

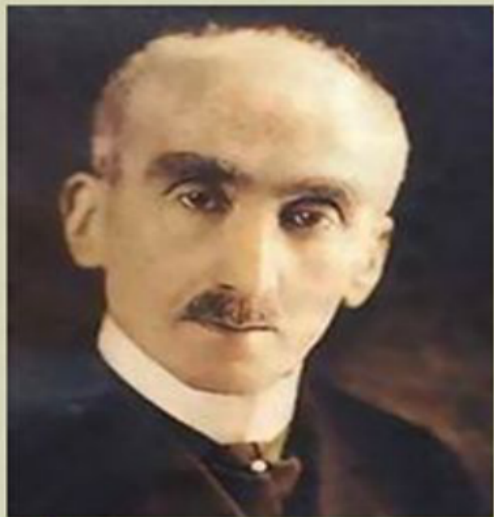
Henri Bergson : Oeuvres complètes

Henri Bergson

VISIT...

LANZAROTE
Caliente.COM

Henri BERGSON



Œuvres Complètes

Arvensa Editions

ARVENSA ÉDITIONS

*La référence des éditions numériques des oeuvres classiques en
langue français*



*Retrouvez toutes nos publications, actualités et offres privilégiées
sur notre site Internet*

www.arvensa.com

Henri Bergson : Œuvres complètes

ISBN : 9782368416402

© Tous droits réservés Arvensa® Éditions

NOTE DE L'ÉDITEUR

Notre objectif est de vous faire connaître les œuvres des grands auteurs de la littérature classique à un prix abordable, en vous fournissant la meilleure expérience de lecture numérique. Tous les titres sont produits avec le plus grand soin et bénéficient d'un système de navigation optimale.

Cependant, si malgré tout le soin que nous avons apporté à cette édition, vous notiez quelques erreurs, nous vous serions très reconnaissants de nous les signaler en écrivant à notre Service Qualité :

servicequalite@arvensa.com

Pour toutes autres demandes, contactez :

editions@arvensa.com

Nos publications sont régulièrement enrichies et mises à jour. Si vous souhaitez en être informé et bénéficier d'une version toujours actualisée de cette édition, nous vous invitons à vous inscrire sur le site :

www.arvensa.com

Nous remercions aussi tous nos lecteurs qui manifestent leur enthousiasme en l'exprimant à travers leurs commentaires.

Nous vous souhaitons une bonne lecture.

Arvensa Éditions

LISTE DES TITRES



ARVENSA ÉDITIONS
NOTE DE L'ÉDITEUR

ESSAI SUR LES DONNÉES IMMÉDIATES DE LA
CONSCIENCE

LE RIRE ESSAI SUR LA SIGNIFICATION DU COMIQUE

MATIÈRE ET MÉMOIRE

L'ÉVOLUTION CRÉATRICE

L'ÉNERGIE SPIRITUELLE

DURÉE ET SIMULTANÉITÉ

LES DEUX SOURCES DE LA MORALE ET DE LA RELIGION

LA PENSÉE ET LE MOUVANT

— ARTICLES —

LA PHILOSOPHIE FRANÇAISE

PRÉFACE DE GABRIEL TARDE (LES GRANDS
PHILOSOPHES FRANÇAIS ET ÉTRANGERS)

COMPTE-RENDU DE *LA PSYCHOLOGIE DE LA CROYANCE*
DE CAMILLE BOS

— ANNEXES —

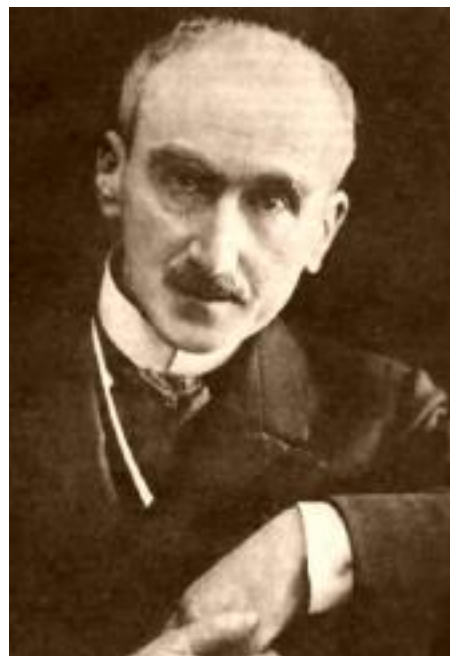
BERGSON AU JAPON (par Shūzō Kuki)

CITATIONS

BIOGRAPHIE PANORAMIQUE

H. Bergson







**ESSAI
SUR
LES DONNÉES IMMÉDIATES
DE LA CONSCIENCE**
Thèse pour le doctorat



ÉCRIT PAR H. BERGSON en 1889
Pour toutes remarques ou suggestions :
editions@arvensa.com
Ou rendez-vous sur :
www.arvensa.com

ESSAI SUR LES DONNÉES IMMÉDIATES
Liste des titres

Table des matières

Avant-propos

Chapitre I De l'intensité des états psychologiques

Chapitre II De la multiplicité des états de conscience L'idée de durée

Chapitre III De l'organisation des états de conscience : La liberté

Conclusion

A M. JULES LACHELIER
MEMBRE DE L'INSTITUT, INSPECTEUR GÉNÉRAL DE
L'INSTRUCTION PUBLIQUE
Hommage respectueux

ESSAI SUR LES DONNÉES IMMÉDIATES

Liste des titres

Table des matières du titre

Avant-propos

Nous nous exprimons nécessairement par des mots, et nous pensons le plus souvent dans l'espace. En d'autres termes, le langage exige que nous établissions entre nos idées les mêmes distinctions nettes et précises, la même discontinuité qu'entre les objets matériels. Cette assimilation est utile dans la vie pratique, et nécessaire dans la plupart des sciences. Mais on pourrait se demander si les difficultés insurmontables que certains problèmes philosophiques soulèvent ne viendraient pas de ce qu'on s'obstine à juxtaposer dans l'espace les phénomènes qui n'occupent point d'espace, et si, en faisant abstraction des grossières images autour desquelles le combat se livre, on n'y mettrait pas parfois un terme. Quand une traduction illégitime de l'inétendu en étendu, de la qualité en quantité, a installé la contradiction au cœur même de la question posée, est-il étonnant que la contradiction se retrouve dans les solutions qu'on en donne ?

Nous avons choisi, parmi les problèmes, celui qui est commun à la métaphysique et à la psychologie, le problème de la liberté. Nous essayons d'établir que toute discussion entre les déterministes et leurs adversaires implique une confusion préalable de la durée avec l'étendue, de la succession avec la simultanéité, de la qualité avec la quantité : une fois cette confusion dissipée, on verrait peut-être s'évanouir les objections élevées contre la liberté, les définitions qu'on en donne, et, en un certain sens, le problème de la liberté lui-même. Cette démonstration fait l'objet de la troisième partie de notre travail : les deux premiers chapitres, où l'on étudie les notions d'intensité et de durée, ont été écrits pour servir d'introduction au troisième.

Chapitre I

De l'intensité des états psychologiques

On admet d'ordinaire que les états de conscience, sensations, sentiments, passions, efforts, sont susceptibles de croître et de diminuer ; quelques-uns assurent même qu'une sensation peut être dite deux, trois, quatre fois plus intense qu'une autre sensation de même nature. Nous examinerons plus loin cette dernière thèse, qui est celle des psychophysiciens ; mais les adversaires mêmes de la psychophysique ne voient aucun inconvénient à parler d'une sensation plus intense qu'une autre sensation, d'un effort plus grand qu'un autre effort, et à établir ainsi des différences de quantité entre des états purement internes. Le sens commun se prononce d'ailleurs sans la moindre hésitation sur ce point ; on dit qu'on a plus ou moins chaud, qu'on est plus ou moins triste, et cette distinction du plus et du moins, même quand on la prolonge dans la région des faits subjectifs et des choses inévidentes, ne surprend personne. Il y a là cependant un point fort obscur, et un problème beaucoup plus grave qu'on ne se l'imagine généralement.

Quand on avance qu'un nombre est plus grand qu'un autre nombre ou un corps qu'un autre corps, on sait fort bien, en effet, de quoi l'on parle. Car, dans les deux cas, il est question d'espaces inégaux, ainsi que nous le montrerons en détail un peu plus loin, et l'on appelle plus grand espace celui qui contient l'autre. Mais comment une sensation plus intense contiendra-t-elle une sensation de moindre intensité ? Dira-t-on que la première implique la seconde, qu'on atteint la sensation d'intensité supérieure à la condition seulement d'avoir passé d'abord par les intensités inférieures de la même sensation, et qu'il y a bien encore ici, dans un certain sens, rapport de contenant à contenu ? Cette conception de la grandeur intensive paraît être celle du sens commun, mais on ne saurait l'ériger en explication philosophique sans commettre un véritable cercle vicieux. Car il est incontestable qu'un nombre en surpasse un autre quand il figure après lui dans la série naturelle des nombres : mais si l'on a pu disposer les nombres en ordre

croissant, c'est justement parce qu'il existe entre eux des rapports de contenant à contenu, et qu'on se sent capable d'expliquer avec précision en quel sens l'un est plus grand que l'autre. La question est alors de savoir comment nous réussissons à former une série de ce genre avec des intensités, qui ne sont pas choses superposables, et à quel signe nous reconnaissons que les termes de cette série croissent, par exemple, au lieu de diminuer : ce qui revient toujours à se demander pourquoi une intensité est assimilable à une grandeur.

C'est esquiver la difficulté que de distinguer, comme on le fait d'habitude, deux espèces de quantité, la première extensive et mesurable, la seconde intensive, qui ne comporte pas la mesure, mais dont on peut dire néanmoins qu'elle est plus grande ou plus petite qu'une autre intensité. Car on reconnaît par là qu'il y a quelque chose de commun à ces deux formes de la grandeur, puisqu'on les appelle grandeurs l'une et l'autre, et qu'on les déclare également susceptibles de croître et de diminuer. Mais que peut-il y avoir de commun, au point de vue de la grandeur, entre l'extensif et l'intensif, entre l'étendu et l'inétendu ? Si, dans le premier cas, on appelle plus grande quantité celle qui contient l'autre, pourquoi parler encore de quantité et de grandeur alors qu'il n'y a plus de contenant ni de contenu ? Si une quantité peut croître et diminuer, si l'on y aperçoit pour ainsi dire le *moins* au sein du *plus*, n'est-elle pas par là même divisible, par là même étendue ? et n'y a-t-il point alors contradiction à parler de quantité inextensive ? Pourtant le sens commun est d'accord avec les philosophes pour ériger en grandeur une intensité pure, tout comme une étendue. Et non seulement nous employons le même mot, mais soit que nous pensions à une intensité plus grande, soit qu'il s'agisse d'une plus grande étendue, nous éprouvons une impression analogue dans les deux cas ; les termes « plus grand », « plus petit », évoquent bien dans les deux cas la même idée. Que si maintenant nous nous demandons en quoi cette idée consiste, c'est l'image d'un contenant et d'un contenu que la conscience nous offre encore. Nous nous représentons une plus grande intensité d'effort, par exemple, comme une plus grande longueur de fil enroulé, comme un ressort, qui en se détendant, occupera un plus grand espace. Dans l'idée d'intensité, et même dans le mot qui la traduit, on trouvera l'image d'une contraction présente et par conséquent d'une dilatation future, l'image d'une étendue virtuelle et, si l'on pouvait parler ainsi, d'un espace comprimé. Il faut donc croire que nous traduisons l'intensif en extensif, et que la comparaison de deux intensités se fait ou tout au moins s'exprime par l'intuition confuse d'un rapport entre deux étendues. Mais c'est la nature de cette opération, qui paraît

malaisée à déterminer.

La solution qui se présente immédiatement à l'esprit, une fois engagé dans cette voie, consisterait à définir l'intensité d'une sensation ou d'un état quelconque du moi par le nombre et la grandeur des causes objectives, et par conséquent mesurables, qui lui ont donné naissance. Il est incontestable qu'une sensation plus intense de lumière est celle qui a été obtenue ou qui s'obtiendrait au moyen d'un plus grand nombre de sources lumineuses, supposées à la même distance et identiques entre elles. Mais, dans l'immense majorité des cas, nous nous prononçons sur l'intensité de l'effet sans même connaître la nature de la cause, à plus forte raison sa grandeur : c'est même l'intensité de l'effet qui nous amène souvent à hasarder une hypothèse sur le nombre et la nature des causes, et à réformer ainsi le jugement de nos sens, qui nous les montraient insignifiantes au premier abord. En vain on alléguera que nous comparons alors l'état actuel du moi à quelque état antérieur où la cause a été perçue intégralement en même temps qu'on en éprouvait l'effet. Nous procédons sans doute ainsi dans un assez grand nombre de cas ; mais on n'explique point alors les différences d'intensité que nous établissons entre les faits psychologiques profonds, qui émanent de nous et non plus d'une cause extérieure. D'autre part, nous ne nous prononçons jamais avec autant de hardiesse sur l'intensité d'un état psychique que lorsque l'aspect subjectif du phénomène est seul à nous frapper, ou lorsque la cause extérieure à laquelle nous le rattachons comporte difficilement la mesure. Ainsi il nous paraît évident qu'on éprouve une douleur plus intense à se sentir arracher une dent qu'un cheveu ; l'artiste sait, à n'en pas douter, qu'un tableau de maître lui procure un plaisir plus intense qu'une enseigne de magasin ; et point n'est besoin d'avoir jamais entendu parler des forces de cohésion pour affirmer qu'on dépense moins d'effort à ployer une lame d'acier qu'à vouloir courber une barre de fer. Ainsi la comparaison de deux intensités se fait le plus souvent sans la moindre appréciation du nombre des causes, de leur mode d'action ni de leur étendue.

Il y aurait encore place, il est vrai, pour une hypothèse de même nature, mais plus subtile. On sait que les théories mécaniques, et surtout cinétiques, tendent à expliquer les propriétés apparentes et sensibles des corps par des mouvements bien définis de leurs parties élémentaires, et que certains prévoient le moment où les différences intensives des qualités, c'est-à-dire de nos sensations, se réduiront à des différences extensives entre les changements qui s'exécutent derrière elles. N'est-il pas permis de soutenir que, sans connaître ces théories, nous en avons un vague pressentiment, que sous le son plus intense nous devinons une vibration plus ample se

propageant au sein du milieu ébranlé, et que nous faisons allusion à ce rapport mathématique très précis, quoique confusément aperçu, quand nous affirmons d'un son qu'il présente une intensité supérieure ? Sans même aller aussi loin, ne pourrait-on pas poser en principe que tout état de conscience correspond à un certain ébranlement des molécules et atomes de la substance cérébrale, et que l'intensité d'une sensation mesure l'amplitude, la complication ou l'étendue de ces mouvements moléculaires ? Cette dernière hypothèse est au moins aussi vraisemblable que l'autre, mais elle ne résout pas davantage le problème. Car il est possible que l'intensité d'une sensation témoigne d'un travail plus ou moins considérable accompli dans notre organisme ; mais c'est la sensation qui nous est donnée par la conscience, et non pas ce travail mécanique. C'est même à l'intensité de la sensation que nous jugeons de la plus ou moins grande quantité de travail accompli : l'intensité demeure donc bien en apparence au moins, une propriété de la sensation. Et toujours la même question se pose : pourquoi disons-nous d'une intensité supérieure qu'elle est plus grande ? Pourquoi pensons-nous à une plus grande quantité ou à un plus grand espace ?

Peut-être la difficulté du problème tient-elle surtout à ce que nous appelons du même nom et nous représentons de la même manière des intensités de nature très différente, l'intensité d'un sentiment, par exemple, et celle d'une sensation ou d'un effort. L'effort s'accompagne d'une sensation musculaire, et les sensations elles-mêmes sont liées à certaines conditions physiques qui entrent vraisemblablement pour quelque chose dans l'appréciation de leur intensité ; ce sont là des phénomènes qui se passent à la surface de la conscience, et qui s'associent toujours, comme nous le verrons plus loin, à la perception d'un mouvement ou d'un objet extérieur. Mais certains états de l'âme nous paraissent, à tort ou à raison, se suffire à eux-mêmes : telles sont les joies et les tristesses profondes, les passions réfléchies, les émotions esthétiques. L'intensité pure doit se définir plus aisément dans ces cas simples, où aucun élément extensif ne semble intervenir. Nous allons voir, en effet, qu'elle se réduit ici à une certaine qualité ou nuance dont se colore une masse plus ou moins considérable d'états psychiques, ou, si l'on aime mieux, au plus ou moins grand nombre d'états simples qui pénètrent l'émotion fondamentale.

Par exemple, un obscur désir est devenu peu à peu une passion profonde. Vous verrez que la faible intensité de ce désir consistait d'abord en ce qu'il vous semblait isolé et comme étranger à tout le reste de votre vie interne. Mais petit à petit il a pénétré un plus grand nombre d'éléments psychiques, les teignant pour ainsi

dire de sa propre couleur ; et voici que votre point de vue sur l'ensemble des choses vous paraît maintenant avoir changé. N'est-il pas vrai que vous vous apercevez d'une passion profonde, une fois contractée, à ce que les mêmes objets ne produisent plus sur vous la même impression ? Toutes vos sensations, toutes vos idées vous en paraissent rafraîchies ; c'est comme une nouvelle enfance. Nous éprouvons quelque chose d'analogue dans certains rêves, où nous n'imaginons rien que de très ordinaire, et au travers desquels résonne pourtant je ne sais quelle note originale. C'est que, plus on descend dans les profondeurs de la conscience, moins on a le droit de traiter les faits psychologiques comme des choses qui se juxtaposent. Quand on dit qu'un objet occupe une grande place dans l'âme, ou même qu'il y tient toute la place, on doit simplement entendre par là que son image a modifié la nuance de mille perceptions ou souvenirs, et qu'en ce sens elle les pénètre, sans pourtant s'y faire voir. Mais cette représentation toute dynamique répugne à la conscience réfléchie, parce qu'elle aime les distinctions tranchées, qui s'expriment sans peine par des mots, et les choses aux contours bien définis, comme celles qu'on aperçoit dans l'espace. Elle supposera donc que, tout le reste demeurant identique, un certain désir a passé par des grandeurs successives : comme si l'on pouvait encore parler de grandeur là où il n'y a ni multiplicité ni espace ! Et de même que nous la verrons concentrer sur un point donné de l'organisme, pour en faire un effort d'intensité croissante, les contractions musculaires de plus en plus nombreuses qui s'effectuent sur la surface du corps, ainsi elle fera cristalliser à part, sous forme d'un désir qui grossit, les modifications progressives survenues dans la masse confuse des faits psychiques coexistants. Mais c'est là un changement de qualité, plutôt que de grandeur.

Ce qui fait de l'espérance un plaisir si intense, c'est que l'avenir, dont nous disposons à notre gré, nous apparaît en même temps sous une multitude de formes, également souriantes, également possibles. Même si la plus désirée d'entre elles se réalise, il faudra faire le sacrifice des autres, et nous aurons beaucoup perdu. L'idée de l'avenir, grosse d'une infinité de possibles, est donc plus féconde que l'avenir lui-même, et c'est pourquoi l'on trouve plus de charme à l'espérance qu'à la possession, au rêve qu'à la réalité.

Essayons de démêler en quoi consiste une intensité croissante de joie ou de tristesse, dans les cas exceptionnels où aucun symptôme physique n'intervient. La joie intérieure n'est pas plus que la passion un fait psychologique isolé qui occuperait d'abord un coin de l'âme et gagnerait peu à peu de la place. A son plus bas degré, elle ressemble assez à une orientation de nos états de conscience

dans le sens de l'avenir. Puis, comme si cette attraction diminuait leur pesanteur, nos idées et nos sensations se succèdent avec plus de rapidité ; nos mouvements ne nous coûtent plus le même effort. Enfin, dans la joie extrême, nos perceptions et nos souvenirs acquièrent une indéfinissable qualité, comparable à une chaleur ou à une lumière, et si nouvelle, qu'à certains moments, en faisant retour sur nous-mêmes, nous éprouvons comme un étonnement d'être. Ainsi, il y a plusieurs formes caractéristiques de la joie purement intérieure, autant d'étapes successives qui correspondent à des modifications qualitatives de la masse de nos états psychologiques. Mais le nombre des états que chacune de ces modifications atteint est plus ou moins considérable, et quoique nous ne les comptons pas explicitement, nous savons bien si notre joie pénètre toutes nos impressions de la journée, par exemple, ou si quelques-unes y échappent. Nous établissons ainsi des points de division dans l'intervalle qui sépare deux formes successives de la joie, et cet acheminement graduel de l'une à l'autre fait qu'elles nous apparaissent à leur tour comme les intensités d'un seul et même sentiment, qui changerait de grandeur. On montrerait sans peine que les différents degrés de la tristesse correspondent, eux aussi, à des changements qualitatifs. Elle commence par n'être qu'une orientation vers le passé, un appauvrissement de nos sensations et de nos idées, comme si chacune d'elles tenait maintenant tout entière dans le peu qu'elle donne, comme si l'avenir nous était en quelque sorte fermé. Et elle finit par une impression d'écrasement, qui fait que nous aspirons au néant, et que chaque nouvelle disgrâce, en nous faisant mieux comprendre l'inutilité de la lutte, nous cause un plaisir amer.

Les sentiments esthétiques nous offrent des exemples plus frappants encore de cette intervention progressive d'éléments nouveaux, visibles dans l'émotion fondamentale, et qui semblent en accroître la grandeur quoiqu'ils se bornent à en modifier la nature. Considérons le plus simple d'entre eux, le sentiment de la grâce. Ce n'est d'abord que la perception d'une certaine aisance, d'une certaine facilité dans les mouvements extérieurs. Et comme des mouvements faciles sont ceux qui se préparent les uns les autres, nous finissons par trouver une aisance supérieure aux mouvements qui se faisaient prévoir, aux attitudes présentes où sont indiquées et comme préformées les attitudes à venir. Si les mouvements saccadés manquent de grâce, c'est parce que chacun d'eux se suffit à lui-même et n'annonce pas ceux qui vont le suivre. Si la grâce préfère les courbes aux lignes brisées, c'est que la ligne courbe change de direction à tout moment, mais que chaque direction nouvelle était indiquée dans celle qui la précédait. La perception

d'une facilité à se mouvoir vient donc se fondre ici dans le plaisir d'arrêter en quelque sorte la marche du temps, et de tenir l'avenir dans le présent. Un troisième élément intervient quand les mouvements gracieux obéissent à un rythme, et que la musique les accompagne. C'est que le rythme et la mesure, en nous permettant de prévoir encore mieux les mouvements de l'artiste, nous font croire cette fois que nous en sommes les maîtres. Comme nous devinons presque l'attitude qu'il va prendre, il paraît nous obéir quand il la prend en effet ; la régularité du rythme établit entre lui et nous une espèce de communication, et les retours périodiques de la mesure sont comme autant de fils invisibles au moyen desquels nous faisons jouer cette marionnette imaginaire. Même, si elle s'arrête un instant, notre main impatientée ne peut s'empêcher de se mouvoir comme pour la pousser, comme pour la replacer au sein de ce mouvement dont le rythme est devenu toute notre pensée et toute notre volonté. Il entrera donc dans le sentiment du gracieux une espèce de sympathie physique, et en analysant le charme de cette sympathie, vous verrez qu'elle vous plaît elle-même par son affinité avec la sympathie morale, dont elle vous suggère subtilement l'idée. Ce dernier élément, où les autres viennent se fondre après l'avoir en quelque sorte annoncé, explique l'irrésistible attrait de la grâce : on ne comprendrait pas le plaisir qu'elle nous cause, si elle se réduisait à une économie d'effort, comme le prétend Spencer^[1]. Mais la vérité est que nous croyons démêler dans tout ce qui est très gracieux, en outre de la légèreté qui est signe de mobilité, l'indication d'un mouvement possible vers nous, d'une sympathie virtuelle ou même naissante. C'est cette sympathie mobile, toujours sur le point de se donner, qui est l'essence même de la grâce supérieure. Ainsi les intensités croissantes du sentiment esthétique se résolvent ici en autant de sentiments divers, dont chacun, annoncé déjà par le précédent, y devient visible et l'éclipse ensuite définitivement. C'est ce progrès qualitatif que nous interprétons dans le sens d'un changement de grandeur, parce que nous aimons les choses simples, et que notre langage est mal fait pour rendre les subtilités de l'analyse psychologique.

Pour comprendre comment le sentiment du beau comporte lui-même des degrés, il faudrait le soumettre à une minutieuse analyse. Peut-être la peine qu'on éprouve à le définir tient-elle surtout à ce que l'on considère les beautés de la nature comme antérieures à celles de l'art : les procédés de l'art ne sont plus alors que des moyens par lesquels l'artiste exprime le beau, et l'essence du beau demeure mystérieuse. Mais on pourrait se demander si la nature est belle autrement que par la rencontre heureuse de certains procédés de notre art, et si, en un certain sens, l'art ne précéderait pas la

nature. Sans même aller aussi loin, il semble plus conforme aux règles d'une saine méthode d'étudier d'abord le beau dans les œuvres où il a été produit par un effort conscient, et de descendre ensuite par transitions insensibles de l'art à la nature, qui est artiste à sa manière. En se plaçant à ce point de vue, on s'apercevra, croyons-nous, que l'objet de l'art est d'endormir les puissances actives ou plutôt résistantes de notre personnalité, et de nous amener ainsi à un état de docilité parfaite où nous réalisons l'idée qu'on nous suggère, où nous sympathisons avec le sentiment exprimé. Dans les procédés de l'art on retrouvera sous une forme atténuée, raffinés et en quelque sorte spiritualisés, les procédés par lesquels on obtient ordinairement l'état d'hypnose. — Ainsi, en musique, le rythme et la mesure suspendent la circulation normale de nos sensations et de nos idées en faisant osciller notre attention entre des points fixes, et s'emparent de nous avec une telle force que l'imitation, même infiniment discrète, d'une voix qui gémit suffira à nous remplir d'une tristesse extrême. Si les sons musicaux agissent plus puissamment sur nous que ceux de la nature, c'est que la nature se borne à exprimer des sentiments, au lieu que la musique nous les suggère. D'où vient le charme de la poésie ? Le poète est celui chez qui les sentiments se développent en images, et les images elles-mêmes en paroles, dociles au rythme, pour les traduire. En voyant repasser devant nos yeux ces images, nous éprouverons à notre tour le sentiment qui en était pour ainsi dire l'équivalent émotionnel ; mais ces images ne se réaliseraient pas aussi fortement pour nous sans les mouvements réguliers du rythme, par lequel notre âme, bercée et endormie, s'oublie comme en un rêve pour penser et pour voir avec le poète. Les arts plastiques obtiennent un effet du même genre par la fixité qu'ils imposent soudain à la vie, et qu'une contagion physique communique à l'attention du spectateur. Si les œuvres de la statuaire antique expriment des émotions légères, qui les effleurent à peine comme un souffle, en revanche la pâle immobilité de la pierre donne au sentiment exprimé, au mouvement commencé, je ne sais quoi de définitif et d'éternel, où notre pensée s'absorbe et où notre volonté se perd. On retrouverait en architecture, au sein même de cette immobilité saisissante, certains effets analogues à ceux du rythme. La symétrie des formes, la répétition indéfinie du même motif architectural, font que notre faculté de percevoir oscille du même au même, et se déshabitue de Ces changements incessants qui, dans la vie journalière, nous ramènent sans cesse à la conscience de notre personnalité : l'indication, même légère, d'une idée, suffira alors à remplir de cette idée notre âme entière. Ainsi l'art vise à imprimer en nous des sentiments plutôt qu'à les

exprimer ; il nous les suggère, et se passe volontiers de l'imitation de la nature quand il trouve des moyens plus efficaces. La nature procède par suggestion comme l'art, mais ne dispose pas du rythme. Elle y supplée par cette longue camaraderie que la communauté des influences subies a créée entre elle et nous, et qui fait qu'à la moindre indication d'un sentiment nous sympathisons avec elle, comme un sujet habitué obéit au geste du magnétiseur. Et cette sympathie se produit en particulier quand la nature nous présente des êtres aux proportions normales, tels que notre attention se divise également entre toutes les parties de la figure sans se fixer sur aucune d'elles : notre faculté de percevoir se trouvant alors bercée par cette espèce d'harmonie, rien n'arrête plus le libre essor de la sensibilité, qui n'attend jamais que la chute de l'obstacle pour être émue sympathiquement. — Il résulte de cette analyse que le sentiment du beau n'est pas un sentiment spécial, mais que tout sentiment éprouvé par nous revêtira un caractère esthétique, pourvu qu'il ait été suggéré, et non pas causé. On comprend alors pourquoi l'émotion esthétique nous paraît admettre des degrés d'intensité, et aussi des degrés d'élévation. Tantôt, en effet, le sentiment suggéré interrompt à peine le tissu serré des faits psychologiques qui composent notre histoire ; tantôt il en détache notre attention sans toutefois nous les faire perdre de vue ; tantôt enfin il se substitue à eux, nous absorbe, et accapare notre âme entière. Il y a donc des phases distinctes dans le progrès d'un sentiment esthétique, comme dans l'état d'hypnose ; et ces phases correspondent moins à des variations de degré qu'à des différences d'état ou de nature. Mais le mérite d'une œuvre d'art ne se mesure pas tant à la puissance avec laquelle le sentiment suggéré s'empare de nous qu'à la richesse de ce sentiment lui-même : en d'autres termes, à côté des degrés d'intensité, nous distinguons instinctivement des degrés de profondeur ou d'élévation. En analysant ce dernier concept, on verra que les sentiments et les pensées que l'artiste nous suggère expriment et résument une partie plus moins considérable de son histoire. Si l'art qui ne donne que des sensations est un art inférieur, c'est que l'analyse ne démêle pas souvent dans une sensation autre chose que cette sensation même. Mais la plupart des émotions sont grosses de mille sensations, sentiments ou idées qui les pénètrent : chacune d'elles est donc un état unique en son genre, indéfinissable, et il semble qu'il faudrait revivre la vie de celui qui l'éprouve pour l'embrasser dans sa complexe originalité. Pourtant l'artiste vise à nous introduire dans cette émotion si riche, si personnelle, si nouvelle, et à nous faire éprouver ce qu'il ne saurait nous faire comprendre. Il fixera donc, parmi les manifestations extérieures de son sentiment, celles

que notre corps imitera machinalement, quoique légèrement, en les apercevant, de manière à nous replacer tout d'un coup dans l'indéfinissable état psychologique qui les provoqua. Ainsi tombera la barrière que le temps et l'espace interposaient entre sa conscience et la nôtre ; et plus sera riche d'idées, gros de sensations et d'émotions le sentiment dans le cadre duquel il nous aura fait entrer, plus la beauté exprimée aura de profondeur ou d'élévation. Les intensités successives du sentiment esthétique correspondent donc à des changements d'état survenus en nous, et les degrés de profondeur au plus ou moins grand nombre de faits psychiques élémentaires que nous démêlons confusément dans l'émotion fondamentale.

On soumettrait les sentiments moraux à une étude du même genre. Considérons la pitié par exemple. Elle consiste d'abord à se mettre par la pensée à la place des autres, à souffrir de leur souffrance. Mais si elle n'était rien de plus, comme quelques-uns l'ont prétendu, elle nous inspirerait l'idée de fuir les misérables plutôt que de leur porter secours, car la souffrance nous fait naturellement horreur. Il est possible que ce sentiment d'horreur se trouve à l'origine de la pitié ; mais un élément nouveau ne tarde pas à s'y joindre, un besoin d'aider nos semblables et de soulager leur souffrance. Disons-nous, avec La Rochefoucauld, que cette prétendue sympathie est un calcul, « une habile prévoyance des maux à venir » ? Peut-être la crainte entre-t-elle en effet pour quelque chose encore dans la compassion que les maux d'autrui nous inspirent ; mais ce ne sont toujours là que des formes inférieures de la pitié. La pitié vraie consiste moins à craindre la souffrance qu'à la désirer. Désir léger, qu'on souhaiterait à peine de voir réalisé, et qu'on forme pourtant malgré soi, comme si la nature commettait quelque grande injustice, et qu'il fallût écarter tout soupçon de complicité avec elle. L'essence de la pitié est donc un besoin de s'humilier, une aspiration à descendre. Cette aspiration douloureuse a d'ailleurs son charme, parce qu'elle nous grandit dans notre propre estime, et fait que nous nous sentons supérieurs à ces biens sensibles dont notre pensée se détache momentanément. L'intensité croissante de la pitié consiste donc dans un progrès qualitatif, dans un passage du dégoût à la crainte, de la crainte à la sympathie, et de la sympathie elle-même à l'humilité.

Nous ne pousserons pas plus loin cette analyse. Les états psychiques dont nous venons de définir l'intensité sont des états profonds, qui ne paraissent point solidaires de leur cause extérieure, et qui ne semble pas non plus envelopper la perception d'une contraction musculaire. Mais ces états sont rares. Il n'y a guère de

passion ou de désir, de joie ou de tristesse, qui ne s'accompagne de symptômes physiques ; et, là où ces symptômes se présentent, ils nous servent vraisemblablement à quelque chose dans l'appréciation des intensités. Quant aux sensations proprement dites, elles sont manifestement liées à leur cause extérieure, et, quoique l'intensité de la sensation ne se puisse définir par la grandeur de sa cause, il existe sans doute quelque rapport entre ces deux termes. Même, dans certaines de ses manifestations, la conscience paraît s'épanouir au dehors, comme si l'intensité se développait en étendue : tel est l'effort musculaire. Plaçons-nous tout de suite en face de ce dernier phénomène : nous nous transporterons ainsi d'un seul bond à l'extrémité opposée de la série des faits psychologiques.

S'il est un phénomène qui paraisse se présenter immédiatement à la conscience sous forme de quantité ou tout au moins de grandeur, c'est sans contredit l'effort musculaire. Il nous semble que la force psychique, emprisonnée dans l'âme comme les vents dans l'ancre d'Éole, y attende seulement une occasion de s'élancer dehors ; la volonté surveillerait cette force, et, de temps à autre, lui ouvrirait une issue, proportionnant l'écoulement à l'effet désiré. Même, en y réfléchissant bien, on verra que cette conception assez grossière de l'effort entre pour une large part dans notre croyance à des grandeurs intensives. Comme la force musculaire qui se déploie dans l'espace et se manifeste par des phénomènes mesurables nous fait l'effet d'avoir préexisté à ses manifestations, mais sous un moindre volume et à l'état comprimé, pour ainsi dire, nous n'hésitons pas à resserrer ce volume de plus en plus, et finalement nous croyons comprendre qu'un état purement psychique, n'occupant plus d'espace, ait néanmoins une grandeur. La science incline d'ailleurs à fortifier l'illusion du sens commun sur ce point. M. Bain nous dit par exemple que la sensibilité concomitante du mouvement musculaire coïncide avec le courant centrifuge de la force nerveuse : c'est donc l'émission même de la force nerveuse que la conscience apercevrait. M. Wundt parle également d'une sensation d'origine centrale, accompagnant l'innervation volontaire des muscles, et cite l'exemple du paralytique, qui a la sensation très nette de la force qu'il déploie à vouloir soulever sa jambe, quoiqu'elle reste inerte[2]. La plupart des auteurs se rangent à cette opinion, qui ferait loi dans la science positive, si, il y a quelques années, M. William James n'avait attiré l'attention des physiologistes sur certains phénomènes assez peu remarqués, et pourtant bien remarquables.

Quand un paralytique fait effort pour soulever le membre inerte, il n'exécute pas ce mouvement, sans doute, mais, bon gré, mal gré,

il en exécute un autre. Quelque mouvement s'effectue quelque part : sinon, point de sensation d'effort[3]. Déjà Vulpian avait fait remarquer que si l'on demande à un hémiplégique de fermer son poing paralysé, il accomplit inconsciemment cette action avec le poing qui n'est pas malade. Ferrier signalait un phénomène plus curieux encore[4]. Étendez le bras en recourbant légèrement votre index, comme si vous alliez presser la détente d'un pistolet : vous pourrez ne pas remuer le doigt, ne contracter aucun muscle de la main, ne produire aucun mouvement apparent, et sentir pourtant que vous dépensez de l'énergie. Toutefois, en y regardant de plus près, vous vous apercevrez que cette sensation d'effort coïncide avec la fixation des muscles de votre poitrine, que vous tenez la glotte fermée, et que vous contractez activement vos muscles respiratoires. Dès que la respiration reprend son cours normal, la conscience de l'effort s'évanouit, à moins qu'on ne meuve réellement le doigt. Ces faits semblaient déjà indiquer que nous n'avons pas conscience d'une émission de force, mais du mouvement des muscles qui en est le résultat. L'originalité de M. William James a été de vérifier l'hypothèse sur des exemples, qui y paraissaient absolument réfractaires. Ainsi, quand le muscle droit externe de l'œil droit est paralysé, le malade essaie en vain de tourner l'œil du côté droit ; pourtant les objets lui paraissent fuir à droite, et puisque l'acte de volonté n'a produit aucun effet, il faut bien, disait Helmholtz[5], que l'effort même de la volonté se soit manifesté à la conscience. — Mais on n'a pas tenu compte, répond M. James, de ce qui se passe dans l'autre œil : celui-ci reste couvert pendant les expériences ; il se meut néanmoins, et l'on s'en convaincra sans peine. C'est ce mouvement de l'œil gauche, perçu par la conscience, qui nous donne la sensation d'effort, en même temps qu'il nous fait croire au mouvement des objets aperçus par l'œil droit. Ces observations, et d'autres analogues, conduisent M. James à affirmer que le sentiment de l'effort est centripète, et non pas centrifuge. Nous ne prenons pas conscience d'une force que nous lancerions dans l'organisme : notre sentiment de l'énergie musculaire déployée « est une sensation afférente complexe, qui vient des muscles contractés, des ligaments tendus, des articulations comprimées, de la poitrine fixée, de la glotte fermée, du sourcil froncé, des mâchoires serrées », bref, de tous les points de la périphérie où l'effort apporte une modification.

Il ne nous appartient pas de prendre position dans le débat. Aussi bien, la question qui nous préoccupe n'est-elle pas de savoir si le sentiment de l'effort vient du centre ou de la périphérie, mais en quoi consiste au juste notre perception de son intensité. Or, il suffit de s'observer attentivement soi-même pour aboutir, sur ce dernier

point, à une conclusion que M. James n'a pas formulée, mais qui nous paraît tout à fait conforme à l'esprit de sa doctrine. Nous prétendons que plus un effort donné nous fait l'effet de croître, plus augmente le nombre des muscles qui se contractent sympathiquement, et que la conscience apparente d'une plus grande intensité d'effort sur un point donné de l'organisme se réduit, en réalité, à la perception d'une plus grande surface du corps s'intéressant à l'opération.

Essayez, par exemple, de serrer le poing « de plus en plus ». Il vous semblera que la sensation d'effort, tout entière localisée dans votre main, passe successivement par des grandeurs croissantes. En réalité, votre main éprouve toujours la même chose. Seulement, la sensation qui y était localisée d'abord a envahi votre bras, remonté jusqu'à l'épaule ; finalement, l'autre bras se raidit, les deux jambes l'imitent, la respiration s'arrête ; c'est le corps qui donne tout entier. Mais vous ne vous rendez distinctement compte de ces mouvements concomitants qu'à la condition d'en être averti ; jusque-là, vous pensiez avoir affaire à un état de conscience unique, qui changeait de grandeur. Quand vous serrez les lèvres de plus en plus l'une contre l'autre, vous croyez éprouver à cet endroit une même sensation de plus en plus forte : ici encore vous vous apercevrez, en y réfléchissant davantage, que cette sensation reste identique, mais que certains muscles de la face et de la tête, puis de tout le reste du corps, ont pris part à l'opération. Vous avez senti cet envahissement graduel, cette augmentation de surface qui est bien réellement un changement de quantité ; mais comme vous pensiez surtout à vos lèvres serrées, vous avez localisé l'accroissement à cet endroit, et vous avez fait de la force psychique qui s'y dépensait une grandeur, quoiqu'elle n'eût pas d'étendue. Examinez avec soin une personne qui soulève des poids de plus en plus lourds : la contraction musculaire gagne peu à peu son corps tout entier. Quant à la sensation plus particulière qu'elle éprouve dans le bras qui travaille, elle reste constante pendant fort longtemps, et ne change guère que de qualité, la pesanteur devenant à un certain moment fatigue, et la fatigue douleur. Pourtant le sujet s'imaginera avoir conscience d'un accroissement continu de la force psychique affluant au bras. Il ne reconnaîtra son erreur qu'à la condition d'en être averti, tant il est porté à mesurer un état psychologique donné par les mouvements conscients qui l'accompagnent ! De ces faits et de beaucoup d'autres du même genre on dégagera, croyons-nous, la conclusion suivante : notre conscience d'un accroissement d'effort musculaire se réduit à la double perception d'un plus grand nombre de sensations périphériques et d'un changement qualitatif survenu dans quelques-unes d'entre elles.

Nous voici donc amenés à définir l'intensité d'un effort superficiel comme celle d'un sentiment profond de l'âme. Dans l'un et l'autre cas, il y a progrès qualitatif et complexité croissante, confusément aperçue. Mais la conscience, habituée à penser dans l'espace et à se parler à elle-même ce qu'elle pense, désignera le sentiment par un seul mot et localisera l'effort au point précis où il donne un résultat utile : elle apercevra alors un effort, toujours semblable à lui-même, qui grandit sur la place qu'elle lui a assignée, et un sentiment qui, ne changeant pas de nom, grossit sans changer de nature. Il est vraisemblable que nous allons retrouver cette illusion de la conscience dans les états intermédiaires entre les efforts superficiels et les sentiments profonds. Un grand nombre d'états psychologiques sont accompagnés, en effet, de contractions musculaires et de sensations périphériques. Tantôt ces éléments superficiels sont coordonnés entre eux par une idée purement spéculative, tantôt par une représentation d'ordre pratique. Dans le premier cas, il y a effort intellectuel ou attention ; dans le second se produisent des émotions qu'on pourrait appeler violentes ou aiguës, la colère, la frayeur, et certaines variétés de la joie, de la douleur, de la passion et du désir. Montrons brièvement que la même définition de l'intensité convient à ces états intermédiaires.

L'attention n'est pas un phénomène purement physiologique ; mais on ne saurait nier que des mouvements l'accompagnent. Ces mouvements ne sont ni la cause ni le résultat du phénomène ; ils en font partie, ils l'expriment en étendue, comme l'a si remarquablement montré M. Ribot[6]. Déjà Fechner réduisait le sentiment de l'effort d'attention, dans un organe des sens, au sentiment musculaire « produit en mettant en mouvement, par une sorte d'action réflexe, les muscles qui sont en rapport avec les différents organes sensoriels ». Il avait remarqué cette sensation très distincte de tension et de contraction de la peau de la tête, cette pression de dehors en dedans sur tout le crâne, que l'on éprouve quand on fait un grand effort pour se rappeler quelque chose. M. Ribot a étudié de plus près les mouvements caractéristiques de l'attention volontaire. « L'attention, dit-il, contracte le frontal : ce muscle... tire à lui le sourcil, l'élève, et détermine des rides transversales sur le front... Dans les cas extrêmes, la bouche s'ouvre largement. Chez les enfants et chez beaucoup d'adultes, l'attention vive produit une protrusion des lèvres, une espèce de moue. » Certes, il entrera toujours dans l'attention volontaire un facteur purement psychique, quand ce ne serait que l'exclusion, par la volonté, de toutes les idées étrangères à celle dont on désire s'occuper. Mais, une fois cette exclusion faite, nous croyons encore avoir conscience d'une tension croissante de l'âme, d'un effort

immatériel qui grandit. Analyser cette impression, et vous n'y trouverez point autre chose que le sentiment d'une contraction musculaire qui gagne en surface ou change de nature, la tension devenant pression, fatigue, douleur.

Or, nous ne voyons pas de différence essentielle entre l'effort d'attention et ce qu'on pourrait appeler l'effort de tension de l'âme, désir aigu, colère déchaînée, amour passionné, haine violente. Chacun de ces états se réduirait, croyons-nous, à un système de contractions musculaires coordonnées par une idée : mais dans l'attention c'est l'idée plus ou moins réfléchie de connaître : dans l'émotion, l'idée irréfléchie d'agir. L'intensité de ces émotions violentes ne doit donc point être autre chose que la tension musculaire qui les accompagne. Darwin a remarquablement décrit les symptômes physiologiques de la fureur. « Les battements du cœur s'accroissent : la face rougit ou prend une pâleur cadavérique ; la respiration est laborieuse ; la poitrine se soulève ; les narines frémissantes se dilatent. Souvent le corps entier tremble. La voix s'altère ; les dents se serrent ou se frottent les unes contre les autres, et le système musculaire est généralement excité à quelque acte violent, presque frénétique... Les gestes représentent plus ou moins parfaitement l'acte de frapper ou de lutter contre un ennemi^[7]. Nous n'irons point jusqu'à soutenir, avec M. William James^[8], que l'émotion de la fureur se réduise à la somme de ces sensations organiques : il entrera toujours dans la colère un élément psychique irréductible, quand ce ne serait que cette idée de frapper ou de lutter dont parle Darwin, idée qui imprime à tant de mouvements divers une direction commune. Mais si cette idée détermine la direction de l'état émotionnel et l'orientation des mouvements concomitants, l'intensité croissante de l'état lui-même n'est point autre chose, croyons-nous, que l'ébranlement de plus en plus profond de l'organisme, ébranlement que la conscience mesure sans peine par le nombre et l'étendue des surfaces intéressées. En vain on alléguera qu'il y a des fureurs contenues, et d'autant plus intenses. C'est que là où l'émotion se donne libre carrière, la conscience ne s'arrête pas au détail des mouvements concomitants : elle s'y arrête au contraire, elle se concentre sur eux quand elle vise à les dissimuler. Éliminez enfin toute trace d'ébranlement organique, toute velléité de contraction musculaire : il ne restera de la colère qu'une idée, ou, si vous tenez encore à en faire une émotion, vous ne pourrez lui assigner d'intensité.

« Une frayeur intense, dit Herbert Spencer^[9], s'exprime par des cris, des efforts pour se cacher ou s'échapper, des palpitations et du tremblement. » Nous allons plus loin, et nous soutenons que ces mouvements font partie de la frayeur même : par eux la frayeur

devient une émotion, susceptible de passer par des degrés différents d'intensité. Supprimez-les entièrement, et à la frayeur plus ou moins intense succédera une idée de frayeur, la représentation tout intellectuelle d'un danger qu'il importe d'éviter. Il y a aussi une acuité de joie et de douleur, de désir, d'aversion et même de honte, dont on trouverait la raison d'être dans les mouvements de réaction automatique que l'organisme commence, et que la conscience perçoit. « L'amour, dit Darwin, fait battre le cœur, accélérer la respiration, rougir le visage^[10]. » L'aversion se marque par des mouvements de dégoût que l'on répète, sans y prendre garde, quand on pense à l'objet détesté. On rougit, on crispe involontairement les doigts quand on éprouve de la honte, fût-elle rétrospective. L'acuité de ces émotions s'évalue au nombre et à la nature des sensations périphériques qui les accompagnent. Peu à peu, et à mesure que l'état émotionnel perdra de sa violence pour gagner en profondeur, les sensations périphériques céderont la place à des éléments internes : ce ne seront plus nos mouvements extérieurs, mais nos idées, nos souvenirs, nos états de conscience en général qui s'orienteront, en plus ou moins grand nombre, dans une direction déterminée. Il n'y a donc pas de différence essentielle, au point de vue de l'intensité, entre les sentiments profonds, dont nous parlions au début de cette étude, et les émotions aiguës ou violentes que nous venons de passer en revue. Dire que l'amour, la haine, le désir gagnent en violence, c'est exprimer qu'ils se projettent au dehors, qu'ils rayonnent à la surface, qu'aux éléments internes se substituent des sensations périphériques : mais superficiels ou profonds, violents ou réfléchis, l'intensité de ces sentiments consiste toujours dans la multiplicité des états simples que la conscience y démêle confusément.

Nous nous sommes bornés jusqu'ici à des sentiments et à des efforts, états complexes, et dont l'intensité ne dépend pas absolument d'une cause extérieure. Mais les sensations nous apparaissent comme des états simples : en quoi consistera leur grandeur ? L'intensité de ces sensations varie comme la cause extérieure dont elles passent pour être l'équivalent conscient : comment expliquer l'invasion de la quantité dans un effet inextensif, et cette fois indivisible ? Pour répondre à cette question, il faut d'abord distinguer entre les sensations dites affectives et les sensations représentatives. Sans doute on passe graduellement des unes aux autres ; sans doute il entre un élément affectif dans la plupart de nos représentations simples. Mais rien n'empêche de le dégager, et de rechercher séparément en quoi consiste l'intensité d'une sensation affective, plaisir ou douleur.

Peut-être la difficulté de ce dernier problème tient-elle surtout à ce qu'on ne veut pas voir dans l'état affectif autre chose que l'expression consciente d'un ébranlement organique, ou le retentissement interne d'une cause extérieure. On remarque qu'à un plus grand ébranlement nerveux correspond généralement une sensation plus intense ; mais comme ces ébranlements sont inconscients en tant que mouvements puisqu'ils prennent pour la conscience l'aspect d'une sensation qui ne leur ressemble guère, on ne voit pas comment ils transmettraient à la sensation quelque chose de leur propre grandeur. Car il n'y a rien de commun, nous le répétons, entre des grandeurs superposables telles que des amplitudes de vibration, par exemple, et des sensations qui n'occupent point d'espace. Si la sensation plus intense nous paraît contenir la sensation de moindre intensité, si elle revêt pour nous, comme l'ébranlement organique lui-même, la forme d'une grandeur, c'est vraisemblablement qu'elle conserve quelque chose de l'ébranlement physique auquel elle correspond. Et elle n'en conservera rien si elle n'est que la traduction consciente d'un mouvement de molécules ; car précisément parce que ce mouvement se traduit en sensation de plaisir ou de douleur, il demeure inconscient en tant que mouvement moléculaire.

Mais on pourrait se demander si le plaisir et la douleur, au lieu d'exprimer seulement ce qui vient de se passer ou ce qui se passe dans l'organisme, comme on le croit d'ordinaire, n'indiqueraient pas aussi ce qui va s'y produire, ce qui tend à s'y passer. Il semble en effet assez peu vraisemblable que la nature, si profondément utilitaire, ait assigné ici à la conscience la tâche toute scientifique de nous renseigner sur le passé ou le présent, qui ne dépendent plus de nous. Il faut remarquer en outre qu'on s'élève par degrés insensibles des mouvements automatiques aux mouvements libres, et que ces derniers diffèrent surtout des précédents en ce qu'ils nous présentent, entre l'action extérieure qui en est l'occasion et la réaction voulue qui s'ensuit, une sensation affective intercalée. On pourrait même concevoir que toutes nos actions fussent automatiques, et l'on connaît d'ailleurs une infinie variété d'êtres organisés chez qui une excitation extérieure engendre une réaction déterminée sans passer par l'intermédiaire de la conscience. Si le plaisir et la douleur se produisent chez quelques privilégiés, c'est vraisemblablement pour autoriser de leur part une résistance à la réaction automatique qui se produirait ; ou la sensation n'a pas de raison d'être, ou c'est un commencement de liberté. Mais comment nous permettrait-elle de résister à la réaction qui se prépare si elle ne nous en faisait connaître la nature par quelque signe précis ? et quel peut être ce signe, sinon l'esquisse et comme la préformation

des mouvements automatiques futurs au sein même de la sensation éprouvée ? L'état affectif ne doit donc pas correspondre seulement aux ébranlements, mouvements ou phénomènes physiques qui ont été, mais encore et surtout à ceux qui se préparent, à ceux qui voudraient être.

Il est vrai qu'on ne voit pas d'abord comment cette hypothèse simplifie le problème. Car nous cherchons ce qu'il peut y avoir de commun entre un phénomène physique et un état de conscience au point de vue de la grandeur, et il semble qu'on se borne à retourner la difficulté quand on fait de l'état de conscience présent un indice de la réaction à venir, plutôt qu'une traduction psychique de l'excitation passée. La différence est considérable cependant entre les deux hypothèses. Car les ébranlements moléculaires dont on parlait tout à l'heure étaient nécessairement inconscients, puisque rien ne pouvait subsister de ces mouvements eux-mêmes dans la sensation qui les traduisait. Mais les mouvements automatiques qui tendent à suivre l'excitation subie, et qui en constitueraient le prolongement naturel, sont vraisemblablement conscients en tant que mouvements : ou bien alors la sensation elle-même, dont le rôle est de nous inviter à un choix entre cette réaction automatique et d'autres mouvements possibles, n'aurait aucune raison d'être. L'intensité des sensations affectives ne serait donc que la conscience que nous prenons des mouvements involontaires qui commencent, qui se dessinent en quelque sorte dans ces états, et qui auraient suivi leur libre cours si la nature eût fait de nous des automates, et non des êtres conscients.

Si ce raisonnement est fondé, on ne devra pas comparer une douleur d'intensité croissante à une note de la gamme qui deviendrait de plus en plus sonore, mais plutôt à une symphonie, où un nombre croissant d'instruments se feraient entendre. Au sein de la sensation caractéristique, qui donne le ton à toutes les autres, la conscience démêlera une multiplicité plus ou moins considérable de sensations émanant des différents points de la périphérie, contractions musculaires, mouvements organiques de tout genre : le concert de ces états psychiques élémentaires exprime les exigences nouvelles de l'organisme, en présence de la nouvelle situation qui lui est faite. En d'autres termes, nous évaluons l'intensité d'une douleur à l'intérêt qu'une partie plus ou moins grande de l'organisme veut bien y prendre. M. Richet^[11] a observé qu'on rapportait son mal à un endroit d'autant plus précis que la douleur est plus faible : si elle devient plus intense, on la rapporte à tout le membre malade. Et il conclut en disant que « la douleur s'irradie d'autant plus qu'elle est plus intense^[12] ». Nous croyons qu'il faut retourner cette proposition, et définir précisément l'intensité

de la douleur par le nombre et l'étendue des parties du corps qui sympathisent avec elle et réagissent, au vu et su de la conscience. Il suffira, pour s'en convaincre, de lire la remarquable description que le même auteur a donnée du dégoût : « Si l'excitation est faible, il peut n'y avoir ni nausée ni vomissement... Si l'excitation est plus forte, au lieu de se limiter au pneumogastrique elle s'irradie et porte sur presque tout le système de la vie organique. La face pâlit, les muscles lisses de la peau se contractent, la peau se couvre d'une sueur froide, le coeur suspend ses battements : en un mot, il y a perturbation organique générale consécutive à l'excitation de la moelle allongée, et cette perturbation est l'expression suprême du dégoût^[13]. » — Mais n'en est-elle que l'expression ? En quoi consistera donc la sensation générale de dégoût, sinon dans la somme de ces sensations élémentaires ? Et que pouvons-nous entendre ici par intensité croissante, si ce n'est le nombre toujours croissant de sensations qui viennent s'ajouter aux sensations déjà aperçues ? Darwin a tracé une peinture saisissante des réactions consécutives à une douleur de plus en plus aiguë : « Elle pousse l'animal à exécuter les efforts les plus violents et les plus variés pour échapper à la cause qui la produit... Dans la souffrance intense, la bouche se contracte fortement, les lèvres se crispent, les dents se serrent. Tantôt les yeux s'ouvrent tout grands, tantôt les sourcils se contractent fortement ; le corps est baigné de sueur ; la circulation se modifie ainsi que la respiration^[14]. » — N'est-ce pas précisément à cette contraction des muscles intéressés que nous mesurons l'intensité d'une douleur ? Analysez l'idée que vous vous faites d'une souffrance que vous déclarez extrême : n'entendez-vous pas par là qu'elle est insupportable, c'est-à-dire qu'elle incite l'organisme à mille actions diverses pour y échapper ? On conçoit qu'un nerf transmette une douleur indépendante de toute réaction automatique ; on conçoit aussi que des excitations plus ou moins fortes influencent ce nerf diversement. Mais ces différences de sensations ne seraient point interprétées par votre conscience comme des différences de quantité, si vous n'y rattachiez les réactions plus ou moins étendues, plus ou moins graves, qui ont coutume de les accompagner. Sans ces réactions consécutives, l'intensité de la douleur serait une qualité, et non pas une grandeur.

Nous n'avons guère d'autre moyen pour comparer entre eux plusieurs plaisirs. Qu'est-ce qu'un plus grand plaisir, sinon un plaisir préféré ? Et que peut être notre préférence sinon une certaine disposition de nos organes, qui fait que, les deux plaisirs se présentant simultanément à notre esprit, notre corps incline vers l'un d'eux ? Analysez cette inclination elle-même, et vous y trouverez mille petits mouvements qui commencent, qui se dessinent dans les

organes intéressés et même dans le reste du corps, comme si l'organisme allait au-devant du plaisir représenté. Quand on définit l'inclination un mouvement, on ne fait pas une métaphore. En présence de plusieurs plaisirs conçus par l'intelligence, notre corps s'oriente vers l'un d'eux spontanément, comme par une action réflexe. Il dépend de nous de l'arrêter, mais l'attrait du plaisir n'est point autre chose que ce mouvement commencé, et l'acuité même du plaisir, pendant qu'on le goûte, n'est que l'inertie de l'organisme qui s'y noie, refusant toute autre sensation. Sans cette force d'inertie, dont nous prenons conscience par la résistance que nous opposons à ce qui pourrait nous distraire, le plaisir serait encore un état, mais non plus une grandeur. Dans le monde moral, comme dans le monde physique, l'attraction sert à expliquer le mouvement plutôt qu'à le produire.

Nous avons étudié à part les sensations affectives. Remarquons maintenant que beaucoup de sensations représentatives ont un caractère affectif, et provoquent ainsi de notre part une réaction dont nous tenons compte dans l'appréciation de leur intensité. Un accroissement considérable de lumière se traduit pour nous par une sensation caractéristique, qui n'est pas encore de la douleur, mais qui présente des analogies avec l'éblouissement. A mesure que l'amplitude de la vibration sonore augmente, notre tête, puis notre corps nous font l'effet de vibrer ou de recevoir un choc. Certaines sensations représentatives, celles de saveur, d'odeur et de température, ont même constamment un caractère agréable ou désagréable. Entre des saveurs plus ou moins amères, vous ne démêleriez guère que des différences de qualité ; ce sont comme les nuances d'une même couleur. Mais ces différences de qualité s'interprètent aussitôt comme des différences de quantité, à cause de leur caractère affectif et des mouvements plus ou moins prononcés de réaction, plaisir ou dégoût, qu'elles nous suggèrent. En outre, même quand la sensation reste purement représentative, sa cause extérieure ne peut dépasser un certain degré de force ou de faiblesse sans provoquer de notre part des mouvements, qui nous servent à la mesurer. Tantôt, en effet, nous avons à faire effort pour apercevoir cette sensation, comme si elle se dérobaît ; tantôt au contraire elle nous envahit, s'impose à nous, et nous absorbe de telle manière que nous employons tout notre effort à nous en dégager, et à rester nous-mêmes. La sensation est dite peu intense dans le premier cas, et très intense dans l'autre. Ainsi, pour percevoir un son lointain, pour distinguer ce que nous appelons une odeur légère et une faible lumière, nous tendons tous les ressorts de notre activité, nous « faisons attention ». Et c'est justement parce que l'odeur et la lumière demandent alors à se renforcer de notre

effort qu'elles nous paraissent faibles. Inversement, nous reconnaissons la sensation d'intensité extrême aux mouvements irrésistibles de réaction automatique qu'elle provoque de notre part, ou à l'impuissance dont elle nous frappe. Un coup de canon tiré à nos oreilles, une lumière éblouissante s'allumant tout à coup, nous enlèvent pendant un instant la conscience de notre personnalité ; cet état pourra même se prolonger chez un sujet prédisposé. Il faut ajouter que, même dans la région des intensités dites moyennes, alors qu'on traite d'égal à égal avec la sensation représentative, nous en apprécions souvent l'importance en la comparant à une autre qu'elle supplante, ou en tenant compte de la persistance avec laquelle elle revient. Ainsi le tic-tac d'une montre paraît plus sonore pendant la nuit, parce qu'il absorbe sans peine une conscience presque vide de sensations et d'idées. Des étrangers, conversant entre eux dans une langue que nous ne comprenons point, nous font l'effet de parler très haut, parce que leurs paroles, n'évoquant plus d'idées dans notre esprit, éclatent au milieu d'une espèce de silence intellectuel, et accaparent notre attention comme le tic-tac d'une montre pendant la nuit. Toutefois, avec ces sensations dites moyennes, nous abordons une série d'états psychiques dont l'intensité doit avoir une signification nouvelle. Car, la plupart du temps, l'organisme ne réagit guère, du moins d'une manière apparente ; et pourtant nous érigeons encore en grandeur une hauteur de son, une intensité de lumière, une saturation de couleur.

Sans doute l'observation minutieuse de ce qui se passe dans l'ensemble de l'organisme quand nous entendons telle ou telle note, quand nous percevons telle ou telle couleur, nous réserve plus d'une surprise : M. Ch. Féré n'a-t-il pas montré que toute sensation est accompagnée d'une augmentation de force musculaire, mesurable au dynamomètre^[15] ? Toutefois cette augmentation ne frappe guère la conscience ; et si l'on réfléchit à la précision avec laquelle nous distinguons les sons et les couleurs, voire les poids et les températures, on devinera sans peine qu'un nouvel élément d'appréciation doit entrer ici en jeu. La nature de cet élément est d'ailleurs aisée à déterminer.

A mesure, en effet, qu'une sensation perd son caractère affectif pour passer à l'état de représentation, les mouvements de réaction qu'elle provoquait de notre part tendent à s'effacer ; mais aussi nous apercevons l'objet extérieur qui en est la cause, ou, si nous ne l'apercevons pas, nous l'avons aperçu, et nous y pensons. Or, cette cause est extensive et par conséquent mesurable : une expérience de tous les instants, qui a commencé avec les premières lueurs de la conscience et qui se poursuit pendant notre existence entière, nous montre une nuance déterminée de la sensation répondant à

une valeur déterminée de l'excitation. Nous associons alors à une certaine qualité de l'effet l'idée d'une certaine quantité de la cause ; et finalement, comme il arrive pour toute perception acquise, nous mettons l'idée dans la sensation, la quantité de la cause dans la qualité de l'effet. A ce moment précis, l'intensité, qui n'était qu'une certaine nuance ou qualité de la sensation, devient une grandeur. On se rendra facilement compte de ce processus en tenant une épingle dans la main droite, par exemple, et en se piquant de plus en plus profondément la main gauche.

Vous sentirez d'abord comme un chatouillement, puis un contact auquel succède une piquûre, ensuite une douleur localisée en un point, enfin une irradiation de cette douleur dans la zone environnante. Et plus vous y réfléchirez, plus vous verrez que ce sont là autant de sensations qualitativement distinctes, autant de variétés d'une même espèce. Pourtant vous parliez d'abord d'une seule et même sensation de plus en plus envahissante, d'une piquûre de plus en plus intense. C'est que, sans y prendre garde, vous localisiez dans la sensation de la main gauche, qui est piquée, l'effort progressif de la main droite qui la pique. Vous introduisiez ainsi la cause dans l'effet, et vous interprétiez inconsciemment la qualité en quantité, l'intensité en grandeur. Il est aisé de voir que l'intensité de toute sensation représentative doit s'entendre de la même manière.

Les sensations de son nous présentent des degrés bien accusés d'intensité. Nous avons déjà dit qu'il fallait tenir compte du caractère affectif de ces sensations, de la secousse reçue par l'ensemble de l'organisme. Nous avons montré qu'un son très intense est celui qui absorbe notre attention, qui supprime tous les autres. Mais faites abstraction du choc, de la vibration bien caractérisée que vous ressentez parfois dans la tête ou même dans tout le corps ; faites abstraction de la concurrence que se font entre eux les sons simultanés : que restera-t-il, sinon une indéfinissable qualité du son entendu ? Seulement, cette qualité s'interprète aussitôt en quantité, parce que vous l'avez mille fois obtenue vous-même en frappant un objet, par exemple, et en fournissant par là une quantité déterminée d'effort. Vous savez aussi jusqu'à quel point vous auriez à enfler votre voix pour produire un son analogue, et l'idée de cet effort se présente instantanément à votre esprit quand vous érigez l'intensité du son en grandeur. Wundt^[16] a attiré l'attention sur les liaisons toutes particulières de filets nerveux vocaux et auditifs qui s'effectuent dans le cerveau humain. N'a-t-on pas dit qu'entendre, c'est se parler à soi-même ? Certains névropathes ne peuvent assister à une conversation sans remuer les lèvres ; ce n'est là qu'une exagération de ce qui se passe chez

chacun de nous. Compréhendrait-on le pouvoir expressif ou plutôt suggestif de la musique, si l'on n'admettait pas que nous répétons intérieurement les sons entendus, de manière à nous replacer dans l'état psychologique d'où ils sont sortis, état original, qu'on ne saurait exprimer, mais que les mouvements adoptés par l'ensemble de notre corps nous suggèrent ?

Quand nous parlons de l'intensité d'un son de force moyenne comme d'une grandeur, nous faisons donc surtout allusion au plus ou moins grand effort que nous aurions à fournir pour nous procurer à nouveau la même sensation auditive. Mais, à côté de l'intensité, nous distinguons une autre propriété caractéristique du son, la hauteur. Les différences de hauteur, telles que notre oreille les perçoit, sont-elles des différences quantitatives ? Nous accordons qu'une acuité supérieure de son évoque l'image d'une situation plus élevée dans l'espace. Mais suit-il de là que les notes de la gamme, en tant que sensations auditives, diffèrent autrement que par la qualité ? Oubliez ce que la physique vous a appris, examinez avec soin l'idée que vous avez d'une note plus ou moins haute, et dites si vous ne pensez pas tout simplement au plus ou moins grand effort que le muscle tenseur de vos cordes vocales aurait à fournir pour donner la note à son tour ? Comme l'effort par lequel votre voix passe d'une note à la suivante est discontinu, vous vous représentez ces notes successives comme des points de l'espace qu'on atteindrait l'un après l'autre par des sauts brusques, en franchissant chaque fois un intervalle vide qui les sépare : et c'est pourquoi vous établissez des intervalles entre les notes de la gamme. Reste à savoir, il est vrai, pourquoi la ligne sur laquelle nous les échelonons est verticale plutôt qu'horizontale, et pourquoi nous disons que le son monte dans certains cas, descend dans d'autres. Il est incontestable que les notes aiguës nous paraissent produire des effets de résonance dans la tête, et les notes graves dans la cage thoracique ; cette perception, réelle ou illusoire, a contribué sans doute à nous faire compter verticalement les intervalles. Mais il faut remarquer aussi que, plus l'effort de tension des cordes vocales est considérable dans la voix de poitrine, plus grande est la surface du corps qui s'y intéresse chez le chanteur inexpérimenté ; c'est même pourquoi l'effort est senti par lui comme plus intense. Et comme il expire l'air de bas en haut, il attribuera la même direction au son que le courant d'air produit ; c'est donc par un mouvement de bas en haut que se traduira la sympathie d'une plus grande partie du corps avec les muscles de la voix. Nous dirons alors que la note est plus haute, parce que le corps fait un effort comme pour atteindre un objet plus élevé dans l'espace. L'habitude s'est ainsi contractée d'assigner une hauteur à chaque

note de la gamme, et le jour où le physicien a pu la définir par le nombre de vibrations auxquelles elle correspond dans un temps donné, nous n'avons plus hésité à dire que notre oreille percevait directement des différences de quantité. Mais le son resterait qualité pure, si nous n'y introduisions l'effort musculaire qui le produirait, ou la vibration qui l'explique.

Les expériences récentes de Blix, Goldscheider et Donaldson[17] ont montré que ce ne sont pas les mêmes points de la surface du corps qui sentent le froid et la chaleur. La physiologie incline donc dès maintenant à établir entre les sensations de chaud et de froid une distinction de nature, et non plus de degré. Mais l'observation psychologique va plus loin, car une conscience attentive trouverait sans peine des différences spécifiques entre les diverses sensations de chaleur, comme aussi entre les sensations de froid. Une chaleur plus intense est réellement une chaleur autre. Nous la disons plus intense parce que nous avons mille fois éprouvé ce même changement quand nous nous rapprochions d'une source de chaleur, ou quand une plus grande surface de notre corps en était impressionnée. En outre, les sensations de chaleur et de froid deviennent bien vite affectives, et provoquent alors de notre part des réactions plus ou moins accentuées qui en mesurent la cause extérieure : comment n'établirions-nous pas des différences quantitatives analogues entre les sensations qui correspondent à des puissances intermédiaires de cette cause ? Nous n'insisterons pas davantage ; il appartient à chacun de s'interroger scrupuleusement sur ce point, en faisant table rase de tout ce que son expérience passée lui a appris sur la cause de sa sensation, en se plaçant face à face avec cette sensation elle-même. Le résultat de cet examen ne nous paraît pas douteux : on s'apercevra bien vite que la grandeur de la sensation représentative tient à ce qu'on mettrait la cause dans l'effet, et l'intensité de l'élément affectif à ce qu'on introduisait dans la sensation les mouvements de réaction plus ou moins importants qui continuent l'excitation extérieure. Nous solliciterons le même examen pour les sensations de pression et même de poids. Quand vous dites qu'une pression exercée sur votre main devient de plus en plus forte, voyez si vous ne vous représentez pas par là que le contact est devenu pression, puis douleur, et que cette douleur elle-même, après avoir passé par plusieurs phases, s'est irradiée dans la région environnante. Voyez encore, voyez surtout si vous ne faites pas intervenir l'effort antagoniste de plus en plus intense, c'est-à-dire de plus en plus étendu, que vous opposez à la pression extérieure. Lorsque le psychophysicien soulève un poids plus lourd, il éprouve, dit-il, un accroissement de sensation. Examinez si cet accroissement de

sensation ne devrait pas plutôt s'appeler une sensation d'accroissement. Toute la question est là, car dans le premier cas la sensation serait une quantité, comme sa cause extérieure, et dans le second une qualité, devenue représentative de la grandeur de sa cause. La distinction du lourd et du léger pourra paraître aussi arriérée, aussi naïve que celle du chaud et du froid. Mais la naïveté même de cette distinction en fait une réalité psychologique. Et non seulement le lourd et le léger constituent pour notre conscience des genres différents, mais les degrés de légèreté et de lourdeur sont autant d'espèces de ces deux genres. Il faut ajouter que la différence de qualité se traduit spontanément ici en différence de quantité, à cause de l'effort plus ou moins étendu que notre corps fournit pour soulever un poids donné. Vous vous en convaincrez sans peine si l'on vous invite à soulever un panier que l'on vous aura dit rempli de ferraille, alors qu'il est vide en réalité. Vous croirez perdre l'équilibre en le saisissant, comme si des muscles étrangers s'étaient intéressés par avance à l'opération et en éprouvaient un brusque désappointement. C'est surtout au nombre et à la nature de ces efforts sympathiques, accomplis sur divers points de l'organisme, que vous mesurez la sensation de pesanteur en un point donné ; et cette sensation ne serait qu'une qualité si vous n'y introduisiez ainsi l'idée d'une grandeur. Ce qui fortifie d'ailleurs votre illusion sur ce point, c'est l'habitude contractée de croire à la perception immédiate d'un mouvement homogène dans un espace homogène. Quand je soulève avec le bras un poids léger, tout le reste de mon corps demeurant immobile, j'éprouve une série de sensations musculaires dont chacune a son « signe local », sa nuance propre : c'est cette série que ma conscience interprète dans le sens d'un mouvement continu dans l'espace. Si je soulève ensuite à la même hauteur et avec la même vitesse un poids plus lourd, je passe par une nouvelle série de sensations musculaires, dont chacune diffère du terme correspondant de la série précédente : c'est de quoi je me convaincrai sans peine en les examinant bien. Mais comme j'interprète cette nouvelle série, elle aussi, dans le sens d'un mouvement continu, comme ce mouvement a la même direction, la même durée et la même vitesse que le précédent, il faut bien que ma conscience localise ailleurs que dans le mouvement lui-même la différence entre la seconde série de sensations et la première. Elle matérialise alors cette différence à l'extrémité du bras qui se meut ; elle se persuade que la sensation du mouvement a été identique dans les deux cas, tandis que la sensation de poids différait de grandeur. Mais mouvement et poids sont des distinctions de la conscience réfléchie : la conscience immédiate a la sensation d'un mouvement pesant, en quelque sorte,

et cette sensation elle-même se résout à l'analyse en une série de sensations musculaires, dont chacune représente par sa nuance le lieu où elle se produit, et par sa coloration la grandeur du poids qu'on soulève.

Appellerons-nous quantité ou traiterons-nous comme une qualité l'intensité de la lumière ? On n'a peut-être pas assez remarqué la multitude d'éléments très différents qui concourent, dans la vie journalière, à nous renseigner sur la nature de la source lumineuse. Nous savons de longue date que cette lumière est éloignée, ou près de s'éteindre, quand nous avons de la peine à démêler les contours et les détails des objets. L'expérience nous a appris qu'il fallait attribuer à une puissance supérieure de la cause cette sensation affective, prélude de l'éblouissement, que nous éprouvons dans certains cas. Selon qu'on augmente ou qu'on diminue le nombre des sources de lumière, les arêtes des corps ne se détachent pas de la même manière, non plus que les ombres qu'ils projettent. Mais il faut faire une part plus large encore, croyons-nous, aux changements de teinte que subissent les surfaces colorées — même les couleurs pures du spectre — sous l'influence d'une lumière plus faible ou plus brillante. A mesure que la source lumineuse se rapproche, le violet prend une teinte bleuâtre, le vert tend au jaune blanchâtre et le rouge au jaune brillant. Inversement, quand cette lumière s'éloigne, le bleu d'outremer passe au violet, le jaune au vert ; finalement le rouge, le vert et le violet se rapprochent du jaune blanchâtre. Ces changements de teinte ont été remarqués depuis un certain temps par les physiciens^[18] ; mais ce qui est autrement remarquable, selon nous, c'est que la plupart des hommes ne s'en aperçoivent guère, à moins d'y prêter attention ou d'en être avertis. Décidés à interpréter les changements de qualité en changements de quantité, nous commençons par poser en principe que tout objet a sa couleur propre, déterminée et invariable. Et quand la teinte des objets se rapprochera du jaune ou du bleu, au lieu de dire que nous voyons leur couleur changer sous l'influence d'un accroissement ou d'une diminution d'éclairage, nous affirmerons que cette couleur reste la même, mais que notre sensation d'intensité lumineuse augmente ou diminue. Nous substituons donc encore à l'impression qualitative que notre conscience reçoit l'interprétation quantitative que notre entendement en donne. Helmholtz a signalé un phénomène d'interprétation du même genre, mais plus compliqué encore : « Si l'on compose du blanc, dit-il, avec deux couleurs spectrales, et qu'on augmente ou diminue dans le même rapport les intensités des deux lumières chromatiques, de telle sorte que les proportions du mélange restent les mêmes, la couleur résultante reste la même,

bien que le rapport d'intensité des sensations change notablement... Cela tient à ce que la lumière solaire, que nous considérons comme étant le blanc normal, pendant le jour, subit elle-même, quand l'intensité lumineuse varie, des modifications analogues de sa nuance^[19]. »

Toutefois, si nous jugeons souvent des variations de la source lumineuse par les changements relatifs de teinte des objets qui nous entourent, il n'en est plus ainsi dans les cas simples, où un objet unique, une surface blanche par exemple, passe successivement par différents degrés de luminosité. Nous devons insister tout particulièrement sur ce dernier point. La physique nous parle en effet des degrés d'intensité lumineuse comme de quantités véritables : ne les mesure-t-elle pas au photomètre ? Le psychophysicien va plus loin encore : il prétend que notre œil évalue lui-même les intensités de la lumière. Des expériences ont été tentées par M. Delbœuf^[20] d'abord, puis par MM. Lehmann et Neiglick^[21], pour établir une formule psychophysique sur la mensuration directe de nos sensations lumineuses. Nous ne contesterons pas les résultats de ces expériences, non plus que la valeur des procédés photométriques ; mais tout dépend de l'interprétation qu'on en donne.

Considérez attentivement une feuille de papier éclairée par quatre bougies, par exemple, et faites éteindre successivement une, deux, trois d'entre elles. Vous dites que la surface reste blanche et que son éclat diminue. Vous savez en effet qu'on vient d'éteindre une bougie ; ou, si vous ne le savez pas, vous avez bien des fois noté un changement analogue dans l'aspect d'une surface blanche quand on diminuait l'éclairage. Mais faites abstraction de vos souvenirs et de vos habitudes de langage : ce que vous avez aperçu réellement, ce n'est pas une diminution d'éclairage de la surface blanche, c'est une couche d'ombre passant sur cette surface au moment où s'éteignait la bougie. Cette ombre est une réalité pour votre conscience, comme la lumière elle-même. Si vous appeliez blanche la surface primitive dans tout son éclat, il faudra donner un autre nom à ce que vous voyez, car c'est autre chose : ce serait, si l'on pouvait parler ainsi, une nouvelle nuance du blanc. Faut-il maintenant tout dire ? Nous avons été habitués par notre expérience passée, et aussi par les théories physiques, à considérer le noir comme une absence ou tout au moins comme un minimum de sensation lumineuse, et les nuances successives du gris comme des intensités décroissantes de la lumière blanche. Eh bien, le noir a autant de réalité pour notre conscience que le blanc, et les intensités décroissantes de la lumière blanche éclairant une surface donnée seraient pour une conscience non prévenue autant de

nuances différentes, assez analogues aux diverses couleurs du spectre. Ce qui le prouve bien, c'est que le changement n'est pas continu dans la sensation comme dans sa cause extérieure, c'est que la lumière peut croître ou diminuer pendant un certain temps sans que l'éclairage de notre surface blanche nous paraisse changer : il ne paraîtra changer, en effet, que lorsque l'accroissement ou la diminution de la lumière extérieure suffiront à la création d'une qualité nouvelle. Les variations d'éclat d'une couleur donnée — abstraction faite des sensations affectives dont il a été parlé plus haut — se réduiraient donc à des changements qualitatifs, si nous n'avions pas contracté l'habitude de mettre la cause dans l'effet, et de substituer à notre impression naïve ce que l'expérience et la science nous apprennent. On en dirait autant des degrés de saturation. En effet, si les diverses intensités d'une couleur correspondent à autant de nuances différentes comprises entre cette couleur et le noir, les degrés de saturation sont comme des nuances intermédiaires entre cette même couleur et le blanc pur. Toute couleur, dirions-nous, peut être envisagée sous un double aspect, au point de vue du noir et au point de vue du blanc. Le noir serait à l'intensité ce que le blanc est à la saturation.

On comprendra maintenant le sens des expériences photométriques. Une bougie, placée à une certaine distance d'une feuille de papier, l'éclaire d'une certaine manière : vous doublez la distance, et vous constatez qu'il faut quatre bougies pour éveiller en vous la même sensation. De là vous concluez que, si vous aviez doublé la distance sans augmenter l'intensité de la source lumineuse, l'effet d'éclairage eût été quatre fois moins considérable. Mais il est trop évident qu'il s'agit ici de l'effet physique, et non pas psychologique. Car on ne peut pas dire que nous ayons comparé deux sensations entre elles : nous avons utilisé une sensation unique, pour comparer entre elles deux sources lumineuses différentes, la seconde quadruple de la première mais deux fois plus éloignée qu'elle. En un mot, le physicien ne fait jamais intervenir des sensations doubles ou triples les unes des autres, mais seulement des sensations identiques, destinées à servir d'intermédiaires entre deux quantités physiques qu'on pourra alors égaler l'une à l'autre. La sensation lumineuse joue ici le rôle de ces inconnues auxiliaires que le mathématicien introduit dans ses calculs, et qui disparaissent du résultat final.

Tout autre est l'objet du psychophysicien : c'est la sensation lumineuse elle-même qu'il étudie, et qu'il prétend mesurer. Tantôt il procédera à une intégration de différences infiniment petites, selon la méthode de Fechner ; tantôt il comparera directement une sensation à une autre sensation. Cette dernière méthode, due à

Plateau et à Delbœuf, diffère beaucoup moins qu'on ne l'a cru jusqu'ici de celle de Fechner ; mais, comme elle porte plus spécialement sur les sensations lumineuses, nous nous en occuperons d'abord. M. Delbœuf place un observateur en présence de trois anneaux concentriques à éclat variable. Un dispositif ingénieux lui permet de faire passer chacun de ces anneaux par toutes les teintes intermédiaires entre le blanc et le noir. Supposons deux de ces teintes grises simultanément produites sur deux anneaux, et maintenues invariables ; nous les appellerons A et B par exemple. M. Delbœuf fait varier l'éclat C du troisième anneau, et demande à l'observateur de lui dire si, à un moment donné, la teinte grise B lui paraît également éloignée des deux autres. Un moment arrive, en effet, où celui-ci déclare le contraste AB égal au contraste BC ; de telle sorte qu'on pourrait construire, selon M. Delbœuf, une échelle d'intensités lumineuses où l'on passerait de chaque sensation à la suivante par contrastes sensibles égaux : nos sensations se mesureraient ainsi les unes par les autres. Nous ne suivrons pas M. Delbœuf dans les conclusions qu'il a tirées de ces remarquables expériences : la question essentielle, la question unique, selon nous, est de savoir si un contraste AB, formé des éléments A et B, est réellement égal à un contraste BC, composé différemment. Le jour où l'on aurait établi que deux sensations peuvent être égales sans être identiques, la psychophysique serait fondée. Mais c'est cette égalité qui nous paraît contestable : il est facile d'expliquer, en effet, comment une sensation d'intensité lumineuse peut être dite à égale distance de deux autres.

Supposons un instant que, depuis notre naissance, les variations d'intensité d'une source lumineuse se fussent traduites à notre conscience par la perception successive des diverses couleurs du spectre. Il n'est pas douteux que ces couleurs nous apparaîtraient alors comme autant de notes d'une gamme, comme des degrés plus ou moins élevés dans une échelle, comme des grandeurs en un mot. D'autre part, il nous serait facile d'assigner à chacune d'elles sa place dans la série. En effet, si la cause extensive varie d'une manière continue, la sensation colorée change d'une manière discontinue, passant d'une nuance à une autre nuance. Quelque nombreuses que puissent donc être les nuances intermédiaires entre deux couleurs A et B, on pourra toujours les compter par la pensée, du moins grossièrement, et vérifier si ce nombre est à peu près égal à celui des nuances qui séparent B d'une autre couleur C. Dans ce dernier cas, on dira que B est également distant de A et de C, que le contraste est le même de part et d'autre. Mais ce ne sera toujours là qu'une interprétation commode : car bien que le nombre des nuances intermédiaires soit

égal des deux côtés, bien que l'on passe de l'une à l'autre par des sauts brusques, nous ne savons pas si ces sauts sont des grandeurs, ni des grandeurs égales : surtout, il faudrait nous montrer que les intermédiaires qui ont servi à la mesure se retrouvent, en quelque sorte, au sein de l'objet mesuré. Sinon, c'est par métaphore seulement qu'une sensation pourra être dite à égale distance de deux autres.

Or, si l'on veut bien nous accorder ce que nous disions plus haut des intensités lumineuses, on reconnaîtra que les diverses teintes grises présentées par M. Delbœuf à notre observation sont tout à fait analogues, pour notre conscience, à des couleurs, et que si nous déclarons une teinte grise équidistante de deux autres teintes grises, c'est dans le même sens où l'on pourrait dire que l'orangé, par exemple, est à égale distance du vert et du rouge. Seulement il y a cette différence que, dans toute notre expérience passée, la succession des teintes grises s'est produite à propos d'une augmentation ou d'une diminution progressive d'éclairage. De là vient que nous faisons pour les différences d'éclat ce que nous ne songeons pas à faire pour les différences de coloration : nous érigeons les changements de qualité en variations de grandeur. La mesure se fait d'ailleurs sans peine, parce que les nuances successives du gris amenées par une diminution continue d'éclairage sont discontinues, étant des qualités, et que nous pouvons compter approximativement les principaux intermédiaires qui séparent deux d'entre elles. Le contraste AB sera donc déclaré égal au contraste BC quand notre imagination, aidée de notre mémoire, interposera de part et d'autre le même nombre de points de repère. Cette appréciation devra d'ailleurs être des plus grossières, et l'on peut prévoir qu'elle variera considérablement avec les personnes. Surtout, il faut s'attendre à ce que les hésitations et les écarts d'appréciation soient d'autant plus marqués qu'on augmentera davantage la différence d'éclat entre les anneaux A et B, car un effort de plus en plus pénible sera requis pour évaluer le nombre des teintes intercalaires. C'est précisément ce qui arrive, comme on s'en convaincra sans peine, en jetant un coup d'œil sur les deux tableaux dressés par M. Delbœuf^[22]. A mesure qu'il fait croître la différence d'éclat entre l'anneau extérieur et l'anneau moyen, l'écart entre les chiffres auxquels s'arrêtent tour à tour un même observateur ou des observateurs différents augmente d'une manière à peu près continue de 3 degrés à 94, de 5 à 73, de 10 à 25, de 7 à 40. Mais laissons de côté ces écarts ; supposons que les observateurs soient toujours d'accord avec eux-mêmes, toujours d'accord entre eux : aura-t-on établi que les contrastes AB et BC soient égaux ? Il faudrait d'abord avoir prouvé que deux contrastes

élémentaires successifs sont des quantités égales, et nous savons seulement qu'ils sont successifs. Il faudrait ensuite avoir établi qu'on retrouve dans une teinte grise donnée les teintes inférieures par lesquelles notre imagination a passé pour évaluer l'intensité objective de la source de lumière. En un mot, la psychophysique de M. Delbœuf suppose un postulat théorique de la plus haute importance, qui se dissimule en vain sous des apparences expérimentales, et que nous formulerions ainsi : « Quand on fait croître d'une manière continue la quantité objective de lumière, les différences entre les teintes grises successivement obtenues, différences qui traduisent chacune le plus petit accroissement perçu d'excitation physique, sont des quantités égales entre elles. Et de plus, on peut égaler l'une quelconque des sensations obtenues à la somme des différences qui séparent les unes des autres les sensations antérieures, depuis la sensation nulle. » — Or, c'est là précisément le postulat de la psychophysique de Fechner, que nous allons examiner.

Fechner est parti d'une loi découverte par Weber et d'après laquelle, étant donnée une certaine excitation provoquant une certaine sensation, la quantité d'excitation qu'il faut ajouter à la première pour que la conscience s'aperçoive d'un changement sera dans un rapport constant avec elle. Ainsi, en désignant par E l'excitation qui correspond à la sensation S , et par ΔE la quantité d'excitation de même nature qu'il faut ajouter à la première pour qu'une sensation de différence se produise, on aurait $\Delta E/E = \text{const.}$ Cette formule a été profondément modifiée par les disciples de Fechner : nous n'interviendrons pas dans le débat ; il appartient à l'expérience de décider entre la relation établie par Weber et celles qu'on y substitue. Nous ne ferons d'ailleurs aucune difficulté pour admettre l'existence probable d'une loi de ce genre. Il ne s'agit pas ici, en effet, de mesurer la sensation, mais seulement de déterminer le moment précis où un accroissement d'excitation la fait changer. Or, si une quantité déterminée d'excitation produit une nuance déterminée de sensation, il est clair que la quantité minima d'excitation exigée pour provoquer un changement de cette nuance est déterminée aussi ; et puisqu'elle n'est pas constante, elle doit être fonction de l'excitation à laquelle elle s'ajoute. — Mais comment passer, d'une relation entre l'excitation et son accroissement minimum, à une équation qui lie la « quantité de la sensation » à l'excitation correspondante ? Toute la psychophysique est dans ce passage, qu'il importe d'étudier attentivement.

Nous distinguerons plusieurs artifices différents dans l'opération par laquelle on passe, des expériences de Weber ou de toute autre série d'observations analogues, à une loi psychophysique comme

celle de Fechner. On convient d'abord de considérer comme un accroissement de la sensation S la conscience que nous avons d'un accroissement d'excitation ; on l'appellera donc ΔS . On pose ensuite en principe que toutes les sensations ΔS correspondant au plus petit accroissement perceptible d'une excitation sont égales entre elles. On les traite alors comme des quantités, et ces quantités étant toujours égales, d'une part, tandis que d'autre part l'expérience a donné entre l'excitation E et son accroissement minimum une certaine relation $\Delta E = f(E)$, on exprime la constance de ΔS en écrivant : $\Delta S = C \Delta E / f(E)$, C étant une quantité constante. On convient enfin de remplacer les différences très petites ΔS et ΔE par les différences infiniment petites dS et dE , d'où une équation cette fois différentielle : $dS = C dE / f(E)$. Il ne restera plus alors qu'à intégrer les deux membres pour obtenir la relation cherchée^[23] :

$$S = C \int_0^E \frac{dE}{f(E)}$$

. Et l'on passera ainsi d'une loi vérifiée, où l'apparition de la sensation était seule en cause, à une loi invérifiable, qui en donne la mesure.

Sans entrer dans une discussion approfondie de cette ingénieuse opération, montrons en quelques mots comment Fechner a saisi la véritable difficulté du problème, comment il a essayé de la surmonter, et où réside, selon nous, le vice de son raisonnement.

Fechner a compris qu'on ne saurait introduire la mesure en psychologie sans y définir d'abord l'égalité et l'addition de deux états simples, de deux sensations par exemple. D'autre part, à moins d'être identiques, on ne voit pas d'abord comment deux sensations seraient égales. Sans doute, dans le monde physique, égalité n'est point synonyme d'identité. Mais c'est que tout phénomène, tout objet, s'y présente sous un double aspect, l'un qualitatif, l'autre extensif : rien n'empêche de faire abstraction du premier, et il ne reste plus alors que des termes capables d'être superposés directement ou indirectement l'un à l'autre, et de s'identifier ensemble par conséquent. Or, cet élément qualitatif, que l'on commence par éliminer des choses extérieures pour en rendre la mesure possible, est précisément celui que la psychophysique retient et prétend mesurer. Et c'est en vain qu'elle chercherait à évaluer cette qualité Q par quelque quantité physique Q' située au-dessous d'elle ; car il faudrait préalablement avoir montré que Q est fonction de Q' et ceci ne pourrait se faire que si l'on avait d'abord mesuré la qualité Q avec quelque fraction d'elle-même. Ainsi, rien n'empêcherait de mesurer la sensation de chaleur par le degré de température ; mais ce ne serait là qu'une convention, et la

psychophysique consiste précisément à repousser cette convention et à chercher comment la sensation de chaleur varie quand varie la température. Bref, il semble que deux sensations différentes ne puissent être dites égales que si quelque fond identique demeure après l'élimination de leur différence qualitative ; et, d'autre part, cette différence qualitative étant tout ce que nous sentons, on ne voit pas ce qui pourrait subsister une fois qu'on l'aurait éliminée.

L'originalité de Fechner est de n'avoir pas jugé cette difficulté insurmontable. Profitant de ce que la sensation varie par sauts brusques quand l'excitation croît d'une manière continue, il n'a pas hésité à désigner ces différences de sensation par le même nom : ce sont des différences *minima*, en effet, puisqu'elles correspondent chacune au plus petit accroissement perceptible de l'excitation extérieure. Dès lors, vous pouvez faire abstraction de la nuance ou qualité spécifique de ces différences successives ; un fond commun demeurera par où elles s'identifieront en quelque sorte ensemble : elles sont *minima* les unes et les autres. Voilà la définition cherchée de l'égalité. Celle de l'addition suivra naturellement. Car si l'on traite comme une quantité la différence aperçue par la conscience entre deux sensations qui se succèdent le long d'un accroissement continu d'excitation, si l'on appelle la première S et la seconde $S + \Delta S$, on devra considérer toute sensation S comme une somme, obtenue par l'addition des différences minima que l'on traverse avant de l'atteindre. Il ne restera plus alors qu'à utiliser cette double définition pour établir une relation entre les différences ΔS et ΔE d'abord, puis, par l'intermédiaire des différentielles, entre les deux variables. Il est vrai que les mathématiciens pourront protester ici contre le passage de la différence à la différentielle ; les psychologues se demanderont si la quantité ΔS , au lieu d'être constante, ne varierait pas comme la sensation S elle-même^[24] : enfin l'on discutera sur le sens véritable de la loi psychophysique, une fois établie. Mais par cela seul que l'on considère ΔS comme une quantité et S comme une somme, on admet le postulat fondamental de l'opération entière.

Or, c'est ce postulat qui nous paraît contestable, et même assez peu intelligible. Supposez, en effet, que j'éprouve une sensation S , et que, faisant croître l'excitation d'une manière continue, je m'aperçoive de cet accroissement au bout d'un certain temps. Me voilà averti de l'accroissement de la cause : mais quel rapport établir entre cet avertissement et une différence ? Sans doute l'avertissement consiste ici en ce que l'état primitif S a changé ; il est devenu S' ; mais pour que le passage de S à S' fût comparable à une différence arithmétique, il faudrait que j'eusse conscience, pour ainsi dire, d'un intervalle entre S et S' , et que ma sensibilité montât

de S à S' par l'addition de quelque chose. En donnant à ce passage un nom, en l'appelant ΔS , vous en faites une réalité d'abord, une quantité ensuite. Or, non seulement vous ne sauriez expliquer en quel sens ce passage est une quantité, mais vous vous apercevrez, en y réfléchissant, que ce n'est même pas une réalité ; il n'y a de réels que les états S et S' par lesquels on passe. Sans doute, si S et S' étaient des nombres, je pourrais affirmer la réalité de la différence S' — S, lors même que S' et S seraient seuls donnés : c'est que le nombre S' — S, qui est une certaine somme d'unités, représentera précisément alors les moments successifs de l'addition par laquelle on passe de S à S'. Mais si S et S' sont des états simples, en quoi consistera l'intervalle qui les sépare ? Et que sera donc le passage du premier état au second, sinon un acte de votre pensée, qui assimile arbitrairement, et pour le besoin de la cause, une succession de deux états à une différenciation de deux grandeurs ?

Ou vous vous en tenez à ce que la conscience vous donne, ou vous usez d'un mode de représentation conventionnel. Dans le premier cas, vous trouverez entre S et S' une différence analogue à celle des nuances de l'arc-en-ciel, et point du tout un intervalle de grandeur. Dans le second, vous pourrez introduire le symbole ΔS , si vous voulez, mais c'est par convention que vous parlerez de différence arithmétique, par convention aussi que vous assimilerez une sensation donnée à une somme. Le plus pénétrant des critiques de Fechner, M. Jules Tannery, a mis ce dernier point en pleine lumière : « On dira, par exemple, qu'une sensation de 50 degrés est exprimée par le nombre de sensations différentielles qui se succéderaient depuis l'absence de sensation jusqu'à la sensation de 50 degrés... Je ne vois pas qu'il y ait là autre chose qu'une définition, aussi légitime qu'arbitraire^[25]. »

Nous ne croyons pas, quoi qu'on en ait dit, que la méthode des graduations moyennes ait fait entrer la psychophysique dans une voie nouvelle. L'originalité de M. Delbœuf a été de choisir un cas particulier où la conscience parût donner raison à Fechner, et où le sens commun fût lui-même psychophysicien. Il s'est demandé si certaines sensations ne nous apparaissaient pas immédiatement comme égales, quoique différentes, et si l'on ne pourrait pas dresser par leur intermédiaire un tableau de sensations doubles, triples, quadruples les unes des autres. L'erreur de Fechner, disions-nous, était d'avoir cru à un intervalle entre deux sensations successives S et S', alors que de l'une à l'autre il y a simplement passage, et non pas différence au sens arithmétique du mot. Mais si les deux termes entre lesquels le passage s'effectue pouvaient être donnés simultanément, il y aurait cette fois contraste en outre du passage ; et quoique le contraste ne soit pas encore une différence

arithmétique, il y ressemble par un certain côté ; les deux termes que l'on compare sont en présence l'un de l'autre comme dans une soustraction de deux nombres. Supposez maintenant que ces sensations soient de même nature, et que constamment, dans notre expérience passée, nous ayons assisté à leur défilé, pour ainsi dire, pendant que l'excitation physique croissait d'une manière continue : il est infiniment probable que nous mettrons la cause dans l'effet, et que l'idée de contraste viendra se fondre dans celle de différence arithmétique. Comme, d'autre part, nous aurons remarqué que la sensation changeait brusquement tandis que le progrès de l'excitation était continu, nous évaluerons sans doute la distance entre deux sensations données par le nombre, grossièrement reconstitué, de ces sauts brusques, ou tout au moins des sensations intermédiaires qui nous servent le plus ordinairement de jalons. En résumé, le contraste nous apparaîtra comme une différence, l'excitation comme une quantité, le saut brusque comme un élément d'égalité, combinant ces trois facteurs ensemble, nous aboutirons à l'idée de différences quantitatives égales. Or, nulle part ces conditions ne sont aussi bien réalisées que lorsque des surfaces de même couleur, plus ou moins éclairées, se présentent à nous simultanément. Non seulement il y a ici contraste entre sensations analogues, mais ces sensations correspondent à une cause dont l'influence nous a toujours paru étroitement liée à sa distance ; et comme cette distance peut varier d'une manière continue, nous avons dû noter, dans notre expérience passée, une innombrable multitude de nuances de sensation se succédant le long d'un accroissement continu de la cause. Nous pourrions donc dire que le contraste d'une première teinte grise avec une seconde, par exemple, nous paraît à peu près égal au contraste de la seconde avec une troisième ; et si l'on définit deux sensations égales en disant que ce sont des sensations qu'un raisonnement plus ou moins confus interprète comme telles, on aboutira, en effet, à une loi comme celle que propose M. Delbœuf. Mais il ne faudra pas oublier que la conscience a passé par les mêmes intermédiaires que le psychophysicien, et que son jugement vaut ici ce que vaut la psychophysique : c'est une interprétation symbolique de la qualité en quantité, une évaluation plus ou moins grossière du nombre des sensations qui se pourraient intercaler entre deux sensations données. La différence n'est donc pas aussi considérable qu'on le croit entre la méthode des modifications minima et celle des graduations moyennes, entre la psycho-physique de Fechner et celle de M. Delbœuf. La première aboutit à une mesure conventionnelle de la sensation ; la seconde en appelle au sens commun dans les cas particuliers où il adopte une convention

analogue. Bref, toute psychophysique est condamnée par son origine même à tourner dans un cercle vicieux, car le postulat théorique sur lequel elle repose la condamne à une vérification expérimentale, et elle ne peut être vérifiée expérimentalement que si l'on admet d'abord son postulat. C'est qu'il n'y a pas de point de contact entre l'inétendu et l'étendu, entre la qualité et la quantité. On peut interpréter l'une par l'autre, ériger l'une en équivalent de l'autre ; mais, tôt ou tard, au commencement ou à la fin, il faudra reconnaître le caractère conventionnel de cette assimilation.

A vrai dire, la psychophysique n'a fait que formuler avec précision et pousser à ses conséquences extrêmes une conception familière au sens commun. Comme nous parlons plutôt que nous ne pensons, comme aussi les objets extérieurs, qui sont du domaine commun, ont plus d'importance pour nous que les états subjectifs par lesquels nous passons, nous avons tout intérêt à objectiver ces états en y introduisant, dans la plus large mesure possible, la représentation de leur cause extérieure. Et plus nos connaissances s'accroissent, plus nous apercevons l'extensif derrière l'intensif et la quantité derrière la qualité, plus aussi nous tendons à mettre le premier terme dans le second, et à traiter nos sensations comme des grandeurs. La physique, dont le rôle est précisément de soumettre au calcul la cause extérieure de nos états internes, se préoccupe le moins possible de ces états eux-mêmes : sans cesse, et de parti pris, elle les confond avec leur cause. Elle encourage donc et exagère même sur ce point l'illusion du sens commun. Le moment devait fatalement arriver où, familiarisée avec cette confusion de la qualité avec la quantité et de la sensation avec l'excitation, la science chercherait à mesurer l'une comme elle mesure l'autre : tel a été l'objet de la psychophysique. A cette tentative hardie Fechner était encouragé par ses adversaires eux-mêmes, par les philosophes qui parlent de grandeurs intensives tout en déclarant les états psychiques réfractaires à la mesure. Si l'on admet, en effet, qu'une sensation puisse être plus forte qu'une autre sensation, et que cette inégalité réside dans les sensations mêmes, indépendamment de toute association d'idées, de toute considération plus ou moins consciente de nombre et d'espace, il est naturel de chercher de combien la première sensation surpasse la seconde, et d'établir un rapport quantitatif entre leurs intensités. Et il ne sert à rien de répondre, comme font souvent les adversaires de la psychophysique, que toute mesure implique superposition, et qu'il n'y a pas lieu de chercher un rapport numérique entre des intensités, qui ne sont pas choses superposables. Car il faudra alors expliquer pourquoi une sensation est dite plus intense qu'une autre sensation, et comment on peut appeler plus grandes ou plus petites

des choses qui — on vient de le reconnaître — n'admettent point entre elles des relations de contenant à contenu. Que si, pour couper court à toute question de ce genre, on distingue deux espèces de quantité, l'une intensive, qui comporte seulement le plus et le moins, l'autre extensive, qui se prête à la mesure, on est bien près de donner raison à Fechner et aux psychophysiciens. Car, dès qu'une chose est reconnue susceptible de grandir et de diminuer, il semble naturel de chercher de combien elle diminue, de combien elle grandit. Et parce qu'une mesure de ce genre ne paraît pas directement possible, il ne s'ensuit pas que la science n'y puisse réussir par quelque procédé indirect, soit par une intégration d'éléments infiniment petits, comme le propose Fechner, soit par tout autre moyen détourné.

Ou bien donc la sensation est qualité pure, ou, si c'est une grandeur, on doit chercher à la mesurer.

Pour résumer ce qui précède, nous dirons que la notion d'intensité se présente sous un double aspect, selon qu'on étudie les états de conscience représentatifs d'une cause extérieure, ou ceux qui se suffisent à eux-mêmes. Dans le premier cas, la perception de l'intensité consiste dans une certaine évaluation de la grandeur de la cause par une certaine qualité de l'effet : c'est, comme diraient les Écossais, une perception acquise. Dans le second, nous appelons intensité la multiplicité plus ou moins considérable de faits psychiques simples que nous devinons au sein de l'état fondamental : ce n'est plus une perception acquise, mais une perception confuse. D'ailleurs ces deux sens du mot se pénètrent le plus souvent, parce que les faits plus simples qu'une émotion ou qu'un effort enveloppe sont généralement représentatifs, et que la plupart des états représentatifs, étant affectifs en même temps, embrassent eux-mêmes une multiplicité de faits psychiques élémentaires. L'idée d'intensité est donc située au point de jonction de deux courants, dont l'un nous apporte du dehors l'idée de grandeur extensive, et dont l'autre est allé chercher dans les profondeurs de la conscience, pour l'amener à la surface, l'image d'une multiplicité interne. Reste à savoir en quoi cette dernière image consiste, si elle se confond avec celle du nombre, ou si elle en diffère radicalement. Dans le chapitre qui va suivre, nous ne considérerons plus les états de conscience isolément les uns des autres, mais dans leur multiplicité concrète, en tant qu'ils se déroulent dans la pure durée. Et de même que nous nous sommes demandé ce que serait l'intensité d'une sensation représentative si nous n'y introduisions l'idée de sa cause, ainsi nous devons rechercher maintenant ce que devient la multiplicité de nos états internes, quelle forme affecte la durée, quand on fait abstraction de

l'espace où elle se développe. Cette seconde question est autrement importante que la première. Car si la confusion de la qualité avec la quantité se limitait à chacun des faits de conscience pris isolément, elle créerait des obscurités, comme nous venons de le voir, plutôt que des problèmes. Mais en envahissant la série de nos états psychologiques, en introduisant l'espace dans notre conception de la durée, elle corrompt, à leur source même, nos représentations du changement extérieur et du changement interne, du mouvement et de la liberté. De là les sophismes de l'école d'Élée, de là le problème du libre arbitre. Nous insisterons plutôt sur le second point ; mais au lieu de chercher à résoudre la question, nous montrerons l'illusion de ceux qui la posent.

Chapitre II

De la multiplicité des états de conscience^[26]

L'idée de durée

On définit généralement le nombre une collection d'unités ou, pour parler avec plus de précision, la synthèse de l'un et du multiple. Tout nombre est un, en effet, puisqu'on se le représente par une intuition simple de l'esprit et qu'on lui donne un nom ; mais cette unité est celle d'une somme ; elle embrasse une multiplicité de parties qu'on peut considérer isolément. Sans approfondir pour le moment ces notions d'unité et de multiplicité, demandons-nous si l'idée de nombre n'impliquerait pas la représentation de quelque autre chose encore.

Il ne suffit pas de dire que le nombre est une collection d'unités ; il faut ajouter que ces unités sont identiques entre elles, ou du moins qu'on les suppose identiques dès qu'on les compte. Sans doute on comptera les moutons d'un troupeau et l'on dira qu'il y en a cinquante, bien qu'ils se distinguent les uns des autres et que le berger les reconnaisse sans peine ; mais c'est que l'on convient alors de négliger leurs différences individuelles pour ne tenir compte que de leur fonction commune. Au contraire, dès qu'on fixe son attention sur les traits particuliers des objets ou des individus, on peut bien en faire l'énumération, mais non plus la somme. C'est à ces deux points de vue bien différents qu'on se place quand on compte les soldats d'un bataillon, et quand on en fait l'appel. Nous dirons donc que l'idée de nombre implique l'intuition simple d'une multiplicité de parties ou d'unités, absolument semblables les unes aux autres.

Et pourtant il faut bien qu'elles se distinguent par quelque endroit, puisqu'elles ne se confondent pas en une seule. Supposons tous les moutons du troupeau identiques entre eux ; ils diffèrent au moins par la place qu'ils occupent dans l'espace ; sinon, ils ne formeraient point un troupeau. Mais laissons de côté les cinquante moutons eux-mêmes pour n'en retenir que l'idée. Ou nous les

comprenons tous dans la même image, et il faut bien par conséquent que nous les juxtaposions dans un espace idéal ; ou nous répétons cinquante fois de suite l'image d'un seul d'entre eux, et il semble alors que la série prenne place dans la durée plutôt que dans l'espace. Il n'en est rien cependant. Car si je me figure tour à tour, et isolément, chacun des moutons du troupeau, je n'aurai jamais affaire qu'à un seul mouton. Pour que le nombre en aille croissant à mesure que j'avance, il faut bien que je retienne les images successives et que je les juxtapose à chacune des unités nouvelles dont j'évoque l'idée : or c'est dans l'espace qu'une pareille juxtaposition s'opère, et non dans la durée pure. On nous accordera d'ailleurs sans peine que toute opération par laquelle on compte des objets matériels implique la représentation simultanée de ces objets, et que, par là même, on les laisse dans l'espace. Mais cette intuition de l'espace accompagne-t-elle toute idée de nombre, même celle d'un nombre abstrait ?

Pour répondre à cette question, il suffira à chacun de passer en revue les diverses formes que l'idée de nombre a prises pour lui depuis son enfance. On verra que nous avons commencé par imaginer une rangée de boules, par exemple, puis que ces boules sont devenues des points, puis enfin que cette image elle-même s'est évanouie pour ne plus laisser derrière elle, disons-nous, que le nombre abstrait. Mais à ce moment aussi le nombre a cessé d'être imaginé et même d'être pensé ; nous n'avons conservé de lui que le signe, nécessaire au calcul, par lequel on est convenu de l'exprimer. Car on peut fort bien affirmer que 12 est la moitié de 24 sans penser ni le nombre 12 ni le nombre 24 : même, pour la rapidité des opérations, on a tout intérêt à n'en rien faire. Mais, dès qu'on désire se représenter le nombre, et non plus seulement des chiffres ou des mots, force est bien de revenir à une image étendue. Ce qui fait illusion sur ce point, c'est l'habitude contractée de compter dans le temps, semble-t-il, plutôt que dans l'espace. Pour imaginer le nombre cinquante, par exemple, on répétera tous les nombres à partir de l'unité ; et quand on sera arrivé au cinquantième, on croira bien avoir construit ce nombre dans la durée, et dans la durée seulement. Et il est incontestable qu'on aura compté ainsi des moments de la durée, plutôt que des points de l'espace ; mais la question est de savoir si ce n'est pas avec des points de l'espace qu'on aura compté les moments de la durée. Certes, il est possible d'apercevoir dans le temps, et dans le temps seulement, une succession pure et simple, mais non pas une addition, c'est-à-dire une succession qui aboutisse à une somme. Car si une somme s'obtient par la considération successive de différents termes, encore faut-il que chacun de ces termes demeure lorsqu'on passe

au suivant, et attende, pour ainsi dire, qu'on l'ajoute aux autres : comment attendrait-il, s'il n'était qu'un instant de la durée ? et où attendrait-il, si nous ne le localisons dans l'espace ? Involontairement, nous fixons en un point de l'espace chacun des moments que nous comptons, et c'est à cette condition seulement que les unités abstraites forment une somme. Sans doute il est possible, comme nous le montrerons plus loin, de concevoir les moments successifs du temps indépendamment de l'espace ; mais lorsqu'on ajoute à l'instant actuel ceux qui le précédaient, comme il arrive quand on additionne des unités, ce n'est pas sur ces instants eux-mêmes qu'on opère, puisqu'ils sont à jamais évanouis, mais bien sur la trace durable qu'ils nous paraissent avoir laissée dans l'espace en le traversant. Il est vrai que nous nous dispensons le plus souvent de recourir à cette image, et qu'après en avoir usé pour les deux ou trois premiers nombres, il nous suffit de savoir qu'elle servirait aussi bien à la représentation des autres, si nous en avons besoin. Mais toute idée claire du nombre implique une vision dans l'espace ; et l'étude directe des unités qui entrent dans la composition d'une multiplicité distincte va nous conduire, sur ce point, à la même conclusion que l'examen du nombre lui-même.

Tout nombre est une collection d'unités, avons-nous dit, et d'autre part tout nombre est une unité lui-même, en tant que synthèse des unités qui le composent. Mais le mot unité est-il pris dans les deux cas avec le même sens ? Quand nous affirmons que le nombre est un, nous entendons par là que nous nous le représentons dans sa totalité par une intuition simple et indivisible de l'esprit : cette unité renferme donc une multiplicité, puisque c'est l'unité d'un tout. Mais lorsque nous parlons des unités qui composent le nombre, ces dernières unités ne sont plus des sommes, pensons-nous, mais bien des unités pures et simples, irréductibles, et destinées à donner la série des nombres en se composant indéfiniment entre elles. Il semble donc qu'il y ait deux espèces d'unités, l'une définitive, qui formera un nombre en s'ajoutant à elle-même, l'autre provisoire, celle de ce nombre qui, multiple en lui-même, emprunte son unité à l'acte simple par lequel l'intelligence l'aperçoit. Et il est incontestable que, lorsque nous nous figurons les unités composantes du nombre, nous croyons penser à des indivisibles : cette croyance entre pour une forte part dans l'idée qu'on pourrait concevoir le nombre indépendamment de l'espace. Toutefois, en y regardant de plus près, on verra que toute unité est celle d'un acte simple de l'esprit, et que, cet acte consistant à unir, il faut bien que quelque multiplicité lui serve de matière. Sans doute, au moment où je pense chacune de ces unités isolément, je la considère comme indivisible, puisqu'il est entendu que je ne

pense qu'à elle. Mais dès que je la laisse de côté pour passer à la suivante, je l'objective, et par là même j'en fais une chose, c'est-à-dire une multiplicité. Il suffira, pour s'en convaincre, de remarquer que les unités avec lesquelles l'arithmétique forme des nombres sont des unités provisoires, susceptibles de se morceler indéfiniment, et que chacune d'elles constitue une somme de quantités fractionnaires, aussi petites et aussi nombreuses qu'on voudra l'imaginer. Comment diviserait-on l'unité, s'il s'agissait ici de cette unité définitive qui caractérise un acte simple de l'esprit ? Comment la fractionnerait-on tout en la déclarant une, si on ne la considèrerait implicitement comme un objet étendu, un dans l'intuition, multiple dans l'espace ? Vous ne tirerez jamais d'une idée par vous construite ce que vous n'y aurez point mis, et si l'unité avec laquelle vous composez votre nombre est l'unité d'un acte, et non d'un objet, aucun effort d'analyse n'en fera sortir autre chose, que l'unité pure ou simple. Sans doute, quand vous égalez le nombre 3 à la somme $1 + 1 + 1$, rien ne vous empêche de tenir pour indivisibles les unités qui le composent : mais c'est que vous n'utilisez point la multiplicité dont chacune de ces unités est grosse. Il est d'ailleurs probable que le nombre 3 se présente d'abord sous cette forme simple à notre esprit, parce que nous songerons plutôt à la manière dont nous l'avons obtenu qu'à l'usage que nous en pourrions faire. Mais nous ne tardons pas à nous apercevoir que, si toute multiplication implique la possibilité de traiter un nombre quelconque comme une unité provisoire qui s'ajoutera à elle-même, inversement les unités à leur tour sont de véritables nombres, aussi grands qu'on voudra, mais que l'on considère comme provisoirement indécomposables pour les composer entre eux. Or, par cela même que l'on admet la possibilité de diviser l'unité en autant de parties que l'on voudra, on la tient pour étendue.

Il ne faudrait pas se faire illusion, en effet, sur la discontinuité du nombre. On ne saurait contester que la formation ou construction d'un nombre implique la discontinuité. En d'autres termes, ainsi que nous le disions plus haut, chacune des unités avec lesquelles je forme le nombre trois paraît constituer un indivisible pendant que j'opère sur elle, et je passe sans transition de celle qui précède à celle qui suit. Que si maintenant je construis le même nombre avec des demis, des quarts, des unités quelconques, ces unités constitueront encore, en tant qu'elles serviront à former ce nombre, des éléments provisoirement indivisibles, et c'est toujours par saccades, par sauts brusques pour ainsi dire, que nous irons de l'une à l'autre. Et la raison en est que, pour obtenir un nombre, force est bien de fixer son attention, tour à tour, sur chacune des unités qui le composent. L'indivisibilité de l'acte par lequel on conçoit l'une

quelconque d'entre elles se traduit alors sous forme d'un point mathématique, qu'un intervalle vide d'espace sépare du point suivant. Mais, si une série de points mathématiques échelonnés dans l'espace vide exprime assez bien le processus par lequel nous formons l'idée de nombre, ces points mathématiques ont une tendance à se développer en lignes à mesure que notre attention se détache d'eux, comme s'ils cherchaient à se rejoindre les uns les autres. Et quand nous considérons le nombre à l'état d'achèvement, cette jonction est un fait accompli : les points sont devenus des lignes, les divisions se sont effacées, l'ensemble présente tous les caractères de la continuité. C'est pourquoi le nombre, composé selon une loi déterminée, est décomposable selon une loi quelconque. En un mot, il faut distinguer entre l'unité à laquelle on pense et l'unité qu'on érige en chose après y avoir pensé, comme aussi entre le nombre en voie de formation et le nombre une fois formé. L'imité est irréductible pendant qu'on la pense, et le nombre est discontinu pendant qu'on le construit : mais dès que l'on considère le nombre à l'état d'achèvement, on l'objective : et c'est précisément pourquoi il apparaît alors indéfiniment divisible. Remarquons, en effet, que nous appelons subjectif ce qui paraît entièrement et adéquatement connu, objectif ce qui est connu de telle manière qu'une multitude toujours croissante d'impressions nouvelles pourrait être substituée à l'idée que nous en avons actuellement. Ainsi un sentiment complexe contiendra un assez grand nombre d'éléments plus simples ; mais, tant que ces éléments ne se dégageront pas avec une netteté parfaite, on ne pourra pas dire qu'ils étaient entièrement réalisés, et, dès que la conscience en aura la perception distincte, l'état psychique qui résulte de leur synthèse aura par là même changé. Mais rien ne change à l'aspect total d'un corps, de quelque manière que la pensée le décompose, parce que ces diverses décompositions, ainsi qu'une infinité d'autres, sont déjà visibles dans l'image, quoique non réalisées : cette aperception actuelle, et non pas seulement virtuelle, de subdivisions dans l'indivisé est précisément ce que nous appelons objectivité. Dès lors, il devient aisé de faire la part exacte du subjectif et de l'objectif dans l'idée de nombre. Ce qui appartient en propre à l'esprit, c'est le processus indivisible par lequel il fixe son attention successivement sur les diverses parties d'un espace donné ; mais les parties ainsi isolées se conservent pour s'ajouter à d'autres, et une fois additionnées entre elles se prêtent à une décomposition quelconque : ce sont donc bien des parties d'espace, et l'espace est la matière avec laquelle l'esprit construit le nombre, le milieu où l'esprit le place.

A vrai dire, c'est l'arithmétique qui nous apprend à morceler

indéfiniment les unités dont le nombre est fait. Le sens commun est assez porté à construire le nombre avec des indivisibles. Et cela se conçoit sans peine, puisque la simplicité provisoire des unités composantes est précisément ce qui leur vient de l'esprit, et que celui-ci prête plus d'attention à ses actes qu'à la matière sur laquelle il agit. La science se borne à attirer notre regard sur cette matière : si nous ne localisons déjà le nombre dans l'espace, elle ne réussirait certes pas à nous l'y faire transporter. Il faut donc bien que, dès l'origine, nous nous soyons représenté le nombre par une juxtaposition dans l'espace. C'est la conclusion à laquelle nous avons abouti d'abord, en nous fondant sur ce que toute addition implique une multiplicité de parties, perçues simultanément.

Or, si l'on admet cette conception du nombre, on verra que toutes choses ne se comptent pas de la même manière, et qu'il y a deux espèces bien différentes de multiplicité. Quand nous parlons d'objets matériels, nous faisons allusion à la possibilité de les voir et de les toucher ; nous les localisons dans l'espace. Dès lors, aucun effort d'invention ou de représentation symbolique ne nous est nécessaire pour les compter ; nous n'avons qu'à les penser séparément d'abord, simultanément ensuite, dans le milieu même où ils se présentent à notre observation. Il n'en est plus de même si nous considérons des états purement affectifs de l'âme, ou même des représentations autres que celles de la vue et du toucher. Ici, les termes n'étant plus donnés dans l'espace, on ne pourra guère les compter, semble-t-il, *a priori*, que par quelque processus de figuration symbolique. Il est vrai que ce mode de représentation paraît tout indiqué lorsqu'il s'agit de sensations dont la cause est évidemment située dans l'espace. Ainsi, quand j'entends un bruit de pas dans la rue, je vois confusément la personne qui marche ; chacun des sons successifs se localise alors en un point de l'espace où le marcheur pourrait poser le pied ; je compte mes sensations dans l'espace même où leurs causes tangibles s'alignent. Peut-être quelques-uns comptent-ils d'une manière analogue les coups successifs d'une cloche lointaine ; leur imagination se figure la cloche qui va et qui vient ; cette représentation de nature spatiale leur suffit pour les deux premières unités ; les autres unités suivent naturellement. Mais la plupart des esprits ne procèdent pas ainsi : ils alignent les sons successifs dans un espace idéal, et s'imaginent compter alors les sons dans la pure durée. Il faut pourtant s'entendre sur ce point. Certes, les sons de la cloche m'arrivent successivement ; mais de deux choses l'une. Ou je retiens chacune de ces sensations successives pour l'organiser avec les autres et former un groupe qui me rappelle un air ou un rythme connu : alors je ne *compte* pas les sons, je me borne à recueillir l'impression pour

ainsi dire qualitative que leur nombre fait sur moi. Ou bien je me propose explicitement de les compter, et il faudra bien alors que je les dissocie, et que cette dissociation s'opère dans quelque milieu homogène où les sons, dépouillés de leurs qualités, vidés en quelque sorte, laissent des traces identiques de leur passage. Reste à savoir, il est vrai, si ce milieu est du temps ou de l'espace. Mais un moment du temps, nous le répétons, ne saurait se conserver pour s'ajouter à d'autres. Si les sons se dissocient, c'est qu'ils laissent entre eux des intervalles vides. Si on les compte, c'est que les intervalles demeurent entre les sons qui passent : comment ces intervalles demeureraient-ils, s'ils étaient durée pure, et non pas espace ? C'est donc bien dans l'espace que s'effectue l'opération. Elle devient d'ailleurs de plus en plus difficile à mesure que nous pénétrons plus avant dans les profondeurs de la conscience. Ici nous nous trouvons en présence d'une multiplicité confuse de sensations et de sentiments que l'analyse seule distingue. Leur nombre se confond avec le nombre même des moments qu'ils remplissent quand nous les comptons ; mais ces moments susceptibles de s'additionner entre eux sont encore des points de l'espace. D'où résulte enfin qu'il y a deux espèces de multiplicité : celle des objets matériels, qui forme un nombre immédiatement, et celle des faits de conscience, qui ne saurait prendre l'aspect d'un nombre sans l'intermédiaire de quelque représentation symbolique, où intervient nécessairement l'espace.

A vrai dire, chacun de nous établit une distinction entre ces deux espèces de multiplicité quand il parle de l'impénétrabilité de la matière. On érige parfois l'impénétrabilité en propriété fondamentale des corps, connue de la même manière et admise au même titre que la pesanteur ou la résistance par exemple. Cependant une propriété de ce genre, purement négative, ne saurait nous être révélée par les sens ; même, certaines expériences de mélange et de combinaison nous amèneraient à la révoquer en doute, si notre conviction n'était faite sur ce point. Imaginez qu'un corps pénètre un autre corps : vous supposerez aussitôt dans celui-ci des vides où les particules du premier viendront se loger ; ces particules à leur tour ne pourront se pénétrer que si l'une d'elles se divise pour remplir les interstices de l'autre ; et notre pensée continuera cette opération indéfiniment plutôt que de se représenter deux corps à la même place. Or, si l'impénétrabilité était réellement une qualité de la matière, connue par les sens, on ne voit pas pourquoi nous éprouverions plus de difficulté à concevoir deux corps se fondant l'un dans l'autre qu'une surface sans résistance ou un fluide impondérable. De fait, ce n'est pas une nécessité d'ordre physique, c'est une nécessité logique qui s'attache à la proposition suivante :

deux corps ne sauraient occuper en même temps le même lieu. L'affirmation contraire renferme une absurdité qu'aucune expérience concevable ne réussirait à dissiper : bref, elle implique contradiction. Mais cela ne revient-il pas à reconnaître que l'idée même du nombre deux, ou plus généralement d'un nombre quelconque, renferme celle d'une juxtaposition dans l'espace ? Si l'impénétrabilité passe le plus souvent pour une qualité de la matière, c'est parce que l'on considère l'idée du nombre comme indépendante de l'idée d'espace. On croit alors ajouter quelque chose à la représentation de deux ou plusieurs objets en disant qu'ils ne sauraient occuper le même lieu : comme si la représentation du nombre deux, même abstrait, n'était pas déjà, comme nous l'avons montré, celle de deux positions différentes dans l'espace ! Poser l'impénétrabilité de la matière, c'est donc simplement reconnaître la solidarité des notions de nombre et d'espace, c'est énoncer une propriété du nombre, plutôt que de la matière. — Pourtant on compte des sentiments, des sensations, des idées, toutes choses qui se pénètrent les unes les autres et qui, chacune de son côté, occupent l'âme tout entière ? — Oui, sans doute, mais précisément parce qu'elles se pénètrent, on ne les compte qu'à la condition de les représenter par des unités homogènes, occupant des places distinctes dans l'espace, des unités qui ne se pénètrent plus par conséquent. L'impénétrabilité fait donc son apparition en même temps que le nombre ; et lorsqu'on attribue cette qualité à la matière pour la distinguer de tout ce qui n'est point elle, on se borne à énoncer sous une autre forme la distinction que nous établissions plus haut entre les choses étendues, qui se peuvent traduire immédiatement en nombre, et les faits de conscience, qui impliquent d'abord une représentation symbolique dans l'espace.

Il convient de s'arrêter sur ce dernier point. Si, pour compter les faits de conscience, nous devons les représenter symboliquement dans l'espace, n'est-il pas vraisemblable que cette représentation symbolique modifiera les conditions normales de la perception interne ? Rappelons-nous ce que nous disions un peu plus haut de l'intensité de certains états psychiques. La sensation représentative, envisagée en elle-même, est qualité pure ; mais vue à travers l'étendue, cette qualité devient quantité en un certain sens ; on l'appelle intensité. Ainsi la projection que nous faisons de nos états psychiques dans l'espace pour en former une multiplicité distincte doit influencer sur ces états eux-mêmes, et leur donner dans la conscience réfléchie une forme nouvelle, que l'aperception immédiate ne leur attribuait pas. Or remarquons que, lorsque nous parlons du temps, nous pensons le plus souvent à un milieu

homogène où nos faits de conscience s'alignent, se juxtaposent comme dans l'espace, et réussissent à former une multiplicité distincte. Le temps ainsi compris ne serait-il pas à la multiplicité de nos états psychiques ce que l'intensité est à certains d'entre eux, un signe, un symbole, absolument distinct de la vraie durée ? Nous allons donc demander à la conscience de s'isoler du monde extérieur, et, par un vigoureux effort d'abstraction, de redevenir elle-même. Nous lui poserons alors cette question : la multiplicité de nos états de conscience a-t-elle la moindre analogie avec la multiplicité des unités d'un nombre ? La vraie durée a-t-elle le moindre rapport avec l'espace ? Certes, notre analyse de l'idée de nombre devrait nous faire douter de cette analogie, pour ne pas dire davantage. Car si le temps, tel que se le représente la conscience réfléchie, est un milieu où nos états de conscience se succèdent distinctement de manière à pouvoir se compter, et si, d'autre part, notre conception du nombre aboutit à éparpiller dans l'espace tout ce qui se compte directement, il est à présumer que le temps, entendu au sens d'un milieu où l'on distingue et où l'on compte, n'est que de l'espace. Ce qui confirmerait d'abord cette opinion, c'est qu'on emprunte nécessairement à l'espace, les images par lesquelles on décrit le sentiment que la conscience réfléchie a du temps et même de la succession : il faut donc que la pure durée soit autre chose. Mais ces questions, que nous sommes amenés à nous poser par l'analyse même de la notion de multiplicité distincte, nous ne pourrions les élucider que par une étude directe des idées d'espace et de temps, dans les rapports qu'elles soutiennent entre elles.

On aurait tort d'attribuer une trop grande importance à la question de la réalité absolue de l'espace : autant vaudrait peut-être se demander si l'espace est ou n'est pas dans l'espace. En somme, nos sens perçoivent les qualités des corps, et l'espace avec elles : la grosse difficulté paraît avoir été de démêler si l'étendue est un aspect de ces qualités physiques — une qualité de la qualité — ou si ces qualités sont inétendues par essence, l'espace venant s'y ajouter, mais se suffisant à lui-même, et subsistant sans elles. Dans la première hypothèse, l'espace se réduirait à une abstraction, ou pour mieux dire à un extrait ; il exprimerait ce que certaines sensations, dites représentatives, ont de commun entre elles. Dans la seconde, ce serait une réalité aussi solide que ces sensations mêmes, quoique d'un autre ordre. On doit à Kant la formule précise de cette dernière conception : la théorie qu'il développe dans l'*Esthétique transcendante* consiste à doter l'espace d'une existence indépendante de son contenu, à déclarer isolable en droit ce que chacun de nous sépare en fait, et à ne pas voir dans l'étendue une abstraction comme les autres. En ce sens, la

conception kantienne de l'espace diffère moins qu'on ne se l'imagine de la croyance populaire. Bien loin d'ébranler notre foi à la réalité de l'espace, Kant en a déterminé le sens précis et en a même apporté la justification.

Il ne semble pas, d'ailleurs, que la solution donnée par Kant ait été sérieusement contestée depuis ce philosophe ; même, elle s'est imposée — parfois à leur insu — à la plupart de ceux qui ont de nouveau abordé le problème, nativistes ou empiristes. Les psychologues sont d'accord pour attribuer une origine kantienne à l'explication nativiste de Jean Muller ; mais l'hypothèse des signes locaux de Lotze, la théorie de Bain, et l'explication plus compréhensive proposée par Wundt paraîtront, au premier abord, tout à fait indépendantes de l'*Esthétique transcendante*. Les auteurs de ces théories semblent, en effet, avoir laissé de côté le problème de la nature de l'espace pour rechercher seulement par quel processus nos sensations viennent y prendre place et se juxtaposer, pour ainsi dire, les unes aux autres : mais, par là même, ils considèrent les sensations comme inextensives, et établissent, à la manière de Kant, une distinction radicale entre la matière de la représentation et sa forme. Ce qui ressort des idées de Lotze, de Bain et de la conciliation que Wundt paraît en avoir tentée, c'est que les sensations par lesquelles nous arrivons à former la notion d'espace sont inétendues elles-mêmes et simplement qualitatives : l'étendue résulterait de leur synthèse, comme l'eau de la combinaison de deux gaz. Les explications empiristiques ou génétiques ont donc bien repris le problème de l'espace au point précis où Kant l'avait laissé : Kant a détaché l'espace de son contenu ; les empiristes cherchent comment ce contenu, isolé de l'espace par notre pensée, arriverait à y reprendre place. Il est vrai qu'ils paraissent avoir méconnu ensuite l'activité de l'intelligence, et qu'ils inclinent visiblement à engendrer la forme extensive de notre représentation par une espèce d'alliance des sensations entre elles : l'espace, sans être extrait des sensations, résulterait de leur coexistence. Mais comment expliquer une pareille genèse sans une intervention active de l'esprit ? L'extensif diffère par hypothèse de l'inextensif ; et à supposer que l'extension ne soit qu'un rapport entre des termes inextensifs, encore faut-il que ce rapport soit établi par un esprit capable d'associer ainsi plusieurs termes. En vain on alléguera l'exemple des combinaisons chimiques, où le tout paraît revêtir, de lui-même, une forme et des qualités qui n'appartenaient à aucun des atomes élémentaires. Cette forme, ces qualités naissent précisément de ce que nous embrassons la multiplicité des atomes dans une aperception unique : supprimez l'esprit qui opère cette synthèse, et vous anéantirez aussitôt les qualités, c'est-à-dire

l'aspect sous lequel se présente à notre conscience la synthèse des parties élémentaires. Ainsi, des sensations inextensives resteront ce qu'elles sont, sensations inextensives, si rien ne s'y ajoute. Pour que l'espace naisse de leur coexistence, il faut un acte de l'esprit qui les embrasse toutes à la fois et les juxtapose ; cet acte *sui generis* ressemble assez à ce que Kant appelait une forme *a priori* de la sensibilité.

Que si maintenant on cherchait à caractériser cet acte, on verrait qu'il consiste essentiellement dans l'intuition ou plutôt dans la conception d'un milieu vide homogène. Car il n'y a guère d'autre définition possible de l'espace : c'est ce qui nous permet de distinguer l'une de l'autre plusieurs sensations identiques et simultanées : c'est donc un principe de différenciation autre que celui de la différenciation qualitative, et, par suite, une réalité sans qualité. Dira-t-on, avec les partisans de la théorie des signes locaux, que des sensations simultanées ne sont jamais identiques, et que, par suite de la diversité des éléments organiques qu'ils influencent, il n'y a pas deux points d'une surface homogène qui produisent sur la vue ou sur le toucher la même impression ? Nous l'accorderons sans peine, car si ces deux points nous affectaient de la même manière, il n'y aurait aucune raison pour placer l'un d'eux à droite plutôt qu'à gauche. Mais précisément parce que nous interprétons ensuite cette différence de qualité dans le sens d'une différence de situation, il faut bien que nous ayons l'idée claire d'un milieu homogène, c'est-à-dire d'une simultanéité de termes qui, identiques en qualité, se distinguent néanmoins les uns des autres. Plus on insistera sur la différence des impressions faites sur notre rétine par deux points d'une surface homogène, plus seulement on fera de place à l'activité de l'esprit, qui aperçoit sous forme d'homogénéité étendue ce qui lui est donné comme hétérogénéité qualitative. Nous estimons d'ailleurs que si la représentation d'un espace homogène est due à un effort de l'intelligence, inversement il doit y avoir dans les qualités mêmes qui différencient deux sensations une raison en vertu de laquelle elles occupent dans l'espace telle ou telle place déterminée. Il faudrait donc distinguer entre la perception de l'étendue et la conception de l'espace : elles sont sans doute impliquées l'une dans l'autre, mais, plus on s'élèvera dans la série des êtres intelligents, plus se dégagera avec netteté l'idée indépendante d'un espace homogène. En ce sens, il est douteux que l'animal perçoive le monde extérieur absolument comme nous, et surtout qu'il s'en représente tout à fait comme nous l'extériorité. Les naturalistes ont signalé, comme un fait digne de remarque, l'étonnante facilité avec laquelle beaucoup de vertébrés et même quelques insectes arrivent à se diriger dans l'espace. On a vu des

animaux revenir presque en ligne droite à leur ancienne demeure, parcourant, sur une longueur qui peut atteindre plusieurs centaines de kilomètres, un chemin qu'ils ne connaissaient pas encore. On a essayé d'expliquer ce sentiment de la direction par la vue ou l'odorat, et plus récemment par une perception des courants magnétiques, qui permettrait à l'animal de s'orienter comme une boussole. Cela revient à dire que l'espace n'est pas aussi homogène pour l'animal que pour nous, et que les déterminations de l'espace, ou directions, ne revêtent point pour lui une forme purement géométrique. Chacune d'elles lui apparaîtrait avec sa nuance, avec sa qualité propre. On comprendra la possibilité d'une perception de ce genre, si l'on songe que nous distinguons nous-mêmes notre droite de notre gauche par un sentiment naturel, et que ces deux déterminations de notre propre étendue, nous présentent bien alors une différence de qualité ; c'est même pourquoi nous échouons à les définir. A vrai dire, les différences qualitatives sont partout dans la nature ; et l'on ne voit pas pourquoi deux directions concrètes ne seraient point aussi marquées dans l'aperception immédiate que deux couleurs. Mais la conception d'un milieu vide homogène est chose autrement extraordinaire, et paraît exiger une espèce de réaction contre cette hétérogénéité qui constitue le fond même de notre expérience. Il ne faudrait donc pas dire seulement que certains animaux ont un sens spécial de la direction, mais encore et surtout que nous avons la faculté spéciale de percevoir ou de concevoir un espace sans qualité. Cette faculté n'est point celle d'abstraire : même, si l'on remarque que l'abstraction suppose des distinctions nettement tranchées et une espèce d'extériorité des concepts ou de leurs symboles les uns par rapport aux autres, on trouvera que la faculté d'abstraire implique déjà l'intuition d'un milieu homogène. Ce qu'il faut dire, c'est que nous connaissons deux réalités d'ordre différent, l'une hétérogène, celle des qualités sensibles, l'autre homogène, qui est l'espace. Cette dernière, nettement conçue par l'intelligence humaine, nous met à même d'opérer des distinctions tranchées, de compter, d'abstraire, et peut-être aussi de parler.

Or, si l'espace doit se définir l'homogène, il semble qu'inversement tout milieu homogène et indéfini sera espace. Car l'homogénéité consistant ici dans l'absence de toute qualité, on ne voit pas comment deux formes de l'homogène se distingueraient l'une de l'autre. Néanmoins on s'accorde à envisager le temps comme un milieu indéfini, différent de l'espace, mais homogène comme lui : l'homogène revêtirait ainsi une double forme, selon qu'une coexistence ou une succession le remplit. Il est vrai que lorsqu'on fait du temps un milieu homogène où les états de

conscience paraissent se dérouler, on se le donne par là même tout d'un coup, ce qui revient à dire qu'on le soustrait à la durée. Cette simple réflexion devrait nous avertir que nous retombons alors inconsciemment sur l'espace. D'autre part, on conçoit que les choses matérielles, extérieures les unes aux autres et extérieures à nous, empruntent ce double caractère à l'homogénéité d'un milieu qui établisse des intervalles entre elles et en fixe les contours : mais les faits de conscience, même successifs, se pénètrent, et dans le plus simple d'entre eux peut se réfléchir l'âme entière. Il y aurait donc lieu de se demander si le temps, conçu sous la forme d'un milieu homogène, ne serait pas un concept bâtard, dû à l'intrusion de l'idée d'espace dans le domaine de la conscience pure. De toute manière, on ne saurait admettre définitivement deux formes de l'homogène, temps et espace, sans rechercher d'abord si l'une d'elles ne serait pas réductible à l'autre. Or l'extériorité est le caractère propre des choses qui occupent de l'espace, tandis que les faits de conscience ne sont point essentiellement extérieurs les uns aux autres, et ne le deviennent que par un déroulement dans le temps, considéré comme un milieu homogène. Si donc l'une de ces deux prétendues formes de l'homogène, temps et espace, dérive de l'autre, on peut affirmer *a priori* que l'idée d'espace est la donnée fondamentale. Mais, abusés par la simplicité apparente de l'idée de temps, les philosophes qui ont essayé d'une réduction de ces deux idées ont cru pouvoir construire la représentation de l'espace avec celle de la durée. En montrant le vice de cette théorie, nous ferons voir comment le temps, conçu sous la forme d'un milieu indéfini et homogène, n'est que le fantôme de l'espace obsédant la conscience réfléchie.

L'école anglaise s'efforce en effet de ramener les rapports d'étendue à des rapports plus ou moins complexes de succession dans la durée. Quand, les yeux fermés, nous promenons la main le long d'une surface, le frottement de nos doigts contre cette surface et surtout le jeu varié de nos articulations nous procurent une série de sensations, qui ne se distinguent que par leurs qualités, et qui présentent un certain ordre dans le temps. D'autre part, l'expérience nous avertit que cette série est réversible, que nous pourrions, par un effort de nature différente (ou, comme nous dirons plus tard, *en sens opposé*) nous procurer à nouveau, dans un ordre inverse, les mêmes sensations : les rapports de situation dans l'espace se définiraient alors, si l'on peut parler ainsi, des rapports réversibles de succession dans la durée. Mais une pareille définition renferme un cercle vicieux, ou tout au moins une idée bien superficielle de la durée. Il y a en effet, comme nous le montrerons en détail un peu plus loin, deux conceptions possibles de la durée, l'une pure de tout

mélange, l'autre où intervient subrepticement l'idée d'espace. La durée toute pure est la forme que prend la succession de nos états de conscience quand notre moi se laisse vivre, quand il s'abstient d'établir une séparation entre l'état présent et les états antérieurs. Il n'a pas besoin, pour cela, de s'absorber tout entier dans la sensation ou l'idée qui passe, car alors, au contraire, il cesserait de durer. Il n'a pas besoin non plus d'oublier les états antérieurs : il suffit qu'en se rappelant ces états il ne les juxtapose pas à l'état actuel comme un point à un autre point, mais les organise avec lui, comme il arrive quand nous nous rappelons, fondues pour ainsi dire ensemble, les notes d'une mélodie. Ne pourrait-on pas dire que, si ces notes se succèdent, nous les apercevons néanmoins les unes dans les autres, et que leur ensemble est comparable à un être vivant, dont les parties, quoique distinctes, se pénètrent par l'effet même de leur solidarité ? La preuve en est que si nous rompons la mesure en insistant plus que de raison sur une note de la mélodie, ce n'est pas sa longueur exagérée, en tant que longueur, qui nous avertira de notre faute, mais le changement qualitatif apporté par là à l'ensemble de la phrase musicale. On peut donc concevoir la succession sans la distinction, et comme une pénétration mutuelle, une solidarité, une organisation intime d'éléments, dont chacun, représentatif du tout, ne s'en distingue et ne s'en isole que pour une pensée capable d'abstraire. Telle est sans aucun doute la représentation que se ferait de la durée un être à la fois identique et changeant, qui n'aurait aucune idée de l'espace. Mais familiarisés avec cette dernière idée, obsédés même par elle, nous l'introduisons à notre insu dans notre représentation de la succession pure ; nous juxtaposons nos états de conscience de manière à les apercevoir simultanément, non plus l'un dans l'autre, mais l'un à côté de l'autre ; bref, nous projetons le temps dans l'espace, nous exprimons la durée en étendue, et la succession prend pour nous la forme d'une ligne continue ou d'une chaîne, dont les parties se touchent sans se pénétrer. Remarquons que cette dernière image implique la perception, non plus successive, mais simultanée, de l'*avant* et de l'*après*, et qu'il y aurait contradiction à supposer une succession, qui ne fût que succession, et qui tînt néanmoins dans un seul et même instant. Or, quand on parle d'un *ordre* de succession dans la durée, et de la réversibilité de cet ordre, la succession dont il s'agit est-elle la succession pure, telle que nous la définissons plus haut et sans mélange d'étendue, ou la succession se développant en espace, de telle manière qu'on en puisse embrasser à la fois plusieurs termes séparés et juxtaposés ? La réponse n'est pas douteuse : on ne saurait établir un *ordre* entre des termes sans les distinguer d'abord, sans comparer ensuite les

places qu'ils occupent ; on les aperçoit donc multiples, simultanés et distincts ; en un mot, on les juxtapose, et si l'on établit un ordre dans le successif, c'est que la succession devient simultanéité et se projette dans l'espace. Bref, lorsque le déplacement de mon doigt le long d'une surface ou d'une ligne me procurera une série de sensations de qualités diverses, il arrivera de deux choses l'une : ou je me figurerai ces sensations dans la durée seulement, mais elles se succéderont alors de telle manière que je ne puisse, à un moment donné, me représenter plusieurs d'entre elles comme simultanées et pourtant distinctes ; — ou bien je discernerais un ordre de succession, mais c'est qu'alors j'ai la faculté, non seulement de percevoir une succession de termes, mais encore de les aligner ensemble après les avoir distingués ; en un mot, j'ai déjà l'idée d'espace. L'idée d'une série réversible dans la durée, ou même simplement d'un certain *ordre* de succession dans le temps, implique donc elle-même la représentation de l'espace, et ne saurait être employée à le définir.

Pour mettre cette argumentation sous une forme plus rigoureuse, imaginons une ligne droite, indéfinie, et sur cette ligne un point matériel A qui se déplace. Si ce point prenait conscience de lui-même, il se sentirait changer, puisqu'il se meut : il apercevrait une succession ; mais cette succession revêtirait-elle pour lui la forme d'une ligne ? Oui, sans doute, à condition qu'il pût s'élever en quelque sorte au-dessus de la ligne qu'il parcourt et en apercevoir simultanément plusieurs points juxtaposés : mais par là même il formerait l'idée d'espace, et c'est dans l'espace qu'il verrait se dérouler les changements qu'il subit, non dans la pure durée. Nous touchons ici du doigt l'erreur de ceux qui considèrent la pure durée comme chose analogue à l'espace, mais de nature plus simple. Ils se plaisent à juxtaposer les états psychologiques, à en former une chaîne ou une ligne, et ne s'imaginent point faire intervenir dans cette opération l'idée d'espace proprement dite, l'idée d'espace dans sa totalité, parce que l'espace est un milieu à trois dimensions. Mais qui ne voit que, pour apercevoir une ligne sous forme de ligne, il faut se placer en dehors d'elle, se rendre compte du vide qui l'entoure, et penser par conséquent un espace à trois dimensions ? Si notre point conscient A n'a pas encore l'idée d'espace — et c'est bien dans cette hypothèse que nous devons nous placer — la succession des états par lesquels il passe ne saurait revêtir pour lui la forme d'une ligne ; mais ses sensations s'ajouteront dynamiquement les unes aux autres, et s'organiseront entre elles comme font les notes successives d'une mélodie par laquelle nous nous laissons bercer. Bref, la pure durée pourrait bien n'être qu'une succession de changements qualitatifs qui se fondent, qui se

pénètrent, sans contours précis, sans aucune tendance à s'extérioriser les uns par rapport aux autres, sans aucune parenté avec le nombre : ce serait l'hétérogénéité pure. Mais nous n'insisterons pas, pour le moment, sur ce point : qu'il nous suffise d'avoir montré que, dès l'instant où l'on attribue la moindre homogénéité à la durée, on introduit subrepticement l'espace.

Il est vrai que nous comptons les moments successifs de la durée, et que, par ses rapports avec le nombre, le temps nous apparaît d'abord comme une grandeur mesurable, tout à fait analogue à l'espace. Mais il y a ici une importante distinction à faire. Je dis par exemple qu'une minute vient de s'écouler, et j'entends par là qu'un pendule, battant la seconde, a exécuté soixante oscillations. Si je me représente ces soixante oscillations tout d'un coup et par une seule aperception de l'esprit, j'exclus par hypothèse l'idée d'une succession : je pense, non à soixante battements qui se succèdent, mais à soixante points d'une ligne fixe, dont chacun symbolise, pour ainsi dire, une oscillation du pendule. — Si, d'autre part, je veux me représenter ces soixante oscillations successivement, mais sans rien changer à leur mode de production dans l'espace, je devrai penser à chaque oscillation en excluant le souvenir de la précédente, car l'espace n'en a conservé aucune trace : mais par là même je me condamnerai à demeurer sans cesse dans le présent ; je renoncerai à penser une succession ou une durée. Que si enfin je conserve, joint à l'image de l'oscillation présente, le souvenir de l'oscillation qui la précédait, il arrivera de deux choses l'une : ou je juxtaposerai les deux images, et nous retombons alors sur notre première hypothèse ; ou je les apercevrai l'une dans l'autre, se pénétrant et s'organisant entre elles comme les notes d'une mélodie, de manière à former ce que nous appellerons une multiplicité indistincte ou qualitative, sans aucune ressemblance avec le nombre : j'obtiendrai ainsi l'image de la durée pure, mais aussi je me serai entièrement dégagé de l'idée d'un milieu homogène ou d'une quantité mesurable. En interrogeant soigneusement la conscience, on reconnaîtra qu'elle procède ainsi toutes les fois qu'elle s'abstient de représenter la durée symboliquement. Quand les oscillations régulières du balancier nous invitent au sommeil, est-ce le dernier son entendu, le dernier mouvement perçu qui produit cet effet ? Non, sans doute, car on ne comprendrait pas pourquoi le premier n'eût point agi de même. Est-ce, juxtaposé au dernier son ou au dernier mouvement, le souvenir de ceux qui précèdent ? Mais ce même souvenir, se juxtaposant plus tard à un son ou à un mouvement unique, demeurera inefficace. Il faut donc admettre que les sons se composaient entre eux, et agissaient, non pas par leur quantité en tant que quantité,

mais par la qualité que leur quantité présentait, c'est-à-dire par l'organisation rythmique de leur ensemble. Comprendrait-on autrement l'effet d'une excitation faible et continue ? Si la sensation restait identique à elle-même, elle demeurerait indéfiniment faible, indéfiniment supportable. Mais la vérité est que chaque surcroît d'excitation s'organise avec les excitations précédentes, et que l'ensemble nous fait l'effet d'une phrase musicale qui serait toujours sur le point de finir et sans cesse se modifierait dans sa totalité par l'addition de quelque note nouvelle. Si nous affirmons que c'est toujours la même sensation, c'est que nous songeons, non à la sensation même, mais à sa cause objective, située dans l'espace. Nous la déployons alors dans l'espace à son tour, et au lieu d'un organisme qui se développe, au lieu de modifications qui se pénètrent les unes les autres, nous apercevons une même sensation s'étendant en longueur, pour ainsi dire, et se juxtaposant indéfiniment à elle-même. La vraie durée, celle que la conscience perçoit, devrait donc être rangée parmi les grandeurs dites intensives, si toutefois les intensités pouvaient s'appeler des grandeurs ; à vrai dire, ce n'est pas une quantité, et dès qu'on essaie de la mesurer, on lui substitue inconsciemment de l'espace.

Mais nous éprouvons une incroyable difficulté à nous représenter la durée dans sa pureté originelle ; et cela tient, sans doute, à ce que nous ne durons pas seuls : les choses extérieures, semble-t-il, durent comme nous, et le temps, envisagé de ce dernier point de vue, a tout l'air d'un milieu homogène. Non seulement les moments de cette durée paraissent extérieurs les uns aux autres, comme le seraient des corps dans l'espace, mais le mouvement perçu par nos sens est le signe en quelque sorte palpable d'une durée homogène et mesurable. Bien plus, le temps entre dans les formules de la mécanique, dans les calculs de l'astronome et même du physicien, sous forme de quantité. On mesure la vitesse d'un mouvement, ce qui implique que le temps lui aussi, est une grandeur. L'analyse même que nous venons de tenter demande à être complétée, car si la durée proprement dite ne se mesure pas, qu'est-ce donc que les oscillations du pendule mesurent ? A la rigueur, on admettra que la durée interne, perçue par la conscience, se confonde avec l'emboîtement des faits de conscience les uns dans les autres, avec l'enrichissement graduel du moi ; mais le temps que l'astronome introduit dans ses formules, le temps que nos horloges divisent en parcelles égales, ce temps-là, dira-t-on, est autre chose ; ; c'est une grandeur mesurable, et par conséquent homogène. — Il n'en est rien cependant, et un examen attentif dissipera cette dernière illusion.

Quand je suis des yeux, sur le cadran d'une horloge, le

mouvement de l'aiguille qui correspond aux oscillations du pendule, je ne mesure pas de la durée, comme on paraît le croire ; je me borne à compter des simultanités, ce qui est bien différent. En dehors de moi, dans l'espace, il n'y a jamais qu'une position unique de l'aiguille et du pendule, car des positions passées il ne reste rien. Au dedans de moi, un processus d'organisation ou de pénétration mutuelle des faits de conscience se poursuit, qui constitue la durée vraie. C'est parce que je dure de cette manière que je me représente ce que j'appelle les oscillations passées du pendule, en même temps que je perçois l'oscillation actuelle. Or, supprimons pour un instant le moi qui pense ces oscillations du pendule, une seule position même de ce pendule, point de durée par conséquent. Supprimons, d'autre part, le pendule et ses oscillations ; il n'y aura plus que la durée hétérogène du moi, sans moments extérieurs les uns aux autres, sans rapport avec le nombre. Ainsi, dans notre moi, il y a succession sans extériorité réciproque ; en dehors du moi, extériorité réciproque sans succession : extériorité réciproque, puisque l'oscillation présente est radicalement distincte de l'oscillation antérieure qui n'est plus ; mais absence de succession, puisque la succession existe seulement pour un spectateur conscient qui se remémore le passé et juxtapose les deux oscillations ou leurs symboles dans un espace auxiliaire. — Or, entre cette succession sans extériorité et cette extériorité sans succession une espèce d'échange se produit, assez analogue à ce que les physiiciens appellent un phénomène d'endosmose. Comme les phases successives de notre vie consciente, qui se pénètrent cependant les unes les autres, correspondent chacune à une oscillation du pendule qui lui est simultanée, comme d'autre part ces oscillations sont nettement distinctes, puisque l'une n'est plus quand l'autre se produit, nous contractons l'habitude d'établir la même distinction entre les moments successifs de notre vie consciente : les oscillations du balancier la décomposent, pour ainsi dire, en parties extérieures les unes aux autres. De là l'idée erronée d'une durée interne homogène, analogue à l'espace, dont les moments identiques se suivraient sans se pénétrer. Mais, d'autre part, les oscillations pendulaires, qui ne sont distinctes que parce que l'une s'est évanouie quand l'autre paraît, bénéficient en quelque sorte de l'influence qu'elles ont ainsi exercée sur notre vie consciente. Grâce au souvenir que notre conscience a organisé de leur ensemble, elles se conservent, puis elles s'alignent : bref, nous créons pour elles une quatrième dimension de l'espace, que nous appelons le temps homogène, et qui permet au mouvement pendulaire, quoique se produisant sur place, de se juxtaposer indéfiniment à lui-même. — Que si maintenant nous essayons, dans ce processus très

complexe, de faire la part exacte du réel et de l'imaginaire, voici ce que nous trouvons. Il y a un espace réel, sans durée, mais où des phénomènes apparaissent et disparaissent simultanément avec nos états de conscience. Il y a une durée réelle, dont les moments hétérogènes se pénètrent, mais dont chaque moment peut être rapproché d'un état du monde extérieur qui en est contemporain, et se séparer des autres moments par l'effet de ce rapprochement même. De la comparaison de ces deux réalités naît une représentation symbolique de la durée, tirée de l'espace. La durée prend ainsi la forme illusoire d'un milieu homogène, et le trait d'union entre ces deux termes, espace et durée, est la simultanéité, qu'on pourrait définir l'intersection du temps avec l'espace.

En soumettant à la même analyse le concept de mouvement, symbole vivant d'une durée en apparence homogène, nous serons amenés à opérer une dissociation du même genre. On dit le plus souvent qu'un mouvement a lieu *dans* l'espace, et quand on déclare le mouvement homogène et divisible, c'est à l'espace parcouru que l'on pense, comme si on pouvait le confondre avec le mouvement lui-même. Or, en y réfléchissant davantage, on verra que les positions successives du mobile occupent bien en effet de l'espace, mais que l'opération par laquelle il passe d'une position à l'autre, opération qui occupe de la durée et qui n'a de réalité que pour un spectateur conscient, échappe à l'espace. Nous n'avons point affaire ici à une *chose*, mais à un *progrès* : le mouvement, en tant que passage d'un point à un autre, est une synthèse mentale, un processus psychique et par suite inépuisable. Il n'y a dans l'espace que des parties d'espace, et en quelque point de l'espace que l'on considère le mobile, on n'obtiendra qu'une position. Si la conscience perçoit autre chose que des positions, c'est qu'elle se remémore les positions successives et en fait la synthèse. Mais comment opère-t-elle une synthèse de ce genre ? Ce ne peut être par un nouveau déploiement de ces mêmes positions dans un milieu homogène, car une nouvelle synthèse deviendrait nécessaire pour relier les positions entre elles, et ainsi de suite indéfiniment. Force est donc bien d'admettre qu'il y a ici une synthèse pour ainsi dire qualitative, une organisation graduelle de nos sensations successives les unes avec les autres, une unité analogue à celle d'une phrase mélodique. Telle est précisément l'idée que nous nous faisons du mouvement quand nous pensons à lui seul, quand nous extrayons de ce mouvement, en quelque sorte, la mobilité. Il suffira, pour s'en convaincre, de penser à ce qu'on éprouve en apercevant tout à coup une étoile filante, dans ce mouvement d'une extrême rapidité, la dissociation s'opère d'elle-même entre l'espace parcouru, qui nous apparaît sous forme d'une ligne de feu, et la sensation

absolument indivisible de mouvement ou de mobilité. Un geste rapide qu'on accomplit les yeux fermés se présentera à la conscience sous forme de sensation purement qualitative, tant qu'on n'aura pas songé à l'espace parcouru. Bref, il y a deux éléments à distinguer dans le mouvement, l'espace parcouru et l'acte par lequel on le parcourt, les positions successives et la synthèse de ces positions. Le premier de ces éléments est une quantité homogène ; le second n'a de réalité que dans notre conscience ; c'est, comme on voudra, une qualité ou une intensité. Mais ici encore un phénomène d'endosmose se produit, un mélange entre la sensation purement intensive de mobilité et la représentation extensive d'espace parcouru. D'une part, en effet, nous attribuons au mouvement la divisibilité même de l'espace qu'il parcourt, oubliant qu'on peut bien diviser une chose, mais non pas un acte — et d'autre part nous nous habituons à projeter cet acte lui-même dans l'espace, à l'appliquer le long de la ligne que le mobile parcourt, à le solidifier, en un mot : comme si cette localisation d'un *progrès* dans l'espace ne revenait pas à affirmer que, même en dehors de la conscience, le passé coexiste avec le présent ! — De cette confusion entre le mouvement et l'espace parcouru par le mobile sont nés, à notre avis, les sophismes de l'école d'Élée ; car l'intervalle qui sépare deux points est divisible infiniment, et si le mouvement était composé de parties comme celles de l'intervalle lui-même, jamais l'intervalle ne serait franchi. Mais la vérité est que chacun des pas d'Achille est un acte simple, indivisible, et qu'après un nombre donné de ces actes, Achille aura dépassé la tortue. L'illusion des Éléates vient de ce qu'ils identifient cette série d'actes indivisibles et *sui generis* avec l'espace homogène qui les sous-tend. Comme cet espace peut être divisé et recomposé selon une loi quelconque, ils se croient autorisés à reconstituer le mouvement total d'Achille, non plus avec des pas d'Achille, mais avec des pas de tortue : à Achille poursuivant la tortue ils substituent en réalité deux tortues réglées l'une sur l'autre, deux tortues qui se condamnent à faire le même genre de pas ou d'actes simultanés, de manière à ne s'atteindre jamais. Pourquoi Achille dépasse-t-il la tortue ? Parce que chacun des pas d'Achille et chacun des pas de la tortue sont des indivisibles en tant que mouvements, et des grandeurs différentes en tant qu'espace : de sorte que l'addition ne tardera pas à donner, pour l'espace parcouru par Achille, une longueur supérieure à la somme de l'espace parcouru par la tortue et de l'avance qu'elle avait sur lui. C'est de quoi Zénon ne tient nul compte quand il recompose le mouvement d'Achille selon la même loi que le mouvement de la tortue, oubliant que l'espace seul se prête à un mode de décomposition et de

recomposition arbitraire, et confondant ainsi espace et mouvement. — Nous ne croyons donc pas nécessaire d'admettre, même après la fine et profonde analyse d'un penseur de notre temps^[27], que la rencontre des deux mobiles implique un écart entre le mouvement réel et le mouvement imaginé, entre l'espace en soi et l'espace indéfiniment divisible, entre le temps concret et le temps abstrait. Pourquoi recourir à une hypothèse métaphysique, si ingénieuse soit-elle, sur la nature de l'espace, du temps et du mouvement, alors que l'intuition immédiate nous montre le mouvement dans la durée, et la durée en dehors de l'espace ? Point n'est besoin de supposer une limite à la divisibilité de l'espace concret ; on peut le laisser infiniment divisible, pourvu qu'on établisse une distinction entre les positions simultanées des deux mobiles, lesquelles sont en effet dans l'espace, et leurs mouvements, qui ne sauraient occuper d'espace, étant durée plutôt qu'étendue, qualité et non pas quantité. Mesurer la vitesse d'un mouvement, comme nous allons voir, c'est simplement constater une simultanéité ; introduire cette vitesse dans les calculs, c'est user d'un moyen commode pour prévoir une simultanéité. Aussi la mathématique reste-t-elle dans son rôle tant qu'elle s'occupe de déterminer les positions simultanées d'Achille et de la tortue à un moment donné, ou lorsqu'elle admet *a priori* la rencontre des deux mobiles en un point X, rencontre qui est elle-même une simultanéité. Mais elle dépasse ce rôle quand elle prétend reconstituer ce qui a lieu dans l'intervalle de deux simultanéités ; ou du moins, elle est fatalement amenée, même alors, à considérer des simultanéités encore, des simultanéités nouvelles, dont le nombre indéfiniment croissant devrait l'avertir qu'on ne fait pas du mouvement avec des immobilités, ni du temps avec de l'espace. Bref, de même que dans la durée il n'y a d'homogène que ce qui ne dure pas, c'est-à-dire l'espace, où s'alignent les simultanéités, ainsi l'élément homogène du mouvement est ce qui lui appartient le moins, l'espace parcouru, c'est-à-dire l'immobilité.

Or, précisément pour cette raison, la science n'opère sur le temps et le mouvement qu'à la condition d'en éliminer d'abord l'élément essentiel et qualitatif — du temps la durée, et du mouvement la mobilité. C'est de quoi l'on se convaincrait sans peine en examinant le rôle des considérations de temps, de mouvement et de vitesse en astronomie et en mécanique.

Les traités de mécanique ont soin d'annoncer qu'ils ne définiront pas la durée elle-même, mais l'égalité de deux durées : « Deux intervalles de temps sont égaux, disent-ils, lorsque deux corps identiques, placés dans des circonstances identiques au commencement de chacun de ces intervalles, et soumis aux mêmes

actions et influences de toute espèce, auront parcouru le même espace à la fin de ces intervalles. » En d'autres termes, nous noterons l'instant précis où le mouvement commence, c'est-à-dire la simultanéité d'un changement extérieur avec un de nos états psychiques ; nous noterons le moment où le mouvement finit, c'est-à-dire une simultanéité encore ; enfin nous mesurerons l'espace parcouru, la seule chose qui soit en effet mesurable. Il n'est donc pas question ici de durée, mais seulement d'espace et de simultanéités. Annoncer qu'un phénomène se produira au bout d'un temps t , c'est dire que la conscience notera d'ici là un nombre t de simultanéités d'un certain genre. Et il ne faudrait pas que les termes « d'ici là » nous fissent illusion, car l'intervalle de durée n'existe que pour nous, et à cause de la pénétration mutuelle de nos états de conscience. En dehors de nous, on ne trouverait que de l'espace, et par conséquent des simultanéités, dont on ne peut même pas dire qu'elles soient objectivement successives, puisque toute succession se pense par la comparaison du présent au passé. — Ce qui prouve bien que l'intervalle de durée lui-même ne compte pas au point de vue de la science, c'est que, si tous les mouvements de l'univers se produisaient deux ou trois fois plus vite, il n'y aurait rien à modifier ni à nos formules, ni aux nombres que nous y faisons entrer. La conscience aurait une impression indéfinissable et en quelque sorte qualitative de ce changement, mais il n'y paraîtrait pas en dehors d'elle, puisque le même nombre de simultanéités se produirait encore dans l'espace. Nous verrons plus loin que lorsque l'astronome prédit une éclipse, par exemple, il se livre précisément à une opération de ce genre : il réduit infiniment les intervalles de durée, lesquels ne comptent pas pour la science, et aperçoit ainsi dans un temps très court — quelques secondes tout au plus — une succession de simultanéités qui occupera plusieurs siècles pour la conscience concrète, obligée d'en vivre les intervalles.

On aboutira à la même conclusion en analysant directement la notion de vitesse. La mécanique obtient cette notion par l'intermédiaire d'une série d'idées dont on retrouvera sans peine la filiation. Elle construit d'abord l'idée de mouvement uniforme en se représentant d'une part la trajectoire AB d'un certain mobile, et d'autre part un phénomène physique qui se répète indéfiniment dans des conditions identiques, par exemple la chute d'une pierre tombant toujours de la même hauteur au même endroit. Si l'on note sur la trajectoire AB les points M, N, P, ..., atteints par le mobile à chacun des moments où la pierre touche le sol, et que les intervalles AM, MN, NP, ..., soient reconnus égaux entre eux, on dira que le mouvement est uniforme : et l'on appellera vitesse du mobile l'un quelconque de ces intervalles, pourvu que l'on convienne d'adopter

pour unité de durée le phénomène physique que l'on a choisi comme terme de comparaison. On définit donc la vitesse d'un mouvement uniforme sans faire appel à d'autres notions que celles d'espace et de simultanéité. — Reste le mouvement varié, celui dont les éléments AM, MN, NP, ont été reconnus inégaux entre eux. Pour définir la vitesse du mobile A au point M, il suffira d'imaginer un nombre indéfini de mobiles A_1, A_2, A_3 , tous animés de mouvements uniformes, et dont les vitesses v_1, v_2, v_3 , disposées en ordre croissant par exemple, correspondent à toutes les grandeurs possibles. Considérons alors, sur la trajectoire du mobile A, deux points M' et M" situés de part et d'autre du point M, mais très rapprochés de lui. En même temps que ce mobile atteint les points M', M, M", les autres mobiles parviennent sur leurs trajectoires respectives à des points M'_1 M_1 M''_1, M'_2 M_2 M''_2, ... » etc. ; et il existe nécessairement deux mobiles A_h et A_p tels qu'on ait d'une part $M' M = M'_h M_h$ et d'autre part $MM'' = M_p M''_p$. On conviendra alors de dire que la vitesse du mobile A au point M est comprise entre v_h et v_p . Mais rien n'empêche de supposer les points M' et M" plus rapprochés encore du point M, et l'on conçoit qu'il faille alors remplacer v_h et v_p par deux nouvelles vitesses v_j et v_n , l'une supérieure à v_h , l'autre inférieure à v_p . Et à mesure que l'on fera décroître les deux intervalles M'M et MM', à mesure aussi diminuera la différence entre les deux vitesses des mouvements uniformes correspondants. Or, les deux intervalles pouvant décroître jusqu'à zéro, il existe évidemment entre v_j et v_n une certaine vitesse v_m telle que la différence entre cette vitesse et $v_h, v_j, \dots$, d'une part, $v_p, v_n, \dots$, de l'autre, puisse devenir plus petit que toute quantité donnée. C'est cette limite commune v_m qu'on appellera vitesse du mobile A au point M. — Or, dans cette analyse du mouvement varié, comme dans celle du mouvement uniforme, il n'est question que d'espaces une fois parcourus, et de positions simultanées une fois atteintes. Nous étions donc fondés à dire que si la mécanique ne retient du temps que la simultanéité, elle ne retient du mouvement lui-même que l'immobilité.

On eût prévu ce résultat en remarquant que la mécanique opère nécessairement sur des équations, et qu'une équation algébrique exprime toujours un fait accompli. Or il est de l'essence même de la durée et du mouvement, tels qu'ils apparaissent à notre conscience, d'être sans cesse en voie de formation : aussi l'algèbre pourra-t-elle traduire les résultats acquis en un certain moment de la durée et les positions prises par un certain mobile dans l'espace, mais non pas la durée et le mouvement eux-mêmes. En vain on augmentera le nombre des simultanités et des positions que l'on considère, par l'hypothèse d'intervalles très petits ; en vain même, pour marquer la

possibilité d'accroître indéfiniment le nombre de ces intervalles de durée, on remplacera la notion de différence par celle de différentielle : c'est toujours à une extrémité de l'intervalle que la mathématique se place, si petit qu'elle le conçoive. Quant à l'intervalle lui-même, quant à la durée et au mouvement, en un mot, ils restent nécessairement en dehors de l'équation. C'est que la durée et le mouvement sont des synthèses mentales, et non pas des choses ; c'est que, si le mobile occupe tour à tour les points d'une ligne, le mouvement n'a rien de commun avec cette ligne même ; c'est enfin que, si les positions occupées par le mobile varient avec les différents moments de la durée, s'il crée même des moments distincts par cela seul qu'il occupe des positions différentes, la durée proprement dite n'a pas de moments identiques ni extérieurs les uns aux autres, étant essentiellement hétérogène à elle-même, indistincte, et sans analogie avec le nombre.

Il résulte de cette analyse que l'espace seul est homogène, que les choses situées dans l'espace constituent une multiplicité distincte, et que toute multiplicité distincte s'obtient par un déroulement dans l'espace. Il en résulte également qu'il n'y a dans l'espace ni durée ni même succession, au sens où la conscience prend ces mots : chacun des états dits successifs du monde extérieur existe seul, et leur multiplicité n'a de réalité que pour une conscience capable de les conserver d'abord, de les juxtaposer ensuite en les extériorisant les uns par rapport aux autres. Si elle les conserve, c'est parce que ces divers états du monde extérieur donnent lieu à dès faits de conscience qui se pénètrent, s'organisent insensiblement ensemble, et lient le passé au présent par l'effet de cette solidarité même. Si elle les extériorise les uns par rapport aux autres, c'est parce que, songeant ensuite à leur distinction radicale (l'un ayant cessé d'être quand l'autre paraît), elle les aperçoit sous forme de multiplicité distincte ; ce qui revient à les aligner ensemble dans l'espace où chacun d'eux existait séparément. L'espace employé à cet Usage est précisément ce qu'on appelle le temps homogène.

Mais une autre conclusion se dégage de cette analyse : c'est que la multiplicité des états de conscience, envisagée dans sa pureté originelle, ne présente aucune ressemblance avec la multiplicité distincte qui forme un nombre. Il y aurait là, disions-nous, une multiplicité qualitative. Bref, il faudrait admettre deux espèces de multiplicité, deux sens possibles du mot distinguer, deux conceptions, l'une qualitative et l'autre quantitative, de la différence entre le *même* et l'*autre*. Tantôt cette multiplicité, cette distinction, cette hétérogénéité ne contiennent le nombre qu'en puissance, comme dirait Aristote ; c'est que la conscience opère une

discrimination qualitative sans aucune arrière-pensée de compter les qualités ou même d'en faire *plusieurs* ; il y a bien alors multiplicité sans quantité. Tantôt, au contraire, il s'agit d'une multiplicité de termes qui se comptent ou que l'on conçoit comme pouvant se compter ; mais on pense alors à la possibilité de les extérioriser les uns par rapport aux autres ; on les développe dans l'espace. Malheureusement, nous sommes si habitués à éclaircir l'un par l'autre ces deux sens du même mot, à les apercevoir même l'un dans l'autre, que nous éprouvons une incroyable difficulté à les distinguer, ou tout au moins à exprimer cette distinction par le langage. Ainsi, nous disions que plusieurs états de conscience s'organisent entre eux, se pénètrent, s'enrichissent de plus en plus, et pourraient donner ainsi, à un moi ignorant de l'espace, le sentiment de la durée pure ; mais déjà, pour employer le mot « plusieurs », nous avons isolé ces états les uns des autres, nous les avons extériorisés les uns par rapport aux autres, nous les avons juxtaposés, en un mot ; et nous trahissions ainsi, par l'expression même à laquelle nous étions obligés de recourir, l'habitude profondément enracinée de développer le temps dans l'espace. C'est à l'image de ce développement une fois effectué que nous empruntons nécessairement les termes destinés à rendre l'état d'une âme qui ne l'aurait point effectué encore : ces termes sont donc entachés d'un vice originel, et la représentation d'une multiplicité sans rapport avec le nombre ou l'espace, quoique claire pour une pensée qui rentre en elle-même et s'abstrait, ne saurait se traduire dans la langue du sens commun. Et pourtant nous ne pouvons former l'idée même de multiplicité distincte sans considérer parallèlement ce que nous avons appelé une multiplicité qualitative. Quand nous comptons explicitement des unités en les alignant dans l'espace, n'est-il pas vrai qu'à côté de cette addition dont les termes identiques se dessinent sur un fond homogène, il se poursuit, dans les profondeurs de l'âme, une organisation de ces unités les unes avec les autres, processus tout dynamique, assez analogue à la représentation purement qualitative qu'une enclume sensible aurait du nombre croissant des coups de marteau ? En ce sens, on pourrait presque dire que les nombres d'un usage journalier ont chacun leur équivalent émotionnel. Les marchands le savent bien, et au lieu d'indiquer le prix d'un objet par un nombre rond de francs, ils marqueront le chiffre immédiatement inférieur, quittes à intercaler ensuite un nombre suffisant de centimes. Bref, le processus par lequel nous comptons des unités et en formons une multiplicité distincte présente un double aspect : d'un côté nous les supposons identiques, ce qui ne se peut concevoir qu'à la condition que ces unités s'alignent dans un milieu homogène ; mais d'autre part la

troisième unité, par exemple, en s'ajoutant aux deux autres, modifie la nature, l'aspect, et comme le rythme de l'ensemble : sans cette pénétration mutuelle et ce progrès en quelque sorte qualitatif, il n'y aurait pas d'addition possible. — C'est donc grâce à la qualité de la quantité que nous formons l'idée d'une quantité sans qualité.

Il devient dès lors évident qu'en dehors de toute représentation symbolique le temps ne prendra jamais pour notre conscience l'aspect d'un milieu homogène, où les termes d'une succession s'extériorisent les uns par rapport aux autres. Mais nous arrivons naturellement à cette représentation symbolique par ce seul fait que, dans une série de termes identiques, chaque terme prend pour notre conscience un double aspect : l'un toujours identique à lui-même, puisque nous songeons à l'identité de l'objet extérieur, l'autre spécifique, parce que l'addition de ce terme provoque une nouvelle organisation de l'ensemble. De là la possibilité de déployer dans l'espace, sous forme de multiplicité numérique, ce que nous avons appelé une multiplicité qualitative, et de considérer l'une comme l'équivalent de l'autre. Or, nulle part ce double processus ne s'accomplit aussi facilement que dans la perception du phénomène extérieur, inconnaissable en soi, qui prend pour nous la forme du mouvement. Ici nous avons bien une série de termes identiques entre eux, puisque c'est toujours le même mobile ; mais d'autre part la synthèse opérée par notre conscience entre la position actuelle et ce que notre mémoire appelle les positions antérieures fait que ces images se pénètrent, se complètent et se continuent en quelque sorte les unes les autres. C'est donc par l'intermédiaire du mouvement surtout que la durée prend la forme d'un milieu homogène, et que le temps se projette dans l'espace. Mais, à défaut du mouvement, toute répétition d'un phénomène extérieur bien déterminé eût suggéré à la conscience le même mode de représentation. Ainsi, quand nous entendons une série de coups de marteau, les sons forment une mélodie indivisible en tant que sensations pures, et donnent encore lieu à ce que nous avons appelé un progrès dynamique : mais sachant que la même cause objective agit, nous découpons ce progrès en phases que nous considérons alors comme identiques ; et cette multiplicité de termes identiques ne pouvant plus se concevoir que par déploiement dans l'espace, nous aboutissons encore nécessairement à l'idée d'un temps homogène, image symbolique de la durée réelle. En un mot, notre moi touche au monde extérieur par sa surface ; nos sensations successives, bien que se fondant les unes dans les autres, retiennent quelque chose de l'extériorité réciproque qui en caractérise objectivement les causes ; et c'est pourquoi notre vie psychologique superficielle se déroule dans un milieu homogène

sans que ce mode de représentation nous coûte un grand effort. Mais le caractère symbolique de cette représentation devient de plus en plus frappant à mesure que nous pénétrons davantage dans les profondeurs de la conscience : le moi intérieur, celui qui sent et se passionne, celui qui délibère et se décide, est une force dont les états et modifications se pénètrent intimement, et subissent une altération profonde dès qu'on les sépare les uns des autres pour les dérouler dans l'espace. Mais comme ce moi plus profond ne fait qu'une seule et même personne avec le moi superficiel, ils paraissent nécessairement durer de la même manière. Et comme la représentation constante d'un phénomène objectif identique qui se répète découpe notre vie psychique superficielle en parties extérieures les unes aux autres, les moments ainsi déterminés déterminent à leur tour des segments distincts dans le progrès dynamique et indivisé de nos états de conscience plus personnels. Ainsi se répercute, ainsi se propage jusque dans les profondeurs de la conscience cette extériorité réciproque que leur juxtaposition dans l'espace homogène assure aux objets matériels : petit à petit, nos sensations se détachent les unes des autres comme les causes externes qui leur donnèrent naissance, et les sentiments ou idées comme les sensations dont ils sont contemporains. — Ce qui prouve bien que notre conception ordinaire de la durée tient à une invasion graduelle de l'espace dans le domaine de la conscience pure, c'est que, pour enlever au moi la faculté de percevoir un temps homogène, il suffit d'en détacher cette couche plus superficielle de faits psychiques qu'il utilise comme régulateurs. Le rêve nous place précisément dans ces conditions ; car le sommeil, en ralentissant le jeu des fonctions organiques, modifie surtout la surface de communication entre le moi et les choses extérieures. Nous ne mesurons plus alors la durée, mais nous la sentons ; de quantité elle revient à l'état de qualité ; l'appréciation mathématique du temps écoulé ne se fait plus ; mais elle cède la place à un instinct confus, capable, comme tous les instincts, de commettre des méprises grossières et parfois aussi de procéder avec une extraordinaire sûreté. Même à l'état de veille, l'expérience journalière devrait nous apprendre à faire la différence entre la durée-qualité, celle que la conscience atteint immédiatement, celle que l'animal perçoit probablement, et le temps pour ainsi dire matérialisé, le temps devenu quantité par un développement dans l'espace. Au moment où j'écris ces lignes, l'heure sonne à une horloge voisine ; mais mon oreille distraite ne s'en aperçoit que lorsque plusieurs coups se sont déjà fait entendre ; je ne les ai donc pas comptés. Et néanmoins, il me suffit d'un effort d'attention rétrospective pour faire la somme des quatre coups déjà sonnés, et

les ajouter à ceux que j'entends. Si, rentrant en moi-même, je m'interroge alors soigneusement sur ce qui vient de se passer, je m'aperçois que les quatre premiers sons avaient frappé mon oreille et même ému ma conscience, mais que les sensations produites par chacun d'eux, au lieu de se juxtaposer, s'étaient fondues les unes dans les autres de manière à douer l'ensemble d'un aspect propre, de manière à en faire une espèce de phrase musicale. Pour évaluer rétrospectivement le nombre des coups sonnés, j'ai essayé de reconstituer cette phrase par la pensée ; mon imagination a frappé un coup, puis deux, puis trois, et tant qu'elle n'est pas arrivée au nombre exact quatre, la sensibilité, consultée, a répondu que l'effet total différerait qualitativement. Elle avait donc constaté à sa manière la succession des quatre coups frappés, mais tout autrement que par une addition, et sans faire intervenir l'image d'une juxtaposition de termes distincts. Bref, le nombre des coups frappés a été perçu comme qualité, et non comme quantité ; la durée se présente ainsi à la conscience immédiate, et elle conserve cette forme tant qu'elle ne cède pas la place à une représentation symbolique, tirée de l'étendue. — Distinguons donc, pour conclure, deux formes de la multiplicité, deux appréciations bien différentes de la durée, deux aspects de la vie consciente. Au-dessous de la durée homogène, symbole extensif de la durée vraie, une psychologie attentive démêle une durée dont les moments hétérogènes se pénètrent ; au-dessous de la multiplicité numérique des états conscients, une multiplicité qualitative ; au-dessous du moi aux états bien définis, un moi où succession implique fusion et organisation. Mais nous nous contentons le plus souvent du premier, c'est-à-dire de l'ombre du moi projetée dans l'espace homogène. La conscience, tourmentée d'un insatiable désir de distinguer, substitue le symbole à la réalité, ou n'aperçoit la réalité qu'à travers le symbole. Comme le moi ainsi réfracté, et par là même subdivisé, se prête infiniment mieux aux exigences de la vie sociale en général et du langage en particulier, elle le préfère, et perd peu à peu de vue le moi fondamental.

Pour retrouver ce moi fondamental, tel qu'une conscience inaltérée l'apercevrait, un effort vigoureux d'analyse est nécessaire, par lequel on isolera les faits psychologiques internes et vivants de leur image d'abord réfractée, ensuite solidifiée dans l'espace homogène. En d'autres termes, nos perceptions, sensations, émotions et idées se présentent sous un double aspect : l'un net, précis, mais impersonnel ; l'autre confus, infiniment mobile, et inexprimable, parce que le langage ne saurait le saisir sans en fixer la mobilité, ni l'adapter à sa forme banale sans le faire tomber dans le domaine commun. Si nous aboutissons à distinguer deux formes

de la multiplicité, deux formes de la durée, il est évident que chacun des faits de conscience, pris à part, devra revêtir un aspect différent selon qu'on le considère au sein d'une multiplicité distincte ou d'une multiplicité confuse, dans le temps-qualité où il se produit, ou dans le temps-quantité où il se projette.

Quand je me promène pour la première fois, par exemple, dans une ville où je séjournerai, les choses qui m'entourent produisent en même temps sur moi une impression qui est destinée à durer, et une impression qui se modifiera sans cesse. Tous les jours j'aperçois les mêmes maisons, et comme je sais que ce sont les mêmes objets, je les désigne constamment par le même nom, et je m'imagine aussi qu'elles m'apparaissent toujours de la même manière. Pourtant, si je me reporte, au bout d'un assez long temps, à l'impression que j'éprouvai pendant les premières années, je m'étonne du changement singulier, inexplicable et surtout inexprimable, qui s'est accompli en elle. Il semble que ces objets, continuellement perçus par moi et se peignant sans cesse dans mon esprit, aient fini par m'emprunter quelque chose de mon existence consciente ; comme moi ils ont vécu, et comme moi vieilli. Ce n'est pas là illusion pure ; car si l'impression d'aujourd'hui était absolument identique à celle d'hier, quelle différence y aurait-il entre percevoir et reconnaître, entre apprendre et se souvenir ? Pourtant cette différence échappe à l'attention de la plupart ; on ne s'en apercevra guère qu'à la condition d'en être averti, et de s'interroger alors scrupuleusement soi-même. La raison en est que notre vie extérieure et pour ainsi dire sociale a plus d'importance pratique pour nous que notre existence intérieure et individuelle. Nous tendons instinctivement à solidifier nos impressions, pour les exprimer par le langage. De là vient que nous confondons le sentiment même, qui est dans un perpétuel devenir, avec son objet extérieur permanent, et surtout avec le mot qui exprime cet objet. De même que la durée fuyante de notre moi se fixe par sa projection dans l'espace homogène, ainsi nos impressions sans cesse changeantes, s'enroulant autour de l'objet extérieur qui en est cause, en adoptent les contours précis et l'immobilité.

Nos sensations simples, considérées à l'état naturel, offriraient moins de consistance encore. Telle saveur, tel parfum m'ont plu quand j'étais enfant, et me répugnent aujourd'hui. Pourtant je donne encore le même nom à la sensation éprouvée, et je parle comme si, le parfum et la saveur étant demeurés identiques, mes goûts seuls avaient changé. Je solidifie donc encore cette sensation ; et lorsque sa mobilité acquiert une telle évidence qu'il me devient impossible de la méconnaître, j'extrais cette mobilité pour lui donner un nom à part et la solidifier à son tour sous forme de *goût*. Mais en réalité il

n'y a ni sensations identiques, ni goûts multiples ; car sensations et goûts m'apparaissent comme des *choses* dès que je les isole et que je les nomme, et il n'y a guère dans l'âme humaine que des *progrès*. Ce qu'il faut dire, c'est que toute sensation se modifie en se répétant, et que si elle ne me paraît pas changer du jour au lendemain, c'est parce que je l'aperçois maintenant à travers l'objet qui en est cause, à travers le mot qui la traduit. Cette influence du langage sur la sensation est plus profonde qu'on ne le pense généralement. Non seulement le langage nous fait croire à l'invariabilité de nos sensations, mais il nous trompera parfois sur le caractère de la sensation éprouvée. Ainsi, quand je mange d'un mets réputé exquis, le nom qu'il porte, gros de l'approbation qu'on lui donne, s'interpose entre ma sensation et ma conscience ; je pourrai croire que la saveur me plaît, alors qu'un léger effort d'attention me prouverait le contraire. Bref, le mot aux contours bien arrêtés, le mot brutal, qui emmagasine ce qu'il y a de stable, de commun et par conséquent d'impersonnel dans les impressions de l'humanité, écrase ou tout au moins recouvre les impressions délicates et fugitives de notre conscience individuelle. Pour lutter à armes égales, celles-ci devraient s'exprimer par des mots précis ; mais ces mots, à peine formés, se retourneraient contre la sensation qui leur donna naissance, et inventés pour témoigner que la sensation est instable, ils lui imposeraient leur propre stabilité.

Nulle part cet écrasement de la conscience immédiate n'est aussi frappant que dans les phénomènes de sentiment. Un amour violent, une mélancolie profonde envahissent notre âme : ce sont mille éléments divers qui se fondent, qui se pénètrent, sans contours précis, sans la moindre tendance à s'extérioriser les uns par rapport aux autres ; leur originalité est à ce prix. Déjà ils se déforment quand nous démêlons dans leur masse confuse une multiplicité numérique : que sera-ce quand nous les déploierons, isolés les uns des autres, dans ce milieu homogène qu'on appellera maintenant, comme on voudra, temps ou espace ?

Tout à l'heure chacun d'eux empruntait une indéfinissable coloration au milieu où il était placé : le voici décoloré, et tout prêt à recevoir un nom. Le sentiment lui-même est un être qui vit, qui se développe, qui change par conséquent sans cesse ; sinon, on ne comprendrait pas qu'il nous acheminât peu à peu à une résolution : notre résolution serait immédiatement prise. Mais il vit parce que la durée où il se développe est une durée dont les moments se pénètrent : en séparant ces moments les uns des autres, en déroulant le temps dans l'espace, nous avons fait perdre à ce sentiment son animation et sa couleur. Nous voici donc en présence de l'ombre de nous-mêmes : nous croyons avoir analysé notre

sentiment, nous lui avons substitué en réalité une juxtaposition d'états inertes, traduisibles en mots, et qui constituent chacun l'élément commun, le résidu par conséquent impersonnel, des impressions ressenties dans un cas donné par la société entière. Et c'est pourquoi nous raisonnons sur ces états et leur appliquons notre logique simple : les ayant érigés en genres par cela seul que nous les isolions les uns des autres, nous les avons préparés pour servir à une déduction future. Que si maintenant quelque romancier hardi, déchirant la toile habilement tissée de notre moi conventionnel, nous montre sous cette logique apparente une absurdité fondamentale, sous cette juxtaposition d'états simples une pénétration infinie de mille impressions diverses qui ont déjà cessé d'être au moment où on les nomme, nous le louons de nous avoir mieux connus que nous ne nous connaissions nous-mêmes. Il n'en est rien cependant, et par cela même qu'il déroule notre sentiment dans un temps homogène et en exprime les éléments par des mots, il ne nous en présente qu'une ombre à son tour : seulement, il a disposé cette ombre de manière à nous faire soupçonner la nature extraordinaire et illogique de l'objet qui la projette ; il nous a invités à la réflexion en mettant dans l'expression extérieure quelque chose de cette contradiction, de cette pénétration mutuelle, qui constitue l'essence même des éléments exprimés. Encouragés par lui, nous avons écarté pour un instant le voile que nous interposions entre notre conscience et nous. Il nous a remis en présence de nous-mêmes.

Nous éprouverions une surprise du même genre si, brisant les cadres du langage, nous nous efforcions de saisir nos idées elles-mêmes à l'état naturel, et telles que notre conscience, délivrée de l'obsession de l'espace, les apercevrait. Cette dissociation des éléments constitutifs de l'idée, qui aboutit à l'abstraction, est trop commode pour que nous nous en passions dans la vie ordinaire et même dans la discussion philosophique. Mais lorsque nous nous figurons que les éléments dissociés sont précisément ceux qui entraient dans la texture de l'idée concrète, lorsque, substituant à la pénétration des termes réels la juxtaposition de leurs symboles, nous prétendons reconstituer de la durée avec de l'espace, nous tombons inévitablement dans les erreurs de l'associationisme. Nous n'insisterons pas sur ce dernier point, qui sera l'objet d'un examen approfondi dans le chapitre suivant. Qu'il nous suffise de dire que l'ardeur irréflectie avec laquelle nous prenons parti dans certaines questions prouve assez que notre intelligence a ses instincts : et comment nous représenter ces instincts, sinon par un élan commun à toutes nos idées, c'est-à-dire par leur pénétration mutuelle ? Les opinions auxquelles nous tenons le plus sont celles dont nous

pourrions le plus malaisément rendre compte, et les raisons mêmes par lesquelles nous les justifions sont rarement celles qui nous ont déterminés à les adopter. En un certain sens, nous les avons adoptées sans raison, car ce qui en fait le prix à nos yeux, c'est que leur nuance répond à la coloration commune de toutes nos autres idées, c'est que nous y avons vu, dès l'abord, quelque chose de nous. Aussi ne prennent-elles pas dans notre esprit la forme banale qu'elles revêtiront dès qu'on les en fera sortir pour les exprimer par des mots ; et bien que, chez d'autres esprits, elles portent le même nom, elles ne sont pas du tout la même chose. A vrai dire, chacun d'elles vit à la manière d'une cellule dans un organisme ; tout ce qui modifie l'état général du moi la modifie elle-même. Mais tandis que la cellule occupe un point déterminé de l'organisme, une idée vraiment nôtre remplit notre moi tout entier. Il s'en faut d'ailleurs que toutes nos idées s'incorporent ainsi à la masse de nos états de conscience. Beaucoup flottent à la surface, comme des feuilles mortes sur l'eau d'un étang. Nous entendons par là que notre esprit, lorsqu'il les pense, les retrouve toujours dans une espèce d'immobilité, comme si elles lui étaient extérieures. De ce nombre sont les idées que nous recevons toutes faites, et qui demeurent en nous sans jamais s'assimiler à notre substance, ou bien encore les idées que nous avons négligé d'entretenir, et qui se sont desséchées dans l'abandon. Si, à mesure que nous nous éloignons des couches profondes du moi, nos états de conscience tendent de plus en plus à prendre la forme d'une multiplicité numérique et à se déployer dans un espace homogène, c'est précisément parce que ces états de conscience affectent une nature de plus en plus inerte, une forme de plus en plus impersonnelle. Il ne faut donc pas s'étonner si celles-là seules de nos idées qui nous appartiennent le moins sont adéquatement exprimables par des mots : à celles-là seulement, comme nous verrons, s'applique la théorie associationiste. Extérieures les unes aux autres, elles entretiennent entre elles des rapports où la nature intime de chacune d'elles n'entre pour rien, des rapports qui peuvent se classer : on dira donc qu'elles s'associent par contiguïté, ou par quelque raison logique. Mais si, creusant au-dessous de la surface de contact entre le moi et les choses extérieures, nous pénétrons dans les profondeurs de l'intelligence organisée et vivante, nous assisterons à la superposition ou plutôt à la fusion intime de bien des idées qui, une fois dissociées, paraissent s'exclure sous forme de termes logiquement contradictoires. Les rêves les plus bizarres, où deux images se recouvrent et nous présentent tout à la fois deux personnes différentes, qui n'en feraient pourtant qu'une, donneront une faible idée de l'interpénétration de nos concepts à l'état de

veille. L'imagination du rêveur, isolée du monde externe, reproduit sur de simples images et parodie à sa manière le travail qui se poursuit sans cesse, sur des idées, dans les régions plus profondes de la vie intellectuelle.

Ainsi se vérifie, ainsi s'éclaircira par une étude plus approfondie des faits internes, le principe que nous énoncions d'abord : la vie consciente se présente sous un double aspect, selon qu'on l'aperçoit directement ou par réfraction à travers l'espace. — Considérés en eux-mêmes, les états de conscience profonds n'ont aucun rapport avec la quantité ; ils sont qualité pure ; ils se mêlent de telle manière qu'on ne saurait dire s'ils sont un ou plusieurs, ni même les examiner à ce point de vue sans les dénaturer aussitôt. La durée qu'ils créent ainsi est une durée dont les moments ne constituent pas une multiplicité numérique : caractériser ces moments en disant qu'ils empiètent les uns sur les autres, ce serait encore les distinguer. Si chacun de nous vivait d'une vie purement individuelle, s'il n'y avait ni société ni langage, notre conscience saisirait-elle sous cette forme indistincte la série des états internes ? Pas tout à fait, sans doute, parce que nous conserverions l'idée d'un espace homogène où les objets se distinguent nettement les uns des autres, et qu'il est trop commode d'aligner dans un pareil milieu, pour les résoudre en termes plus simples, les états en quelque sorte nébuleux qui frappent au premier abord le regard de la conscience. Mais aussi, remarquons-le bien, l'intuition d'un espace homogène est déjà un acheminement à la vie sociale. L'animal ne se représente probablement pas, comme nous, en outre de ses sensations, un monde extérieur bien distinct de lui, qui soit la propriété commune de tous les êtres conscients. La tendance en vertu de laquelle nous nous figurons nettement cette extériorité des choses et cette homogénéité de leur milieu est la même qui nous porte à vivre en commun et à parler. Mais à mesure que se réalisent plus complètement les conditions de la vie sociale, à mesure aussi s'accroît davantage le courant qui emporte nos états de conscience du dedans au dehors : petit à petit ces états se transforment en objets ou en choses ; ils ne se détachent pas seulement les uns des autres, mais encore de nous. Nous ne les apercevons plus alors que dans le milieu homogène où nous en avons figé l'image et à travers le mot qui leur prête sa banale coloration. Ainsi se forme un second moi qui recouvre le premier, un moi dont l'existence a des moments distincts, dont les états se détachent les uns des autres et s'expriment, sans peine par des mots. Et qu'on ne nous reproche pas ici de dédoubler la personne, d'y introduire sous une autre forme la multiplicité numérique que nous en avons exclue d'abord. C'est le même moi qui aperçoit des

états distincts, et qui, fixant ensuite davantage son attention, verra ces états se fondre entre eux comme des aiguilles de neige au contact prolongé de la main. Et, à vrai dire, pour la commodité du langage, il a tout intérêt à ne pas rétablir la confusion là où règne l'ordre, et à ne point troubler cet ingénieux arrangement d'états en quelque sorte impersonnels par lequel il a cessé de former « un empire dans un empire ». Une vie intérieure aux moments bien distincts, aux états nettement caractérisés, répondra mieux aux exigences de la vie sociale. Même, une psychologie superficielle pourra se contenter de la décrire sans tomber pour cela dans l'erreur, à condition toutefois de se restreindre à l'étude des faits une fois produits, et d'en négliger le mode de formation. — Mais si, passant de la statique à la dynamique, cette psychologie prétend raisonner sur les faits s'accomplissant comme elle a raisonné sur les faits accomplis, si elle nous présente le moi concret et vivant comme une association de termes qui, distincts les uns des autres, se juxtaposent dans un milieu homogène, elle verra se dresser devant elle d'insurmontables difficultés. Et ces difficultés se multiplieront à mesure qu'elle déploiera de plus grands efforts pour les résoudre, car tous ses efforts ne feront que dégager de mieux en mieux l'absurdité de l'hypothèse fondamentale par laquelle on a déroulé le temps dans l'espace, et placé la succession au sein même de la simultanéité. — Nous allons voir que les contradictions inhérentes aux problèmes de la causalité, de la liberté, de la personnalité en un mot, n'ont pas d'autre origine, et qu'il suffit, pour les écarter, de substituer le moi réel, le moi concret, à sa représentation symbolique.

Chapitre III

De l'organisation des états de conscience : La liberté

Il n'est pas difficile de comprendre pourquoi la question de la liberté met aux prises ces deux systèmes opposés de la nature, mécanisme et dynamisme. Le dynamisme part de l'idée d'activité volontaire, fournie par la conscience, et arrive à la représentation de l'inertie en vidant peu à peu cette idée : il conçoit donc sans peine une force libre d'un côté, et de l'autre une matière gouvernée par des lois. Mais le mécanisme suit la marche inverse. Les matériaux dont il opère la synthèse, il les suppose régis par des lois nécessaires, et bien qu'il aboutisse à des combinaisons de plus en plus riches, de plus en plus malaisées à prévoir, de plus en plus contingentes en apparence, il ne sort pas du cercle étroit de la nécessité, où il s'était enfermé d'abord. — En approfondissant ces deux conceptions de la nature, on verrait qu'elles impliquent deux hypothèses assez différentes sur les rapports de la loi avec le fait qu'elle régit. A mesure qu'il élève plus haut ses regards, le dynamiste croit apercevoir des faits qui se dérobent davantage à l'étreinte des lois : il érige donc le fait en réalité absolue, et la loi en expression plus ou moins symbolique de cette réalité. Au contraire, le mécanisme démêle au sein du fait particulier un certain nombre de lois dont celui-ci constituerait, en quelque sorte, le point d'intersection ; c'est la loi qui deviendrait, dans cette hypothèse, la réalité fondamentale. — Que si, maintenant, on cherchait pourquoi les uns attribuent au fait et les autres à la loi une réalité supérieure, on trouverait, croyons-nous, que le mécanisme et le dynamisme prennent le mot *simplicité* dans deux sens très différents. Est simple, pour le premier, tout principe dont les effets se prévoient et même se calculent : la notion d'inertie devient ainsi, par définition même, plus simple que celle de liberté, l'homogène plus simple que l'hétérogène, l'abstrait plus simple que le concret. Mais le dynamisme ne cherche pas tant à établir entre les notions l'ordre le plus commode qu'à en retrouver la filiation réelle : souvent, en effet,

la prétendue notion simple — celle que le mécaniste tient pour primitive — a été obtenue par la fusion de plusieurs notions plus riches qui en paraissent dériver, et qui se sont neutralisées l'une l'autre dans cette fusion même, comme une obscurité naît de l'interférence de deux lumières. Envisagée de ce nouveau point de vue, l'idée de spontanéité est incontestablement plus simple que celle d'inertie, puisque la seconde ne saurait se comprendre ni se définir que par la première, et que la première se suffit. Chacun de nous a en effet le sentiment immédiat, réel ou illusoire, de sa libre spontanéité, sans que l'idée d'inertie entre pour quoi que ce soit dans cette représentation. Mais pour définir l'inertie de la matière, on dira qu'elle ne peut se mouvoir d'elle-même ni d'elle-même s'arrêter, que tout corps persévère dans le repos ou le mouvement tant qu'aucune force n'intervient : et, dans les deux cas, c'est à l'idée d'activité qu'on se reporte nécessairement. Ces diverses considérations nous permettent de comprendre pourquoi, *a priori*, on aboutit à deux conceptions opposées de l'activité humaine, selon la manière dont on entend le rapport du concret à l'abstrait, du simple au complexe, et des faits aux lois.

Toutefois, *a posteriori*, on invoque contre la liberté des faits précis, les uns physiques, les autres psychologiques. Tantôt on allègue que nos actions sont nécessitées par nos sentiments, nos idées, et toute la série antérieure de nos états de conscience ; tantôt on dénonce la liberté comme incompatible avec les propriétés fondamentales de la matière, et en particulier avec le principe de la conservation de la force. De là deux espèces de déterminisme, deux démonstrations empiriques, différentes en apparence, de la nécessité universelle. Nous allons montrer que la seconde de ces deux formes se ramène à la première, et que tout déterminisme, même physique, implique une hypothèse psychologique : nous établirons ensuite que le déterminisme psychologique lui-même, et les réfutations qu'on en donne, reposent sur une conception inexacte de la multiplicité des états de conscience et surtout de la durée. Ainsi, à la lumière des principes développés dans le chapitre précédent, nous verrons apparaître un moi dont l'activité ne saurait être comparée à celle d'aucune autre force.

Le déterminisme physique, sous sa forme la plus récente, est intimement lié aux théories mécaniques, ou plutôt cinétiques, de la matière. On se représente l'univers comme un amas de matière, que l'imagination résout en molécules et en atomes. Ces particules exécuteraient sans relâche des mouvements de toute nature, tantôt vibratoires, tantôt de translation ; et les phénomènes physiques, les actions chimiques, les qualités de la matière que nos sens perçoivent, chaleur, son, électricité, attraction même peut-être, se

réduiraient objectivement à ces mouvements élémentaires. La matière qui entre dans la composition des corps organisés étant soumise aux mêmes lois, on ne trouverait pas autre chose dans le système nerveux, par exemple, que des molécules et atomes qui se meuvent, s'attirent et se repoussent les uns les autres. Or, si tous les corps, organisés ou inorganisés, agissent et réagissent ainsi entre eux dans leurs parties élémentaires, il est évident que l'état moléculaire du cerveau à un moment donné sera modifié par les chocs que le système nerveux reçoit de la matière environnante ; de sorte que les sensations, sentiments et idées qui se succèdent en nous pourront se définir des résultantes mécaniques, obtenues par la composition des chocs reçus du dehors avec les mouvements dont les atomes de la substance nerveuse étaient animés antérieurement. Mais le phénomène inverse peut se produire ; et les mouvements moléculaires dont le système nerveux est le théâtre, se composant entre eux ou avec d'autres, donneront souvent pour résultante une réaction de notre organisme sur le monde environnant : de là les mouvements réflexes, de là aussi les actions dites libres et volontaires. Comme d'ailleurs le principe de la conservation de l'énergie a été supposé inflexible, il n'y a point d'atome, ni dans le système nerveux ni dans l'immensité de l'univers, dont la position ne soit déterminée par la somme des actions mécaniques que les autres atomes exercent sur lui. Et le mathématicien qui connaîtrait la position des molécules ou atomes d'un organisme humain à un moment donné, ainsi que la position et le mouvement de tous les atomes de l'univers capables de l'influencer, calculerait avec une précision infaillible les actions passées, présentes et futures de la personne à qui cet organisme appartient, comme on prédit un phénomène astronomique[28].

Nous ne ferons aucune difficulté pour reconnaître que cette conception des phénomènes physiologiques en général, et des phénomènes nerveux en particulier, découle assez naturellement de la loi de conservation de la force. Certes, la théorie atomique de la matière reste à l'état d'hypothèse, et les explications purement cinétiques des faits physiques perdent plus qu'elles ne gagnent à s'en rendre solidaires. Ainsi les expériences récentes de M. Hirn sur l'écoulement des gaz[29] nous invitent à voir autre chose encore dans la chaleur qu'un mouvement moléculaire. Les hypothèses relatives à la constitution de l'éther luminifère, qu'Auguste Comte traitait déjà assez dédaigneusement[30], ne paraissent guère compatibles avec la régularité constatée du mouvement des planètes[31], ni surtout avec le phénomène de la division de la lumière[32]. La question de l'élasticité des atomes soulève des difficultés insurmontables, même après les brillantes hypothèses de

William Thomson. Enfin rien de plus problématique que l'existence de l'atome lui-même. A en juger par les propriétés de plus en plus nombreuses dont il a fallu l'enrichir, nous serions assez porté à voir dans l'atome, non pas une chose réelle, mais le résidu matérialisé des explications mécaniques. Toutefois, il faut remarquer que la détermination nécessaire des faits physiologiques par leurs antécédents s'impose en dehors de toute hypothèse sur la nature des éléments ultimes de la matière, et par cela seul qu'on étend à tous les corps vivants le théorème de la conservation de l'énergie. Car admettre l'universalité de ce théorème, c'est supposer, au fond, que les points matériels dont l'univers se compose sont uniquement soumis à des forces attractives et répulsives, émanant de ces points eux-mêmes, et dont les intensités ne dépendent que des distances : d'où résulterait que la position relative de ces points matériels à un moment donné — quelle que soit leur nature — est rigoureusement déterminée par rapport à ce qu'elle était au moment précédent. Plaçons-nous donc pour un instant dans cette dernière hypothèse : nous nous proposons de montrer d'abord qu'elle n'entraîne pas la détermination absolue de nos états de conscience les uns par les autres, et ensuite que cette universalité même du principe de la conservation de l'énergie ne saurait être admise qu'en vertu de quelque hypothèse psychologique.

À supposer, en effet, que la position, la direction et la vitesse de chaque atome de matière cérébrale fussent déterminées à tous les moments de la durée, il ne s'ensuivrait en aucune manière que notre vie psychologique fût soumise à la même fatalité. Car il faudrait d'abord prouver qu'à un état cérébral donné correspond un état psychologique déterminé rigoureusement, et cette démonstration est encore à faire. On ne songe pas à l'exiger, le plus souvent, parce qu'on sait qu'une vibration déterminée du tympan, un ébranlement déterminé du nerf auditif, donnent une note déterminée de la gamme, et que le parallélisme des deux séries physique et psychologique a été constaté dans un nombre de cas assez considérable. Mais aussi personne n'a soutenu que nous fussions libres, dans des conditions données, d'entendre telle note ou d'apercevoir telle couleur qu'il nous plaira. Les sensations de ce genre, comme beaucoup d'autres états psychiques, sont manifestement liées à certaines conditions déterminantes, et c'est précisément pour cela qu'on a pu imaginer ou retrouver au-dessous d'elles un système de mouvements que notre mécanique abstraite gouverne. Bref, partout où l'on réussit à donner une explication mécanique, on remarque un parallélisme à peu près rigoureux entre les deux séries physiologique et psychologique, et il ne faut pas s'en étonner, puisque les explications de ce genre ne se rencontreront, à

coup sûr, que là où les deux séries présentent des éléments parallèles. Mais étendre ce parallélisme aux séries elles-mêmes dans leur totalité, c'est trancher *a priori* le problème de la liberté. Cela est permis, assurément, et les plus grands penseurs n'ont point hésité à le faire ; mais aussi, comme nous l'annoncions d'abord, ce n'est pas pour des raisons d'ordre physique qu'ils affirmaient la correspondance rigoureuse des états de conscience aux modes de l'étendue. Leibnitz l'attribuait à une harmonie préétablie, sans admettre qu'en aucun cas le mouvement pût engendrer la perception, à la manière d'une cause produisant son effet. Spinoza disait que les modes de la pensée et les modes de l'étendue se correspondent, mais sans jamais s'influencer : ils développeraient, dans deux langues différentes, la même éternelle vérité. Mais la pensée du déterminisme physique, telle qu'elle se produit de notre temps, est loin d'offrir la même clarté, la même rigueur géométrique. On se représente des mouvements moléculaires s'accomplissant dans le cerveau ; la conscience s'en dégagerait parfois sans qu'on sache comment, et en illuminerait la trace à la manière d'une phosphorescence. Ou bien encore on songera à ce musicien invisible qui joue derrière la scène pendant que l'acteur touche un clavier dont les notes ne résonnent point : la conscience viendrait d'une région inconnue se superposer aux vibrations moléculaires, comme la mélodie aux mouvements rythmés de l'acteur. Mais, à quelque image que l'on se reporte, on ne démontre pas, on ne démontrera jamais que le fait psychologique soit déterminé nécessairement par le mouvement moléculaire. Car dans un mouvement on trouvera la raison d'un autre mouvement, mais non pas celle d'un état de conscience : seule, l'expérience pourra établir que ce dernier accompagne l'autre. Or la liaison constante des deux termes n'a été vérifiée expérimentalement que dans un nombre très restreint de cas, et pour des faits qui, de l'aveu de tous, sont à peu près indépendants de la volonté. Mais il est aisé de comprendre pourquoi le déterminisme physique étend cette liaison à tous les cas possibles.

La conscience nous avertit en effet que la plupart de nos actions s'expliquent par des motifs. D'autre part, il ne semble pas que détermination signifie ici nécessité, puisque le sens commun croit au libre arbitre. Mais le déterministe, trompé par une conception de la durée et de la causalité que nous critiquerons en détail un peu plus loin, tient pour absolue la détermination des faits de conscience les uns par les autres. Ainsi naît le déterminisme associationniste, hypothèse à l'appui de laquelle on invoquera le témoignage de la conscience, mais qui ne peut encore prétendre à une rigueur scientifique. Il semble naturel que ce déterminisme en quelque sorte

approximatif, ce déterminisme de la qualité, cherche à s'étayer du même mécanisme qui soutient les phénomènes de la nature : celui-ci prêterait à celui-là son caractère géométrique, et l'opération profiterait tout ensemble au déterminisme psychologique, qui en sortirait plus rigoureux, et au mécanisme physique, qui deviendrait universel. Une circonstance heureuse favorise ce rapprochement. Les faits psychologiques les plus simples, en effet, viennent se poser d'eux-mêmes sur des phénomènes physiques bien définis, et la plupart des sensations paraissent liées à certains mouvements moléculaires. Ce commencement de preuve expérimentale suffit amplement à celui qui, pour des raisons d'ordre psychologique, a déjà admis la détermination nécessaire de nos états de conscience par les circonstances où ils se produisent. Dès lors il n'hésite plus à tenir la pièce qui se joue sur le théâtre de la conscience pour une traduction, toujours littérale et servile, de quelques-unes des scènes qu'exécutent les molécules et atomes de la matière organisée. Le déterminisme physique, auquel on aboutit ainsi, n'est point autre chose que le déterminisme psychologique, cherchant à se vérifier lui-même et à fixer ses propres contours par un appel aux sciences de la nature.

Toutefois, il faut bien reconnaître que la part de liberté qui nous reste après une application rigoureuse du principe de la conservation de la force est assez restreinte. Car si cette loi n'influe pas nécessairement sur le cours de nos idées, elle déterminera du moins nos mouvements. Notre vie intérieure dépendra bien encore de nous jusqu'à un certain point ; mais, pour un observateur placé au dehors, rien ne distinguera notre activité d'un automatisme absolu. Il importe donc de se demander si l'extension que l'on fait du principe de la conservation de la force à tous les corps de la nature n'implique pas elle-même quelque théorie psychologique, et si le savant qui n'aurait *a priori* aucune prévention contre la liberté humaine songerait à ériger ce principe en loi universelle.

Il ne faudrait pas s'exagérer le rôle du principe de la conservation de l'énergie dans l'histoire des sciences de la nature. Sous sa forme actuelle, il marque une certaine phase de l'évolution de certaines sciences ; mais il n'a pas présidé à cette évolution, et on aurait tort d'en faire le postulat indispensable de toute recherche scientifique. Certes, toute opération mathématique que l'on exécute sur une quantité donnée implique la permanence de cette quantité à travers le cours de l'opération, de quelque manière qu'on la décompose. En d'autres termes, ce qui est donné est donné, ce qui n'est pas donné n'est pas donné, et dans quelque ordre qu'on fasse la somme des mêmes termes, on trouvera le même résultat. La science demeurera éternellement soumise à cette loi, qui n'est que

la loi de non-contradiction ; mais cette loi n'implique aucune hypothèse spéciale sur la nature de ce qu'on devra se donner, ni de ce qui restera constant. Elle nous avertit bien, en un certain sens, que quelque chose ne saurait venir de rien ; mais l'expérience seule nous dira quels sont les aspects ou fonctions de la réalité qui, scientifiquement, devront compter pour quelque chose, et quels sont ceux qui, au point de vue de la science positive, ne devront compter pour rien. Bref, pour prévoir l'état d'un système déterminé à un moment déterminé, il faut de toute nécessité que quelque chose s'y conserve en quantité constante à travers une série de combinaisons ; mais il appartient à l'expérience de prononcer sur la nature de cette chose, et surtout de nous faire savoir si on la retrouve dans tous les systèmes possibles, si tous les systèmes possibles, en d'autres termes, se prêtent à nos calculs. Il n'est pas démontré que tous les physiciens antérieurs à Leibnitz aient cru, comme Descartes, à la conservation d'une même quantité de mouvement dans l'univers : leurs découvertes en ont-elles eu moins de valeur, ou leurs recherches moins de succès ? Même lorsque Leibnitz eut substitué à ce principe celui de la conservation de la force vive, on ne pouvait considérer la loi ainsi formulée comme tout à fait générale, puisqu'elle admettait une exception évidente dans le cas du choc central de deux corps inélastiques. On s'est donc fort longtemps passé d'un principe conservateur universel. Sous sa forme actuelle, et depuis la constitution de la théorie mécanique de la chaleur, le principe de la conservation de l'énergie paraît bien applicable à l'universalité des phénomènes physico-chimiques. Mais rien ne dit que l'étude des phénomènes physiologiques en général, et nerveux en particulier, ne nous révélera pas à côté de la force vive ou énergie cinétique dont parlait Leibnitz, à côté de l'énergie potentielle qu'on a dû y joindre plus tard, quelque énergie d'un genre nouveau, qui se distingue des deux autres en ce qu'elle ne se prête plus au calcul. Les sciences de la nature ne perdraient rien par là de leur précision ni de leur rigueur géométrique, comme on l'a prétendu dans ces derniers temps ; il demeurerait seulement entendu que les systèmes conservatifs ne sont pas les seuls systèmes possibles, ou même peut-être que ces systèmes jouent, dans l'ensemble de la réalité concrète, le même rôle que l'atome du chimiste dans les corps et leurs combinaisons. Remarquons que le mécanisme le plus radical est celui qui fait de la conscience un *épiphénomène*, capable de venir s'ajouter, dans des circonstances données, à certains mouvements moléculaires. Mais si le mouvement moléculaire peut créer de la sensation avec un néant de conscience, pourquoi la conscience ne créerait-elle pas du mouvement à son tour, soit avec un néant d'énergie cinétique et

potentielle, soit en utilisant cette énergie à sa manière ? — Remarquons en outre que toute application intelligible de la loi de conservation de l'énergie se fait à un système dont les points, capables de se mouvoir, sont susceptibles aussi de revenir à leur position première. On conçoit du moins ce retour comme possible, et l'on admet que, dans ces conditions, rien ne serait changé à l'état primitif du système tout entier ni de ses parties élémentaires. Bref, le temps n'a pas de prise sur lui ; et la croyance vague et instinctive de l'humanité à la conservation d'une même quantité de matière, d'une même quantité de force, tient précisément peut-être à ce que la matière inerte ne paraît pas durer, ou du moins ne conserve aucune trace du temps écoulé. Mais il n'en est pas de même dans le domaine de la vie. Ici la durée semble bien agir à la manière d'une cause, et l'idée de remettre les choses en place au bout d'un certain temps implique une espèce d'absurdité, puisque pareil retour en arrière ne s'est jamais effectué chez un être vivant. Mais admettons que l'absurdité soit purement apparente, et tienne à ce que les phénomènes physico-chimiques qui s'effectuent dans les corps vivants, étant infiniment complexes, n'ont aucune chance de se reproduire jamais tous à la fois : on nous accordera du moins que l'hypothèse d'un retour en arrière devient inintelligible dans la région des faits de conscience. Une sensation, par cela seul qu'elle se prolonge, se modifie au point de devenir insupportable. Le même ne demeure pas ici le même, mais se renforce et se grossit de tout son passé. Bref, si le point matériel, tel que la mécanique l'entend, demeure dans un éternel présent, le passé est une réalité pour les corps vivants peut-être, et à coup sûr pour les êtres conscients. Tandis que le temps écoulé ne constitue ni un gain ni une perte pour un système supposé conservatif, c'est un gain, sans doute, pour l'être vivant, et incontestablement pour l'être conscient. Dans ces conditions, ne peut-on pas invoquer des présomptions en faveur de l'hypothèse d'une force consciente ou volonté libre, qui, soumise à l'action du temps et emmagasinant la durée, échapperait par là même à la loi de conservation de l'énergie ?

A vrai dire, ce n'est pas la nécessité de fonder la science, c'est bien plutôt une erreur d'ordre psychologique qui a fait ériger ce principe abstrait de mécanique en loi universelle. Comme nous n'avons point coutume de nous observer directement nous-mêmes, mais que nous nous apercevons à travers des formes empruntées au monde extérieur, nous finissons par croire que la durée réelle, la durée vécue par la conscience, est la même que cette durée qui glisse sur les atomes inertes sans y rien changer. De là vient que nous ne voyons pas d'absurdité, une fois le temps écoulé, à remettre les choses en place, à supposer les mêmes motifs agissant

de nouveau sur les mêmes personnes, et à conclure que ces causes produiraient encore le même effet. Nous nous proposons de montrer un peu plus loin que cette hypothèse est inintelligible. Bornons-nous, pour le moment, à constater qu'une fois engagé dans cette voie, on aboutit fatalement à ériger le principe de la conservation de l'énergie en loi universelle. C'est qu'on a précisément fait abstraction de la différence fondamentale qu'un examen attentif nous révèle entre le monde extérieur et le monde interne : on a identifié la durée vraie avec la durée apparente. Dès lors il y aurait absurdité à jamais considérer le temps, même le nôtre, comme une cause de gain ou de perte, comme une réalité concrète, comme une force à sa manière. Aussi, tandis qu'abstraction faite de toute hypothèse sur la liberté on se bornerait à dire que la loi de conservation de l'énergie régit les phénomènes physiques en attendant que les faits psychologiques la confirment, on dépasse infiniment cette proposition, et, sous l'influence d'un préjugé métaphysique, on avance que le principe de la conservation de la force s'appliquera à la totalité des phénomènes tant que les faits psychologiques ne lui auront pas donné tort. La science proprement dite n'a donc rien à voir ici ; nous sommes en présence d'une assimilation arbitraire de deux conceptions de la durée qui, selon nous, diffèrent profondément. Bref, le prétendu déterminisme physique se réduit, au fond, à un déterminisme psychologique, et c'est bien cette dernière doctrine, comme nous l'annoncions tout d'abord, qu'il s'agit d'examiner.

Le déterminisme psychologique, sous sa forme la plus précise et la plus récente, implique une conception associationniste de l'esprit. On se représente l'état de conscience actuel comme nécessité par les états antérieurs, et pourtant on sent bien qu'il n'y a point là une nécessité géométrique, comme celle qui lie une résultante, par exemple, aux mouvements composants. Car il existe entre des états de conscience successifs une différence de qualité, qui fait que l'on échouera toujours à déduire l'un d'eux, *a priori*, de ceux qui le précèdent. On s'adresse alors à l'expérience, et on lui demande de montrer que le passage d'un état psychologique au suivant s'explique toujours par quelque raison simple, le second obéissant en quelque sorte à l'appel du premier. Elle le montre en effet ; et nous admettons sans peine, quant à nous, l'existence d'une relation entre l'état actuel et tout état nouveau auquel la conscience passe. Mais cette relation, qui explique le passage, en est-elle la cause ?

Qu'on nous permette de rapporter ici une observation personnelle. Il nous est arrivé, en reprenant une conversation interrompue pendant quelques instants, de nous apercevoir que

nous pensions en même temps, notre interlocuteur et nous, à quelque nouvel objet. — C'est, dira-t-on, que chacun a poursuivi de son côté le développement naturel de l'idée sur laquelle s'était arrêtée la conversation ; la même série d'associations s'est formée de part et d'autre. — Nous n'hésiterons pas à adopter cette interprétation pour un assez grand nombre de cas ; toutefois une enquête minutieuse nous a conduit ici à un résultat inattendu. Il est bien vrai que les deux interlocuteurs rattachent le nouveau sujet de conversation à l'ancien ; ils indiqueront même les idées intermédiaires ; mais, chose curieuse, ce n'est pas toujours au même point de la conversation antérieure qu'ils rattacheront la nouvelle idée commune, et les deux séries d'associations intermédiaires pourront différer radicalement. Que conclure de là, sinon que cette idée commune dérive d'une cause inconnue — peut-être de quelque influence physique — et que, pour légitimer son apparition, elle a suscité une série d'antécédents qui l'expliquent, qui en paraissent être la cause, et qui en sont pourtant l'effet ?

Quand un sujet exécute à l'heure indiquée la suggestion reçue dans l'état d'hypnotisme, l'acte qu'il accomplit est amené, selon lui, par la série antérieure de ses états de conscience. Pourtant ces états sont en réalité des effets, et non des causes : il fallait que l'acte s'accomplît ; il fallait aussi que le sujet se l'expliquât ; et c'est l'acte futur qui a déterminé, par une espèce d'attraction, la série continue d'états psychiques d'où il sortira ensuite naturellement. Les déterministes s'empareront de cet argument : il prouve en effet que nous subissons parfois d'une manière irrésistible l'influence d'une volonté étrangère. Mais ne nous ferait-il pas tout aussi bien comprendre comment notre propre volonté est capable de vouloir pour vouloir, et de laisser ensuite l'acte accompli s'expliquer par des antécédents dont il a été la cause ?

En nous interrogeant scrupuleusement nous-mêmes, nous verrons qu'il nous arrive de peser des motifs, de délibérer, alors que notre résolution est déjà prise. Une voix intérieure, à peine perceptible, murmure : « Pourquoi cette délibération ? tu en connais l'issue, et tu sais bien ce que tu vas faire. » Mais n'importe ! il semble que nous tenions à sauvegarder le principe du mécanisme, et à nous mettre en règle avec les lois de l'association des idées. L'intervention brusque de la volonté est comme un coup d'état dont notre intelligence aurait le pressentiment, et qu'elle légitime à l'avance par une délibération régulière. Il est vrai qu'on pourrait se demander si la volonté, même lorsqu'elle veut pour vouloir, n'obéit pas à quelque raison décisive, et si vouloir pour vouloir serait vouloir librement. Nous n'insisterons pas sur ce point pour le moment. Il

nous suffira d'avoir montré que, même en se plaçant au point de vue de l'associationnisme, il est difficile d'affirmer l'absolue détermination de l'acte par ses motifs, et celle de nos états de conscience les uns par les autres. Sous ces apparences trompeuses une psychologie plus attentive nous révèle parfois des effets qui précèdent leurs causes, et des phénomènes d'attraction psychique qui échappent aux lois connues de l'association des idées. — Mais le moment est venu de se demander si le point de vue même où l'associationnisme se place n'implique pas une conception défectueuse du moi, et de la multiplicité des états de conscience.

Le déterminisme associationniste se représente le moi comme un assemblage d'états psychiques, dont le plus fort exerce une influence prépondérante et entraîne les autres avec lui. Cette doctrine distingue donc nettement les uns des autres les faits psychiques coexistants : « J'aurais pu m'abstenir de tuer, dit Stuart Mill, si mon aversion pour le crime et mes craintes de ses conséquences avaient été plus faibles que la tentation qui me poussait à le commettre[33]. » Et un peu plus loin : « Son désir de faire le bien et son aversion pour le mal sont assez forts pour vaincre... tout autre désir ou toute autre aversion contraires[34]. » Ainsi le désir, l'aversion, la crainte, la tentation sont présentés ici comme choses distinctes, et que rien n'empêche, dans le cas actuel, de nommer séparément. Même lorsqu'il rattache ces états au moi qui les subit, le philosophe anglais tient à établir encore des distinctions tranchées : « Le conflit a lieu... entre moi qui désire un plaisir et moi qui crains les remords[35]. » De son côté, M. Alexandre Bain consacre un chapitre entier au « Conflit des motifs[36] ». Il y met en balance les plaisirs et les peines, comme autant de termes auxquels on pourrait attribuer, au moins par abstraction, une existence propre. Notons que les adversaires mêmes du déterminisme le suivent assez volontiers sur ce terrain, qu'ils parlent, eux aussi, d'associations d'idées et de conflits de motifs, et qu'un des plus profonds parmi ces philosophes, M. Fouillée, n'hésite pas à faire de l'idée de liberté elle-même un motif capable d'en contre-balancer d'autres[37]. — On s'expose cependant ici à une confusion grave, qui tient à ce que le langage n'est pas fait pour exprimer toutes les nuances des états internes.

Je me lève par exemple pour ouvrir la fenêtre, et voici qu'à peine debout j'oublie ce que j'avais à faire : je demeure immobile. — Rien de plus simple, dira-t-on ; vous avez associé deux idées, celle d'un but à atteindre et celle d'un mouvement à accomplir : l'une des idées s'est évanouie, et, seule, la représentation du mouvement demeure. Cependant je ne me rassieds point ; je sens confusément

qu'il me reste quelque chose à faire. Mon immobilité n'est donc pas une immobilité quelconque ; dans la position où je me tiens est comme préformé l'acte à accomplir ; aussi n'ai-je qu'à conserver cette position, à l'étudier ou plutôt à la sentir intimement, pour y retrouver l'idée un instant évanouie. Il faut donc bien que cette idée ait communiqué à l'image interne du mouvement esquissé et de la position prise une coloration spéciale, et cette coloration n'eût point été la même, sans doute, si le but à atteindre avait été différent. Néanmoins le langage eût encore exprimé ce mouvement et cette position de la même manière ; et le psychologue associationniste aurait distingué les deux cas en disant qu'à l'idée du même mouvement était associée cette fois celle d'un but nouveau : comme si la nouveauté même du but à atteindre ne modifiait pas dans sa nuance la représentation du mouvement à accomplir, ce mouvement fût-il identique dans l'espace ! Il ne faudrait donc pas dire que la représentation d'une certaine position peut se lier dans la conscience à l'image de différents buts à atteindre, mais plutôt que des positions géométriquement identiques s'offrent à la conscience du sujet sous des formes différentes, selon le but représenté. Le tort de l'associationnisme est d'avoir éliminé d'abord l'élément qualitatif de l'acte à accomplir, pour n'en conserver que ce qu'il a de géométrique et d'impersonnel : à l'idée de cet acte, ainsi décolorée, il a fallu associer alors quelque différence spécifique, pour la distinguer de beaucoup d'autres. Mais cette association est l'œuvre du philosophe associationniste qui étudie mon esprit, bien plutôt que de mon esprit lui-même.

Je respire l'odeur d'une rose, et aussitôt des souvenirs confus d'enfance me reviennent à la mémoire. A vrai dire, ces souvenirs n'ont point été évoqués par le parfum de la rose : je les respire dans l'odeur même ; elle est tout cela pour moi. D'autres la sentiront différemment. — C'est toujours la même odeur, direz-vous, mais associée à des idées différentes. — Je veux bien que vous vous exprimiez ainsi ; mais n'oubliez pas que vous avez d'abord éliminé, des impressions diverses que la rose fait sur chacun de nous, ce qu'elles ont de personnel ; vous n'en avez conservé que l'aspect objectif, ce qui, dans l'odeur de rose, appartient au domaine commun et, pour tout dire, à l'espace. A cette condition seulement, d'ailleurs, on a pu donner un nom à la rose et à son parfum. Il a bien fallu alors, pour distinguer nos impressions personnelles les unes des autres, ajouter à l'idée générale d'odeur de rose des caractères spécifiques. Et vous dites maintenant que nos diverses impressions, nos impressions personnelles, résultent de ce que nous associons à l'odeur de rose des souvenirs différents. Mais l'association dont vous parlez n'existe guère que pour vous, et comme procédé

d'explication. C'est ainsi qu'en juxtaposant certaines lettres d'un alphabet commun à bien des langues on imitera tant bien que mal tel son caractéristique, propre à une langue déterminée ; mais aucune de ces lettres n'avait servi à composer le son lui-même.

Nous sommes ainsi ramenés à la distinction que nous avons établie plus haut entre la multiplicité de juxtaposition et la multiplicité de fusion ou de pénétration mutuelle. Tel sentiment, telle idée renferme une pluralité indéfinie de faits de conscience ; mais la pluralité n'apparaîtra que par une espèce de déroulement dans ce milieu homogène que quelques-uns appellent durée et qui est en réalité espace. Nous apercevrons alors des termes extérieurs les uns aux autres, et ces termes ne seront plus les faits de conscience eux-mêmes, mais leurs symboles, ou, pour parler avec plus de précision, les mots qui les expriment. Il y a, comme nous l'avons montré, une corrélation intime entre la faculté de concevoir un milieu homogène, tel que l'espace, et celle de penser par idées générales. Dès qu'on cherchera à se rendre compte d'un état de conscience, à l'analyser, cet état éminemment personnel se résoudra en éléments impersonnels, extérieurs les uns aux autres, dont chacun évoque l'idée d'un genre et s'exprime par un mot. Mais parce que notre raison, armée de l'idée d'espace et de la puissance de créer des symboles, dégage ces éléments multiples du tout, il ne s'ensuit pas qu'ils y fussent contenus. Car au sein du tout ils n'occupaient point d'espace et ne cherchaient point à s'exprimer par des symboles ; ils se pénétraient, et se fondaient les uns dans les autres. L'associationnisme a donc le tort de substituer sans cesse au phénomène concret qui se passe dans l'esprit la reconstitution artificielle que la philosophie en donne, et de confondre ainsi l'explication du fait avec le fait lui-même. C'est d'ailleurs ce qu'on apercevra plus clairement à mesure que l'on considérera des états plus profonds et plus compréhensifs de l'âme.

Le moi touche en effet au monde extérieur par sa surface ; et comme cette surface conserve l'empreinte des choses, il associera par contiguïté des termes qu'il aura perçus juxtaposés : c'est à des liaisons de ce genre, liaisons de sensations tout à fait simples et pour ainsi dire impersonnelles, que la théorie associationniste convient. Mais à mesure que l'on creuse au-dessous de cette surface, à mesure que le moi redevient lui-même, à mesure aussi ses états de conscience cessent de se juxtaposer pour se pénétrer, se fondre ensemble, et se teindre chacun de la coloration de tous les autres. Ainsi chacun de nous a sa manière d'aimer et de haïr, et cet amour, cette haine, reflètent sa personnalité tout entière. Cependant le langage désigne ces états par les mêmes mots chez tous les hommes ; aussi n'a-t-il pu fixer que l'aspect objectif et

impersonnel de l'amour, de la haine, et des mille sentiments qui agitent l'âme. Nous jugeons du talent d'un romancier à la puissance avec laquelle il tire du domaine public, où le langage les avait ainsi fait descendre, des sentiments et des idées auxquels il essaie de rendre, par une multiplicité de détails qui se juxtaposent, leur primitive et vivante individualité. Mais de même qu'on pourra intercaler indéfiniment des points entre deux positions d'un mobile sans jamais combler l'espace parcouru, ainsi, par cela seul que nous parlons, par cela seul que nous associons des idées les unes aux autres et que ces idées se juxtaposent au lieu de se pénétrer, nous échouons à traduire entièrement ce que notre âme ressent : la pensée demeure incommensurable avec le langage.

C'est donc une psychologie grossière, dupe du langage, que celle qui nous montre l'âme déterminée par une sympathie, une aversion ou une haine, comme par autant de forces qui pèsent sur elle. Ces sentiments, pourvu qu'ils aient atteint une profondeur suffisante, représentent chacun l'âme entière, en ce sens que tout le contenu de l'âme se reflète en chacun d'eux. Dire que l'âme se détermine sous l'influence de l'un quelconque de ces sentiments, c'est donc reconnaître qu'elle se détermine elle-même. L'associationniste réduit le moi à un agrégat de faits de conscience, sensations, sentiments et idées. Mais s'il ne voit dans ces divers états rien de plus que ce que leur nom exprime, s'il n'en retient que l'aspect impersonnel, il pourra les juxtaposer indéfiniment sans obtenir autre chose qu'un moi fantôme, l'ombre du moi se projetant dans l'espace. Que si, au contraire, il prend ces états psychologiques avec la coloration particulière qu'ils revêtent chez une personne déterminée et qui leur vient à chacun du reflet de tous les autres, alors point n'est besoin d'associer plusieurs faits de conscience pour reconstituer la personne : elle est tout entière dans un seul d'entre eux, pourvu qu'on sache le choisir. Et la manifestation extérieure de cet état interne sera précisément ce qu'on appelle un acte libre, puisque le moi seul en aura été l'auteur, puisqu'elle exprimera le moi tout entier. En ce sens, la liberté ne présente pas le caractère absolu que le spiritualisme lui prête quelquefois ; elle admet des degrés. — Car il s'en faut que tous les états de conscience viennent se mêler à leurs congénères, comme des gouttes de pluie à l'eau d'un étang. Le moi, en tant qu'il perçoit un espace homogène, présente une certaine surface, et sur cette surface pourront se former et flotter des végétations indépendantes. Ainsi une suggestion reçue dans l'état d'hypnotisme ne s'incorpore pas à la masse des faits de conscience ; mais douée d'une vitalité propre, elle se substituera à la personne même quand son heure aura sonné. Une colère violente soulevée par quelque circonstance

accidentelle, un vice héréditaire émergeant tout à coup des profondeurs obscures de l'organisme à la surface de la conscience, agissent à peu près comme une suggestion hypnotique. A côté de ces termes indépendants, on trouverait des séries plus complexes, dont les éléments se pénètrent bien les uns les autres, mais qui n'arrivent jamais à se fondre parfaitement elles-mêmes dans la masse compacte du moi. Tel est cet ensemble de sentiments et d'idées qui nous viennent d'une éducation mal comprise, celle qui s'adresse à la mémoire plutôt qu'au jugement. Il se forme ici, au sein même du moi fondamental, un moi parasite qui empiétera continuellement sur l'autre. Beaucoup vivent ainsi, et meurent sans avoir connu la vraie liberté. Mais la suggestion deviendrait persuasion si le moi tout entier se l'assimilait ; la passion, même soudaine, ne présenterait plus le même caractère fatal s'il s'y reflétait, ainsi que dans l'indignation d'Alceste, toute l'histoire de la personne ; et l'éducation la plus autoritaire ne retrancherait rien de notre liberté si elle nous communiquait seulement des idées et des sentiments capables d'imprégner l'âme entière. C'est de l'âme entière, en effet, que la décision libre émane ; et l'acte sera d'autant plus libre que la série dynamique à laquelle il se rattache tendra davantage à s'identifier avec le moi fondamental.

Ainsi entendus, les actes libres sont rares, même de la part de ceux qui ont le plus coutume de s'observer eux-mêmes et de raisonner sur ce qu'ils font. Nous avons montré que nous nous apercevions le plus souvent par réfraction à travers l'espace, que nos états de conscience se solidifiaient en mots, et que notre moi concret, notre moi vivant, se recouvrait d'une croûte extérieure de faits psychologiques nettement dessinés, séparés les uns des autres, fixés par conséquent. Nous avons ajouté que, pour la commodité du langage et la facilité des relations sociales, nous avions tout intérêt à ne pas percer cette croûte et à admettre qu'elle dessine exactement la forme de l'objet qu'elle recouvre. Nous dirons maintenant que nos actions journalières s'inspirent bien moins de nos sentiments eux-mêmes, infiniment mobiles, que des images invariables auxquelles ces sentiments adhèrent. Le matin, quand sonne l'heure où j'ai coutume de me lever, je pourrais recevoir cette impression *ξύν ὅλη τῇ ψυχῇ*, selon l'expression de Platon ; je pourrais lui permettre de se fondre dans la masse confuse des impressions qui m'occupent ; peut-être alors ne me déterminerait-elle point à agir. Mais le plus souvent cette impression, au lieu d'ébranler ma conscience entière comme une pierre qui tombe dans l'eau d'un bassin, se borne à remuer une idée pour ainsi dire solidifiée à la surface, l'idée de me lever et de vaquer à mes occupations habituelles. Cette impression et cette idée ont fini par

se lier l'une à l'autre. Aussi l'acte suit-il l'impression sans que ma personnalité s'y intéresse : je suis ici un automate conscient, et je le suis parce que j'ai tout avantage à l'être. On verrait que la plupart de nos actions journalières s'accomplissent ainsi, et que grâce à la solidification, dans notre mémoire, de certaines sensations, de certains sentiments, de certaines idées, les impressions du dehors provoquent de notre part des mouvements qui, conscients et même intelligents, ressemblent par bien des côtés à des actes réflexes. C'est à ces actions très nombreuses, mais insignifiantes pour la plupart, que la théorie associationniste s'applique. Elles constituent, réunies, le substrat de notre activité libre, et jouent vis-à-vis de cette activité le même rôle que nos fonctions organiques par rapport à l'ensemble de notre vie consciente. Nous accorderons d'ailleurs au déterminisme que nous abdiquons souvent notre liberté dans des circonstances plus graves, et que, par inertie ou mollesse, nous laissons ce même processus local s'accomplir alors que notre personnalité tout entière devrait pour ainsi dire vibrer. Quand nos amis les plus sûrs s'accordent à nous conseiller un acte important, les sentiments qu'ils expriment avec tant d'insistance viennent se poser à la surface de notre moi, et s'y solidifier à la manière des idées dont nous parlions tout à l'heure. Petit à petit ils formeront une croûte épaisse qui recouvrira nos sentiments personnels ; nous croirons agir librement, et c'est seulement en y réfléchissant plus tard que nous reconnâtrons notre erreur. Mais aussi, au moment où l'acte va s'accomplir, il n'est pas rare qu'une révolte se produise.

C'est le moi d'en bas qui remonte à la surface. C'est la croûte extérieure qui éclate, cédant à une irrésistible poussée. Il s'opérerait donc, dans les profondeurs de ce moi, et au-dessous de ces arguments très raisonnablement juxtaposés, un bouillonnement et par là même une tension croissante de sentiments et d'idées, non point inconscients sans doute, mais auxquels nous ne voulions pas prendre garde. En y réfléchissant bien, en recueillant avec soin nos souvenirs, nous verrons que nous avons formé nous-mêmes ces idées, nous-mêmes vécu ces sentiments, mais que, par une inexplicable répugnance à vouloir, nous les avons repoussés dans les profondeurs obscures de notre être chaque fois qu'ils émergeaient à la surface. Et c'est pourquoi nous cherchons en vain à expliquer notre brusque changement de résolution par les circonstances apparentes qui le précédèrent. Nous voulons savoir en vertu de quelle raison nous nous sommes décidés, et nous trouvons que nous nous sommes décidés sans raison, peut-être même contre toute raison. Mais c'est là précisément, dans certains cas, la meilleure des raisons. Car l'action accomplie n'exprime plus alors telle idée superficielle, presque extérieure à nous, distincte et

facile à exprimer : elle répond à l'ensemble de nos sentiments, de nos pensées et de nos aspirations les plus intimes, à cette conception particulière de la vie qui est l'équivalent de toute notre expérience passée, bref, à notre idée personnelle du bonheur et de l'honneur. Aussi a-t-on eu tort, pour prouver que l'homme est capable de choisir sans motif, d'aller chercher des exemples dans les circonstances ordinaires et même indifférentes de la vie. On montrerait sans peine que ces actions insignifiantes sont liées à quelque motif déterminant. C'est dans les circonstances solennelles, lorsqu'il s'agit de l'opinion que nous donnerons de nous aux autres et surtout à nous-mêmes, que nous choisissons en dépit de ce qu'on est convenu d'appeler un motif ; et cette absence de toute raison tangible est d'autant plus frappante que nous sommes plus profondément libres.

Mais le déterministe, même lorsqu'il s'abstient d'ériger en forces les émotions graves ou états profonds de l'âme, les distingue néanmoins les unes des autres, et aboutit ainsi à une conception mécaniste du moi. Il nous montrera ce moi hésitant entre deux sentiments contraires, allant de celui-ci à celui-là, et optant enfin pour l'un d'eux. Le moi et les sentiments qui l'agitent se trouvent ainsi assimilés à des choses bien définies, qui demeurent identiques à elles-mêmes pendant tout le cours de l'opération. Mais si c'est toujours le même moi qui délibère, et si les deux sentiments contraires qui l'émeuvent ne changent pas davantage, comment, en vertu même de ce principe de causalité que le déterminisme invoque, le moi se décidera-t-il jamais ? La vérité est que le moi, par cela seul qu'il a éprouvé le premier sentiment, a déjà quelque peu changé quand le second survient : à tous les moments de la délibération, le moi se modifie et modifie aussi, par conséquent, les deux sentiments qui l'agitent. Ainsi se forme une série dynamique d'états qui se pénètrent, se renforcent les uns les autres, et aboutiront à un acte libre par une évolution naturelle. Mais le déterministe, obéissant à un vague besoin de représentation symbolique, désignera par des mots les sentiments opposés qui se partagent le moi, ainsi que le moi lui-même. En les faisant cristalliser sous forme de mots bien définis, il enlève par avance toute espèce d'activité vivante à la personne d'abord, et ensuite aux sentiments dont elle est émue. Il verra alors, d'un côté, un moi toujours identique à lui-même, et, de l'autre, des sentiments contraires, non moins invariables, qui se le disputent ; la victoire demeurera nécessairement au plus fort. Mais ce mécanisme auquel on s'est condamné par avance n'a d'autre valeur que celle d'une représentation symbolique : il ne saurait tenir contre le témoignage d'une conscience attentive, qui nous présente le dynamisme interne

comme un fait.

Bref, nous sommes libres quand nos actes émanent de notre personnalité entière, quand ils l'expriment, quand ils ont avec elle cette indéfinissable ressemblance qu'on trouve parfois entre l'œuvre et l'artiste. En vain on alléguera que nous cédonc alors à l'influence toute-puissante de notre caractère. Notre caractère, c'est encore nous ; et parce qu'on s'est plu à scinder la personne en deux parties pour considérer tour à tour, par un effort d'abstraction, le moi qui sent ou pense et le moi qui agit, il y aurait quelque puérilité à conclure que l'un des deux moi pèse sur l'autre. Le même reproche s'adressera à ceux qui demandent si nous sommes libres de modifier notre caractère. Certes, notre caractère se modifie insensiblement tous les jours, et notre liberté en souffrirait, si ces acquisitions nouvelles venaient se greffer sur notre moi et non pas se fondre en lui. Mais, dès que cette fusion aura lieu, on devra dire que le changement survenu dans notre caractère est bien nôtre, que nous nous le sommes approprié. En un mot, si l'on convient d'appeler libre tout acte qui émane du moi, et du moi seulement, l'acte qui porte la marque de notre personne est véritablement libre, car notre moi seul en revendiquera la paternité. La thèse de la liberté se trouverait ainsi vérifiée si l'on consentait à ne chercher cette liberté que dans un certain caractère de la décision prise, dans l'acte libre en un mot. Mais le déterministe, sentant bien que cette position lui échappe, se réfugie dans le passé ou dans l'avenir. Tantôt il se transporte par la pensée à une période antérieure, et affirme la détermination nécessaire, à ce moment précis, de l'acte futur ; tantôt, supposant par avance l'action accomplie, il prétend qu'elle ne pouvait se produire autrement. Les adversaires du déterminisme n'hésitent pas à le suivre sur ce nouveau terrain, et à introduire dans leur définition de l'acte libre — non sans quelque danger peut-être — la prévision de ce qu'on pourrait faire et le souvenir de quelque autre parti pour lequel on aurait pu opter. Il convient donc de se placer à ce nouveau point de vue, et de chercher, abstraction faite des influences externes et des préjugés du langage, ce que la conscience toute pure nous apprend sur l'action future ou passée. Nous saisirons ainsi par un autre côté, et en tant qu'elles portent explicitement sur une certaine conception de la durée, l'erreur fondamentale du déterminisme et l'illusion de ses adversaires.

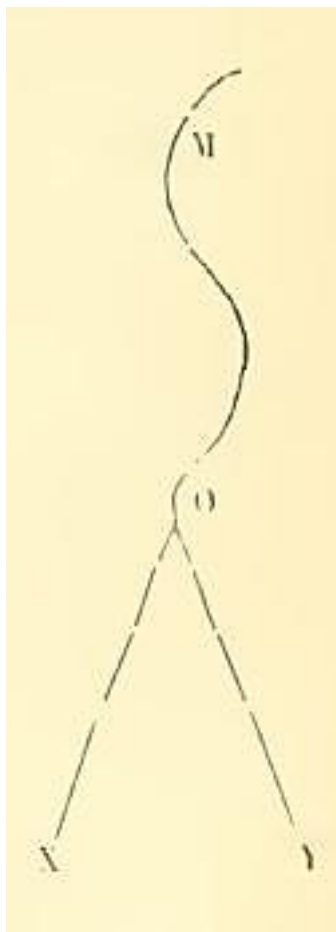
« Avoir conscience du libre arbitre, dit Stuart Mill, signifie avoir conscience, avant d'avoir choisi, d'avoir pu choisir autrement^[38]. » C'est bien ainsi, en effet, que les défenseurs de la liberté l'entendent ; et ils affirment que lorsque nous accomplissons une action librement, quelque autre action eût été également possible.

Ils invoquent à cet égard le témoignage de la conscience, laquelle nous fait saisir, outre l'acte même, la puissance d'opter pour le parti contraire. Inversement, le déterminisme prétend que, certains antécédents étant posés, une seule action résultante était possible : « Quand nous supposons, continue Stuart Mill, que nous aurions agi autrement que nous n'avons fait, nous supposons toujours une différence dans les antécédents. Nous feignons d'avoir connu quelque chose que nous n'avons pas connu, ou de n'avoir pas connu quelque chose que nous avons connu, etc.[39] » Et, fidèle à son principe, le philosophe anglais assigne pour rôle à la conscience de nous renseigner sur ce qui est, non sur ce qui pourrait être. — Nous n'insisterons pas, pour le moment, sur ce dernier point ; nous réservons la question de savoir en quel sens le moi se perçoit comme cause déterminante. Mais à côté de cette question d'ordre psychologique, il en est une autre, de nature plutôt métaphysique, que les déterministes et leurs adversaires résolvent *a priori* en sens opposés. L'argumentation des premiers implique, en effet, qu'à des antécédents donnés un seul acte possible correspond ; les partisans du libre arbitre supposent, au contraire, que la même série pouvait aboutir à plusieurs actes différents, également possibles. C'est sur cette question de l'égale possibilité de deux actions ou de deux volitions contraires que nous nous arrêterons d'abord : peut-être recueillerons-nous ainsi quelque indication sur la nature de l'opération par laquelle la volonté choisit.

J'hésite entre deux actions possibles X et Y, et je vais tour à tour de l'une à l'autre. Cela signifie que je passe par une série d'états, et que ces états se peuvent répartir en deux groupes, selon que j'incline davantage vers X ou vers le parti contraire. Même, ces inclinations opposées ont seules une existence réelle, et X et Y sont deux symboles par lesquels je représente, à leurs points d'arrivée pour ainsi dire, deux tendances différentes de ma personne à des moments successifs de la durée. Désignons donc par X et Y ces tendances elles-mêmes : notre nouvelle notation présentera-t-elle une image plus fidèle de la réalité concrète ? Il faut remarquer, comme nous le disions plus haut, que le moi grossit, s'enrichit et change, à mesure qu'il passe par les deux états contraires ; sinon, comment se déciderait-il jamais ? Il n'y a donc pas précisément deux états contraires, mais bien une multitude d'états successifs et différents au sein desquels je démêle, par un effort d'imagination, deux directions opposées. Dès lors, nous nous rapprocherons plus encore de la réalité en convenant de désigner par les signes invariables X et Y, non pas ces tendances ou états eux-mêmes, puisqu'ils changent sans cesse, mais les deux directions différentes que notre imagination leur assigne pour la plus grande commodité

du langage. Il demeurera d'ailleurs entendu que ce sont là des représentations symboliques qu'en réalité il n'y a pas deux tendances, ni même deux directions, mais bien un moi qui vit et se développe par l'effet de ses hésitations mêmes, jusqu'à ce que l'action libre s'en détache à la manière d'un fruit trop mûr.

Mais cette conception de l'activité volontaire ne satisfait pas le sens commun, parce que, essentiellement mécaniste, il aime les distinctions tranchées, celles qui s'expriment par des mots bien définis ou par des positions différentes dans l'espace. Il se représentera donc un moi qui, après avoir parcouru une série MO de faits de conscience, arrivé au point O, se voit en présence de deux directions OX et OY également ouvertes. Ces directions deviennent ainsi des *choses*, de véritables chemins auxquels aboutirait la grande route de la conscience, et où il ne tiendrait qu'au moi de s'engager indifféremment. Bref, à l'activité continue et vivante de ce moi où nous avons discerné, par abstraction seulement, deux directions opposées, on substitue ces directions elles-mêmes, transformées en choses inertes, indifférentes, et qui attendent notre choix.



Mais il faut bien alors qu'on reporte l'activité du moi quelque part. On la mettra au point O ; on dira que le moi, arrivé en O, et devant deux partis à prendre, hésite, délibère, et opte enfin pour l'un d'eux. Comme on avait de la peine à se représenter la double direction de l'activité consciente dans toutes les phases de son développement continu on a fait cristalliser à part ces deux tendances, et à part aussi l'activité du moi ; on obtient ainsi un moi indifféremment actif qui hésite entre deux partis inertes et comme solidifiés. Or, s'il opte pour OX, la ligne OY n'en subsistera pas moins ; s'il se décide pour OY, le chemin OX demeurera ouvert, attendant, au besoin, que le moi revienne sur ses pas pour s'en servir. C'est dans ce sens qu'on dira, en parlant d'un acte libre, que l'action contraire était également possible. Et, même si l'on ne construit pas sur le papier une figure géométrique, on y pense involontairement, presque inconsciemment, dès que l'on distingue dans l'acte libre plusieurs phases successives, représentation des motifs opposés, hésitation et choix — dissimulant ainsi le symbolisme géométrique sous une espèce de cristallisation verbale.

Or, il est facile de voir que cette conception véritablement mécaniste de la liberté aboutit, par une logique naturelle, au plus inflexible déterminisme.

L'activité vivante du moi, où nous discernions par abstraction deux tendances opposées, finira en effet par aboutir, soit à X, soit à Y. Or, puisque l'on convient de localiser au point O la double activité du moi, il n'y a pas de raison pour détacher cette activité de l'acte auquel elle aboutira, et qui fait corps avec elle. Et si l'expérience montre qu'on s'est décidé pour X, ce n'est pas une activité indifférente qu'on devra placer au point O, mais bien une activité dirigée par avance dans le sens OX, en dépit des hésitations apparentes. Que si, au contraire, l'observation prouve qu'on a opté pour Y, c'est que l'activité localisée par nous au point O affectait de préférence cette seconde direction, malgré quelques oscillations dans le sens de la première. Déclarer que le moi, arrivé au point O, choisit indifféremment entre X et Y, c'est s'arrêter à mi-chemin dans la voie du symbolisme géométrique, c'est faire cristalliser au point O une partie seulement de cette activité continue où nous discernions sans doute deux directions différentes, mais qui, en outre, a abouti à X ou à Y : pourquoi ne pas tenir compte de ce dernier fait comme des deux autres ? Pourquoi ne pas lui assigner sa place, à lui aussi, dans la figure symbolique que nous venons de construire ? Mais si le moi, arrivé au point O, est déjà déterminé dans un sens, l'autre voie a beau demeurer ouverte, il ne saurait la prendre. Et le même symbolisme grossier sur lequel on prétendait fonder la contingence de l'action accomplie aboutit, par un prolongement naturel, à en établir l'absolue nécessité.

Bref, défenseurs et adversaires de la liberté sont d'accord pour faire précéder l'action d'une espèce d'oscillation mécanique entre les deux points X et Y. Si j'opte pour X, les premiers me diront : vous avez hésité, délibéré, donc Y était possible. Les autres répondront : vous avez choisi X, donc vous aviez quelque raison de le faire, et quand on déclare Y également possible, on oublie cette raison ; on laisse de côté une des conditions du problème. — Que si maintenant je creuse au-dessous de ces deux solutions opposées, je découvrirai un postulat commun : les uns et les autres se placent après l'action X accomplie, et représentent le processus de mon activité volontaire par une route MO qui bifurque au point O, les lignes OX et OY symbolisant les deux directions que l'abstraction distingue au sein de l'activité continue dont X est le terme. Mais tandis que les déterministes tiennent compte de tout ce qu'ils savent et constatent que le chemin MOX a été parcouru, leurs adversaires affectent d'ignorer une des données avec lesquelles ils ont construit la figure, et après avoir tracé les lignes OX et OY qui devraient

représenter, réunies, le progrès de l'activité du moi, ils font revenir le moi au point O pour y osciller jusqu'à nouvel ordre.

Il ne faut pas oublier en effet que cette figure, véritable dédoublement de notre activité psychique dans l'espace, est purement symbolique, et, comme telle, ne pourra être construite que si l'on se place dans l'hypothèse d'une délibération achevée et d'une résolution prise. Vous aurez beau la tracer à l'avance ; c'est que vous vous supposerez alors arrivé au terme, et assistant par imagination à l'acte final. Bref, cette figure ne me montre pas Faction s'accomplissant, mais Faction accomplie. Ne me demandez donc pas si le moi, ayant parcouru le chemin MO et s'étant décidé pour X, pouvait ou ne pouvait pas opter pour Y : je répondrais que la question est vide de sens, parce qu'il n'y a pas de ligne MO, pas de point O, pas de chemin OX, pas de direction OY. Poser une pareille question, c'est admettre la possibilité de représenter adéquatement le temps par de l'espace, et une succession par une simultanéité. C'est attribuer à la figure qu'on a tracée la valeur d'une image, et non plus seulement d'un symbole ; c'est croire que l'on pourrait suivre sur cette figure le processus de l'activité psychique, comme la marche d'une armée sur une carte.

On a assisté à la délibération du moi dans toutes ses phases, et jusqu'à l'acte accompli. Alors, récapitulant les termes de la série, on aperçoit la succession sous forme de simultanéité, on projette le temps dans l'espace, et on raisonne, consciemment ou inconsciemment, sur cette figure géométrique. Mais cette figure représente une *chose*, et non pas un *progrès* ; elle correspond, dans son inertie, au souvenir en quelque sorte figé de la délibération tout entière et de la décision finale que l'on a prise : comment nous fournirait-elle la moindre indication sur le mouvement concret, sur le progrès dynamique, par lequel la délibération aboutit à l'acte ? Et pourtant, une fois la figure construite, on remonte par imagination dans le passé, et l'on veut que notre activité psychique ait suivi précisément le chemin tracé par la figure. On retombe ainsi dans l'illusion que nous avons signalée plus haut : on explique mécaniquement un fait, puis on substitue cette explication au fait lui-même. Aussi se heurte-t-on, dès les premiers pas, à d'inextricables difficultés : si les deux parties étaient également possibles, comment a-t-on choisi ? si l'un d'eux était seulement possible, pourquoi se croyait-on libre ? — Et l'on ne voit pas que cette double question revient toujours à celle-ci : le temps est-il de l'espace ?

Si je parcours des yeux une route tracée sur la carte, rien ne m'empêche de rebrousser chemin et de chercher si elle bifurque par endroits. Mais le temps n'est pas une ligne sur laquelle on repasse. Certes, une fois qu'il est écoulé, nous avons le droit de nous en

représenter les moments successifs comme extérieurs les uns aux autres, et de penser ainsi à une ligne qui traverse l'espace ; mais il demeurera entendu que cette ligne symbolise, non pas le temps qui s'écoule, mais le temps écoulé. C'est ce que défenseurs et adversaires du libre arbitre oublient également — les premiers quand ils affirment et les autres quand ils nient la possibilité d'agir autrement qu'on a fait. Les premiers raisonnent ainsi : « Le chemin n'est pas encore tracé, donc il peut prendre une direction quelconque. » A quoi l'on répondra : « Vous oubliez que l'on ne pourra parler de chemin qu'une fois l'action accomplie ; mais alors il aura été tracé. » — Les autres disent : « Le chemin a été tracé ainsi ; donc sa direction possible n'était pas une direction quelconque, mais bien cette direction même. » A quoi l'on répliquera : « Avant que le chemin fût tracé, il n'y avait pas de direction possible ni impossible, par la raison fort simple qu'il ne pouvait encore être question de chemin. » — Faites abstraction de ce symbolisme grossier, dont l'idée vous obsède à votre insu ; vous verrez que l'argumentation des déterministes revêt cette forme puérile : « L'acte, une fois accompli, est accompli » ; et que leurs adversaires répondent : « L'acte, avant d'être accompli, ne l'était pas encore. » En d'autres termes, la question de la liberté sort intacte de cette discussion ; et cela se comprend sans peine, puisqu'il faut chercher la liberté dans une certaine nuance ou qualité de l'action même, et non dans un rapport de cet acte avec ce qu'il n'est pas ou avec ce qu'il aurait pu être. Toute l'obscurité vient de ce que les uns et les autres se représentent la délibération sous forme d'oscillation dans l'espace, alors qu'elle consiste en un progrès dynamique où le moi et les motifs eux-mêmes sont dans un continuel devenir, comme de véritables êtres vivants. Le moi, infaillible dans ses constatations immédiates, se sent libre et le déclare ; mais dès qu'il cherche à s'expliquer sa liberté, il ne s'aperçoit plus que par une espèce de réfraction à travers l'espace. De là un symbolisme de réfraction à travers l'espace. De là un symbolisme de nature mécaniste, également impropre à prouver la thèse du libre arbitre, à la faire comprendre, et à la réfuter.

Mais le déterministe ne se tiendra pas pour battu, et posant la question sous une nouvelle forme : « Laissons de côté, dira-t-il, les actions accomplies ; considérons seulement des actes à venir. La question est de savoir si, connaissant dès aujourd'hui tous les antécédents futurs, quelque intelligence supérieure pourrait prédire avec une absolue certitude la décision qui en sortira. » — Nous consentons volontiers à ce qu'on pose le problème en ces termes : on nous fournira ainsi l'occasion de formuler notre idée avec plus de rigueur. Mais nous établirons d'abord une distinction entre ceux qui

pensent que la connaissance des antécédents permettrait de formuler une conclusion probable, et ceux qui parlent d'une prévision infaillible. Dire qu'un certain ami, dans certaines circonstances, agirait très probablement d'une certaine manière, ce n'est pas tant prédire la conduite future de notre ami que porter un jugement sur son caractère présent, c'est-à-dire, en définitive, sur son passé. Si nos sentiments, nos idées, notre caractère en un mot se modifient sans cesse, il est rare qu'on observe un changement soudain ; il est plus rare encore qu'on ne puisse dire d'une personne connue que certaines actions paraissent assez conformes à sa nature, et que certaines autres y répugnent absolument. Tous les philosophes s'accorderont sur ce point, car ce n'est pas lier l'avenir au présent que d'établir un rapport de convenance ou de disconvenance entre une conduite donnée et le caractère présent d'une personne que l'on connaît. Mais le déterministe va beaucoup plus loin : il affirme que la contingence de notre solution tient à ce que nous ne connaissons jamais toutes les conditions du problème ; que la probabilité de notre prévision augmenterait à mesure qu'on nous fournirait un plus grand nombre de ces conditions ; et qu'enfin la connaissance complète, parfaite, de tous les antécédents sans exception aucune rendrait la prévision infailliblement vraie. Telle est donc l'hypothèse qu'il s'agit d'examiner.

Pour fixer les idées, imaginons un personnage appelé à prendre une décision apparemment libre dans des circonstances graves ; nous l'appellerons Pierre. La question est de savoir si un philosophe Paul, vivant à la même époque que Pierre ou, si vous aimez mieux, plusieurs siècles auparavant, eût pu, connaissant *toutes* les conditions dans lesquelles Pierre agit, prédire avec certitude le choix que Pierre a fait.

Il y a plusieurs manières de se représenter l'état d'une personne à un moment donné. Nous essayons de le faire, quand nous lisons un roman, par exemple ; mais quelque soin que l'auteur ait mis à peindre les sentiments de son héros et même à en reconstituer l'histoire, le dénouement, prévu ou imprévu, ajoutera quelque chose à l'idée que nous avons du personnage : donc nous ne connaissons ce personnage qu'imparfaitement. A vrai dire, les états profonds de notre âme, ceux qui se traduisent par des actes libres, expriment et résument l'ensemble de notre histoire passée : si Paul connaît toutes les conditions où Pierre agit, c'est vraisemblablement qu'aucun détail de la vie de Pierre ne lui échappe, et que son imagination reconstruit et revit même cette histoire. Mais il y a ici une distinction capitale à faire. Quand je passe moi-même par un certain état psychologique, je connais avec précision l'intensité de cet état et son importance par rapport aux autres ; non pas que je

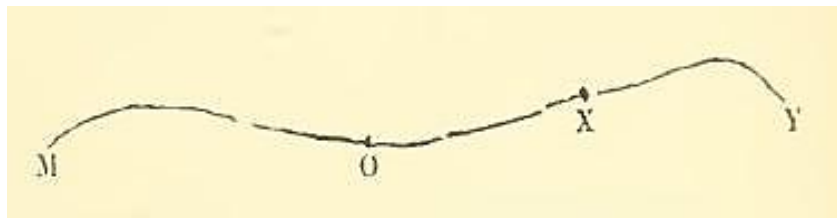
mesure ou que je compare, mais parce que l'intensité d'un sentiment profond, par exemple, n'est pas autre chose que ce sentiment lui-même. Au contraire, si je cherche à vous rendre compte de cet état psychologique, je ne pourrai vous en faire comprendre l'intensité que par un signe précis et de nature mathématique ; il faudra que j'en mesure l'importance, que je le compare à ce qui précède et à ce qui suit, enfin que je détermine la part qui lui revient dans l'acte final. Et je le déclarerai plus ou moins intense, plus ou moins important, selon que l'acte final s'expliquera par lui ou sans lui. Au contraire, pour ma conscience qui percevait cet état interne, point n'était besoin d'une comparaison de ce genre ; l'intensité lui apparaissait comme une qualité inexprimable de l'état lui-même. En d'autres termes, l'intensité d'un état psychique n'est pas donnée à la conscience comme un signe spécial qui accompagnerait cet état et en déterminerait la puissance, à la manière d'un exposant algébrique : nous avons montré plus haut qu'elle en exprimait plutôt la nuance, la coloration propre, et que, s'il s'agit d'un sentiment par exemple, son intensité consiste à être senti. Dès lors, il faudra distinguer deux manières de s'assimiler les états de conscience d'autrui : l'une dynamique, qui consisterait à les éprouver soi-même ; l'autre statique, par laquelle on substituerait à la conscience même de ces états leur image, ou plutôt leur symbole intellectuel, leur idée. On les imaginerait alors, au lieu de les reproduire. Seulement, dans ce dernier cas, on devra joindre à l'image des états psychiques l'indication de leur intensité, puisqu'ils n'agissent plus sur la personne chez qui ils se dessinent, et que celle-ci n'a plus occasion d'en éprouver la force en les ressentant. Mais cette indication elle-même prendra nécessairement un caractère quantitatif : on constatera par exemple qu'un certain sentiment a plus de force qu'un autre sentiment, qu'il faut en tenir plus de compte, qu'il a joué un plus grand rôle ; et comment le saurait-on, si l'on ne connaissait par avance l'histoire ultérieure de la personne dont on s'occupe, et les actes auxquels cette multiplicité d'états ou d'inclinations a abouti ? Dès lors, pour que Paul se représente adéquatement l'état de Pierre à un moment quelconque de son histoire, il faudra de deux choses l'une : ou que, semblable à un romancier qui sait où il conduit ses personnages, Paul connaisse déjà l'acte final de Pierre, et puisse joindre ainsi, à l'image des états successifs par lesquels Pierre va passer, l'indication de leur valeur par rapport à l'ensemble de son histoire ; — ou qu'il se résigne à passer lui-même par ces états divers, non plus en imagination, mais en réalité. La première de ces hypothèses doit être écartée, puisqu'il s'agit précisément de savoir si, les antécédents seuls étant donnés, Paul pourra prévoir l'acte final. Nous voici donc obligés de modifier

profondément l'idée que nous nous faisons de Paul : ce n'est pas, comme nous l'avions pensé d'abord, un spectateur dont le regard plonge dans l'avenir, mais un acteur, qui joue par avance le rôle de Pierre. Et remarquez que vous ne sauriez lui épargner aucun détail de ce rôle, car les plus médiocres événements ont leur importance dans une histoire, et, à supposer qu'ils n'en eussent point, vous ne pourriez les juger insignifiants que par rapport à l'acte final, lequel, par hypothèse, n'est pas donné. Vous n'avez pas non plus le droit d'abrégé — fût-ce d'une seconde — les divers états de conscience par lesquels Paul va passer avant Pierre ; car les effets du même sentiment, par exemple, s'ajoutent et se renforcent à tous les moments de la durée, et la somme de ces effets ne pourrait être éprouvée tout d'un coup que si l'on connaissait l'importance du sentiment, pris dans son ensemble, par rapport à l'acte final, lequel demeure précisément dans l'ombre. Mais si Pierre et Paul ont éprouvé dans le même ordre les mêmes sentiments, si leurs deux âmes ont la même histoire, comment les distinguerez-vous l'une de l'autre ? Sera-ce par le corps où elles habitent ? Elles différeraient alors sans cesse par quelque endroit, puisqu'elles ne se représenteraient le même corps à aucun moment de leur histoire. Sera-ce par la place qu'elles occupent dans la durée ? Elles n'assisteraient plus alors aux mêmes événements ; or, par hypothèse, elles ont le même passé et le même présent, ayant la même expérience. — Il faut maintenant que vous en preniez votre parti : Pierre et Paul sont une seule et même personne, que vous appelez Pierre quand elle agit et Paul quand vous récapitulez son histoire. A mesure que vous complétiez davantage la somme des conditions qui, une fois connues, eussent permis de prédire l'action future de Pierre, vous seriez de plus près l'existence de ce personnage, vous tendiez davantage à la revivre dans ses moindres détails, et vous arriviez ainsi au moment précis où, l'action s'accomplissant, il ne pouvait plus être question de la prévoir, mais simplement d'agir. Ici encore tout essai de reconstitution d'un acte émanant de la volonté même vous conduit à la constatation pure et simple du fait accompli.

C'est donc une question vide de sens que celle-ci : l'acte pouvait-il ou ne pouvait-il pas être prévu, étant donné l'ensemble complet de ces antécédents ? Car il y a deux manières de s'assimiler ces antécédents, l'une dynamique, l'autre statique. Dans le premier cas, on sera amené par transitions insensibles à coïncider avec la personne dont on s'occupe, à passer par la même série d'états, et à revenir ainsi au moment même où l'acte s'accomplit ; il ne pourra donc plus être question de le prévoir. Dans le second cas, on présuppose l'acte final par cela seul qu'on fait

figurer, à côté de l'indication des états, l'appréciation quantitative de leur importance. Ici encore les uns sont conduits à constater simplement que l'acte n'est pas encore accompli au moment où il va s'accomplir, les autres, qu'une fois accompli il l'est définitivement. La question de la liberté sort intacte de cette discussion, comme de la précédente.

En approfondissant davantage cette double argumentation, nous trouverons, à sa racine même, les deux illusions fondamentales de la conscience réfléchie. La première consiste à voir dans l'intensité une propriété mathématique des états psychologiques, et non pas, comme nous le disions au début de cet essai, la qualité spéciale, la nuance propre de ces divers états. La seconde consiste à remplacer la réalité concrète, le progrès dynamique que la conscience perçoit, par le symbole matériel de ce progrès arrivé à son terme, c'est-à-dire du fait accompli joint à la somme de ses antécédents. Certes, une fois consommé l'acte final, je puis assigner à tous les antécédents leur valeur propre, et me représenter sous forme d'un conflit ou d'une composition de forces le jeu combiné de ces éléments divers. Mais demander si, les antécédents étant connus ainsi que leur valeur, on pouvait prédire l'acte final, c'est commettre un cercle vicieux ; c'est oublier qu'on se donne, avec la valeur des antécédents, l'action finale qu'il s'agit de prévoir ; c'est supposer à tort que l'image symbolique par laquelle on représente l'opération achevée a été dessinée par cette opération elle-même au cours de son progrès, comme sur un appareil enregistreur.



On verrait d'ailleurs que ces deux illusions, à leur tour, en impliquent une troisième, et que la question de savoir si l'acte pouvait ou ne pouvait pas être prévu revient toujours à celle-ci : le temps est-il de l'espace ? Vous avez commencé par juxtaposer dans un espace idéal les états de conscience qui se sont succédé dans l'âme de Pierre, et vous apercevez la vie de ce personnage sous forme d'une trajectoire MOXY dessinée par un mobile M dans l'espace. Vous effacez alors, par la pensée, la partie OXY de cette courbe, et vous vous demandez si, connaissant MO, vous eussiez pu déterminer à l'avance la courbe OX que le mobile décrit à partir du point O. C'est là, au fond, la question que vous posiez quand vous faisiez intervenir un philosophe Paul, prédécesseur de Pierre,

et chargé de se représenter en imagination les conditions où Pierre agira. Vous matérialisiez ainsi ces conditions ; vous faisiez du temps à venir une route déjà tracée dans la plaine, et que l'on peut contempler du haut de la montagne sans l'avoir parcourue, sans devoir la parcourir jamais. Mais vous n'avez pas tardé à vous apercevoir que la connaissance de la partie MO de la courbe serait insuffisante, à moins toutefois qu'on ne vous indiquât la position des points de cette ligne, non seulement par rapport les uns aux autres, mais encore par rapport aux points de la ligne MOXY tout entière ; ce qui reviendrait à se donner par avance les éléments mêmes qu'il s'agit de déterminer. Vous avez alors modifié votre hypothèse ; vous avez compris que le temps ne demande pas à être vu, mais vécu ; vous en avez conclu que si votre connaissance de la ligne MO ne constituait pas une donnée suffisante, c'est parce que vous la regardiez du dehors, au lieu de vous confondre avec le point M qui décrit, non seulement MO, mais encore la courbe tout entière, et d'adopter ainsi son mouvement. Vous avez donc amené Paul à coïncider avec Pierre, et naturellement, c'est la ligne MOXY que Paul a tracée dans l'espace, puisque, par hypothèse, Pierre décrit cette ligne. Mais vous ne prouvez plus ainsi que Paul ait prévu l'action de Pierre ; vous constatez seulement que Pierre a agi comme il a fait, puisque Paul est devenu Pierre. Il est vrai que vous revenez ensuite, sans y prendre garde, à votre première hypothèse, parce que vous confondez sans cesse la ligne MOXY se traçant avec la ligne MOXY tracée, c'est-à-dire le temps avec l'espace. Après avoir identifié Paul avec Pierre pour les besoins de la cause, vous faites reprendre à Paul son ancien poste d'observation, et il aperçoit alors la ligne MOXY complète, ce qui n'est pas étonnant, puisqu'il vient de la compléter.

Ce qui rend la confusion naturelle, et même inévitable, c'est que la science paraît fournir des exemples indiscutés d'une prévision de l'avenir. Ne détermine-t-on pas à l'avance les conjonctions d'astres, les éclipses de soleil et de lune, et le plus grand nombre des phénomènes astronomiques ? L'intelligence humaine n'embrasse-t-elle pas alors, dans le moment présent, une portion aussi grande qu'on voudra de la durée à venir ? — Nous le reconnaissons sans peine ; mais une prévision de ce genre n'a pas la moindre ressemblance avec celle d'un acte volontaire. Même, comme nous allons voir, les raisons qui font que la prédiction d'un phénomène astronomique est possible sont précisément les mêmes qui nous empêchent de déterminer à l'avance un fait émanant de l'activité libre. C'est que l'avenir de l'univers matériel, quoique contemporain de l'avenir d'un être conscient, n'a aucune analogie avec lui.

Pour faire toucher du doigt cette différence capitale, supposons

un instant qu'un malin génie, plus puissant encore que le malin génie de Descartes, ordonnât à tous les mouvements de l'univers d'aller deux fois plus vite. Rien ne serait changé aux phénomènes astronomiques, ou tout au moins aux équations qui nous permettent de les prévoir, car dans ces équations le symbole t ne désigne pas une durée, mais un rapport entre deux durées, un certain nombre d'unités de temps, ou enfin, en dernière analyse, un certain nombre de simultanités ; ces simultanités, ces coïncidences se produiraient encore en nombre égal ; seuls, les intervalles qui les séparent auraient diminué ; mais ces intervalles n'entrent pour rien dans les calculs. Or ces intervalles sont précisément la durée vécue, celle que la conscience perçoit : aussi la conscience nous avertirait-elle bien vite d'une diminution de la journée, si, entre le lever et le coucher du soleil, nous avons moins duré. Elle ne mesurerait pas cette diminution, sans doute, et même elle ne l'apercevrait peut-être pas tout de suite sous l'aspect d'un changement de quantité ; mais elle constaterait, sous une forme ou sous une autre, une baisse dans l'enrichissement ordinaire de l'être une modification dans le progrès qu'il a coutume de réaliser entre le lever du soleil et son coucher.

Or, quand l'astronome prédit une éclipse de lune, par exemple, il ne fait qu'exercer à sa manière la puissance que nous avons attribuée à notre malin génie. Il ordonne au temps d'aller dix fois, cent fois, mille fois plus vite, et il en a le droit, puisqu'il ne change ainsi que la nature des intervalles conscients et que ces intervalles, par hypothèse, n'entrent pas dans les calculs. C'est pourquoi, dans une durée psychologique de quelques secondes, il pourra faire tenir plusieurs années, plusieurs siècles même de temps astronomique : telle est l'opération à laquelle il se livre quand il dessine à l'avance la trajectoire d'un corps céleste ou qu'il la représente par une équation. A vrai dire, il se borne à établir une série de rapports de position entre ce corps et d'autres corps donnés, une série de simultanités et de coïncidences, une série de relations numériques : quant à la durée proprement dite, elle reste en dehors du calcul, et ne serait perçue que par une conscience capable, non seulement d'assister à ces simultanités successives, mais d'en vivre les intervalles. On conçoit même que cette conscience pût vivre d'une vie assez lente, assez paresseuse, pour embrasser la trajectoire entière du corps céleste dans une aperception unique, comme il nous arrive à nous-mêmes quand nous voyons se dessiner, sous forme d'une ligne de feu, les positions successives d'une étoile filante. Cette conscience se trouverait alors réellement dans les mêmes conditions où l'astronome se place imaginativement ; elle verrait dans le présent ce que l'astronome

aperçoit dans l'avenir. A vrai dire, si celui-ci prévoit un phénomène futur, c'est à la condition d'en faire jusqu'à un certain point un phénomène présent, ou du moins de réduire énormément l'intervalle qui nous en sépare. Bref, le temps dont on parle en astronomie est un nombre, et la nature des unités de ce nombre ne saurait être spécifiée dans les calculs : on peut donc les supposer aussi petites qu'on voudra, pourvu que la même hypothèse s'étende à toute la série des opérations, et que les rapports successifs de position dans l'espace se trouvent ainsi conservés. On assistera alors, en imagination, au phénomène que l'on veut prédire ; on saura à quel point précis de l'espace et après combien d'unités de temps ce phénomène se produit ; il suffira ensuite de restituer à ces unités leur nature psychique pour repousser l'événement dans l'avenir, et dire qu'on l'a prévu, alors qu'en réalité on l'a vu.

Mais ces unités de temps, qui constituent la durée vécue, et dont l'astronome peut disposer comme il lui plaît parce qu'elles n'offrent point de prise à la science, sont précisément ce qui intéresse le psychologue, car la psychologie porte sur les intervalles eux-mêmes, et non plus sur leurs extrémités. Certes, la conscience pure n'aperçoit pas le temps sous forme d'une somme d'unités de durée ; laissée à elle-même, elle n'a aucun moyen, aucune raison même de mesurer le temps ; mais un sentiment qui durerait deux fois moins de jours, par exemple, ne serait plus pour elle le même sentiment ; il manquerait à cet état de conscience une multitude d'impressions qui sont venues l'enrichir et en modifier la nature. Il est vrai que, lorsque nous imposons à ce sentiment un certain nom, lorsque nous le traitons comme une chose, nous croyons pouvoir diminuer sa durée de moitié, par exemple, et de moitié aussi la durée de tout le reste de notre histoire ; ce serait toujours la même existence, semble-t-il, à échelle réduite. Mais nous oublions alors que les états de conscience sont des progrès, et non pas des choses ; que si nous les désignons chacun par un seul mot, c'est pour la commodité du langage ; qu'ils vivent, et que, vivant, ils changent sans cesse ; que, par conséquent, on ne saurait en retrancher quelque moment sans les appauvrir de quelque impression et en modifier ainsi la qualité. Je comprends bien qu'on aperçoive tout d'un coup, ou en fort peu de temps, l'orbite d'une planète, parce que ses positions successives, ou résultats de son mouvement, importent seules, et non pas la durée des intervalles égaux qui les séparent. Mais lorsqu'il s'agit d'un sentiment, il n'a pas de résultat précis, sinon d'avoir été senti ; et pour apprécier adéquatement ce résultat, il faudrait avoir passé par toutes les phases du sentiment lui-même, et occupé la même durée. Même si ce sentiment s'est traduit finalement par quelque démarches de

nature déterminée, comparable à la position d'une planète dans l'espace, la connaissance de cet acte ne me servira guère à apprécier l'influence du sentiment sur l'ensemble d'une histoire, et c'est cette influence qu'il s'agit de connaître. Toute prévision est en réalité une vision, et cette vision s'opère quand on peut réduire de plus en plus un intervalle de temps futur en conservant les rapports de ses parties entre elles, ainsi qu'il arrive pour les prédictions astronomiques. Mais qu'est-ce que réduire un intervalle de temps, sinon vider ou appauvrir les états de conscience qui s'y succèdent ? Et la possibilité même de voir en raccourci une période astronomique n'implique-t-elle pas ainsi l'impossibilité de modifier de la même manière une série psychologique, puisque c'est seulement en prenant cette série psychologique comme base invariable qu'on pourra faire varier arbitrairement, quant à l'unité de durée, une période astronomique ?

Lors donc qu'on demande si une action future pourrait être prévue, on identifie inconsciemment le temps dont il est question dans les sciences exactes, et qui se réduit à un nombre, avec la durée réelle, dont l'apparente quantité est véritablement une qualité, et qu'on ne saurait raccourcir d'un instant sans modifier la nature des faits qui la remplissent. Et ce qui facilite sans doute cette identification, c'est que, dans une multitude de cas, nous avons le droit d'opérer sur la durée réelle comme sur le temps astronomique. Ainsi, quand nous nous remémorons le passé, c'est-à-dire une série de faits accomplis, nous l'abrégeons toujours, sans altérer cependant la nature de l'événement qui nous intéresse. C'est que nous le connaissons déjà ; c'est que, arrivé au terme du *progrès* qui constitue son existence même, le fait psychologique devient une chose, qu'on peut se représenter tout d'un coup. Nous nous trouvons donc ici dans la même position où se place l'astronome, quand il embrasse dans une seule aperception l'orbite qu'une planète mettra plusieurs années à parcourir. C'est bien, en effet, au souvenir d'un fait de conscience passé, non à la connaissance anticipée d'un fait de conscience à venir, qu'on doit assimiler la prévision astronomique. Mais, lorsqu'il s'agit de déterminer un fait de conscience à venir, pour peu qu'il soit profond, on doit envisager les antécédents non plus à l'état statique sous forme de choses, mais à l'état dynamique et comme des progrès, puisque leur influence seule est en cause : or leur durée est cette influence même. C'est pourquoi il ne saurait être question d'abréger la durée à venir pour s'en représenter à l'avance les fragments ; on ne peut que vivre cette durée, au fur et à mesure qu'elle se déroule. Bref, dans la région des faits psychologiques profonds, il n'y a pas de différence sensible entre prévoir, voir et agir.

Il ne restera plus guère au déterministe qu'un seul parti à prendre. Il renoncera à alléguer la possibilité de prévoir dès aujourd'hui un certain acte ou état de conscience à venir, mais affirmera que tout acte est déterminé par ses antécédents psychiques, ou, en d'autres termes, que les faits de conscience obéissent à des lois comme les phénomènes de la nature. Cette argumentation consiste, au fond, à ne pas entrer dans le détail des faits psychologiques concrets, par la crainte instinctive de se trouver en face de phénomènes qui défient toute représentation symbolique, toute prévision par conséquent. On laisse alors la nature propre de ces phénomènes dans l'ombre, mais on affirme qu'en leur qualité de phénomènes ils restent soumis à la loi de causalité. Or cette loi veut que tout phénomène soit déterminé par ses conditions, ou, en d'autres termes, que les mêmes causes produisent les mêmes effets. Il faudra donc, ou que l'acte soit indissolublement lié à ses antécédents psychiques, ou que le principe de causalité souffre une incompréhensible exception.

Cette dernière forme de l'argumentation déterministe diffère moins qu'on ne pourrait le croire de toutes celles qui ont été examinées précédemment. Dire que les mêmes causes internes produisent les mêmes effets, c'est supposer que la même cause peut se présenter à plusieurs reprises sur le théâtre de la conscience. Or, notre conception de la durée ne tend à rien moins qu'à affirmer l'hétérogénéité radicale des faits psychologiques profonds, et l'impossibilité pour deux d'entre eux de se ressembler tout à fait, puisqu'ils constituent deux moments différents d'une histoire. Tandis que l'objet extérieur ne porte pas la marque du temps écoulé, et qu'ainsi, malgré la diversité des moments, le physicien pourra se retrouver en présence de conditions élémentaires identiques, la durée est chose réelle pour la conscience qui en conserve la trace, et l'on ne saurait parler ici de conditions identiques, parce que le même moment ne se présente pas deux fois. En vain on alléguera que, s'il n'y a pas deux états profonds de l'âme qui se ressemblent, l'analyse démêlerait au sein de ces états différents des éléments stables, susceptibles de se comparer entre eux. Ce serait oublier que les éléments psychologiques, même les plus simples, ont leur personnalité et leur vie propre, pour peu qu'ils soient profonds ; ils deviennent sans cesse, et le même sentiment, par cela seul qu'il se répète, est un sentiment nouveau. Même, nous n'avons aucune raison de lui conserver son ancien nom, sauf qu'il correspond à la même cause extérieure ou se traduit au dehors par des signes analogues : on commettrait donc une véritable pétition de principe en déduisant de la prétendue similitude des deux états que la même cause produit le

même effet. Bref, si la relation causale existe encore dans le monde des faits internes, elle ne peut ressembler en aucune manière à ce que nous appelons causalité dans la nature. Pour le physicien, la même cause produit toujours le même effet ; pour un psychologue qui ne se laisse point égarer par d'apparentes analogies, une cause interne profonde donne son effet une fois, et ne le produira jamais plus. Et si, maintenant, on allègue que cet effet était indissolublement lié à cette cause, une pareille affirmation signifiera de deux choses l'une : ou bien que, les antécédents étant donnés, on eût pu prévoir l'action future ; ou que, l'action une fois accomplie, toute autre action apparaît, dans les conditions données, comme impossible. Or nous avons vu que ces deux affirmations étaient également vides de sens, et impliquaient, elles aussi, une conception vicieuse de la durée.

Toutefois, il ne nous paraît pas inutile de nous arrêter sur cette dernière forme de l'argumentation déterministe, quand ce ne serait que pour éclaircir, de notre point de vue, le sens des deux mots détermination et causalité. En vain nous alléguons qu'il ne saurait être question ni de prévoir une action future à la manière d'un phénomène astronomique, ni d'affirmer, une fois l'action accomplie, que toute autre action eût été impossible dans les conditions données. En vain nous ajoutons que, même sous cette forme « les mêmes causes produisent les mêmes effets », le principe de la détermination universelle perd toute espèce de signification dans le monde interne des faits de conscience. Le déterministe se rendra peut-être à notre argumentation sur chacun de ces trois points en particulier, reconnaîtra que, dans le monde psychologique, on ne peut attribuer au mot détermination aucun de ces trois sens, échouera même sans doute à en découvrir un quatrième et pourtant ne cessera de répéter que l'acte est indissolublement lié à ses antécédents. Nous nous trouvons donc ici en présence d'une illusion si profonde, d'un préjugé si tenace, que nous ne saurions en avoir raison sans les attaquer dans leur principe même, qui est le principe de causalité. En analysant le concept de cause, nous montrerons l'équivoque qu'il renferme, et sans pour cela définir la liberté, nous dépasserons peut-être l'idée purement négative que nous nous en étions faite jusqu'à présent.

Nous percevons des phénomènes physiques, et ces phénomènes obéissent à des lois. Cela signifie : 1° Que des phénomènes *a, b, c, d* précédemment perçus sont susceptibles de se produire de nouveau sous la même forme ; 2° Qu'un certain phénomène *P*, qui avait paru à la suite des conditions *a, b, c, d*, et de ces conditions seulement, ne manquera pas de se reproduire dès que les mêmes conditions seront données. Si le principe de

causalité ne nous disait rien de plus, comme le prétendent les empiristes, on accorderait sans peine à ces philosophes que leur principe vient de l'expérience ; mais il ne prouverait plus rien contre notre liberté. Car il demeurerait entendu que des antécédents déterminés donnent lieu à un conséquent déterminé *partout où* l'expérience nous fait constater cette régularité ; mais la question est précisément de savoir si on la retrouve dans le domaine de la conscience, et tout le problème de la liberté est là. Nous vous accordons pour un instant que le principe de causalité résume seulement les successions uniformes et inconditionnelles observées dans le passé : de quel droit l'appliquez-vous alors à ces faits de conscience profonds où l'on n'a pas encore démêlé de successions régulières, puisqu'on échoue à les prévoir ? Et comment vous fonder sur ce principe pour établir le déterminisme des faits internes, alors que, selon vous, le déterminisme des faits observés est l'unique fondement de ce principe lui-même ? A vrai dire, quand les empiristes font valoir le principe de causalité contre la liberté humaine, ils prennent le mot cause dans une acception nouvelle, qui est d'ailleurs celle du sens commun.

Constater la succession régulière de deux phénomènes, en effet, c'est reconnaître que, le premier étant donné, on aperçoit déjà l'autre. Mais cette liaison toute subjective de deux représentations ne suffit pas au sens commun. Il lui semble que, si l'idée du second phénomène est déjà impliquée dans celle du premier, il faut que le second phénomène lui-même existe objectivement, sous une forme ou sous une autre, au sein du premier phénomène. Et le sens commun devait aboutir à cette conclusion, parce que la distinction précise d'une liaison objective entre les phénomènes et d'une association subjective entre leurs idées suppose déjà un degré assez élevé de culture philosophique. On passera donc insensiblement du premier sens au second, et l'on se représentera la relation causale comme une espèce de préformation du phénomène à venir dans ses conditions présentes. Or, cette préformation peut s'entendre dans deux sens très différents, et c'est précisément ici que l'équivoque commence.

Les mathématiques nous fournissent, en effet, l'image d'une préformation de ce genre. Le même mouvement par lequel on trace une circonférence dans un plan engendre toutes les propriétés de cette figure : en ce sens, un nombre indéfini de théorèmes préexistent au sein de la définition, bien que destinés à se dérouler dans la durée pour le mathématicien qui les déduira. Il est vrai que nous sommes ici dans le domaine de la quantité pure, et que, les propriétés géométriques pouvant se mettre sous forme d'égalités, on conçoit très bien qu'une première équation, exprimant la

propriété fondamentale de la figure, se transforme en une multitude indéfinie d'équations nouvelles, toutes virtuellement contenues dans celle-là. Au contraire, les phénomènes physiques qui se succèdent et sont perçus par nos sens se distinguent par la qualité non moins que par la quantité, de sorte qu'on aurait quelque peine à les déclarer d'abord équivalents les uns aux autres. Mais, précisément parce que nos sens les perçoivent, rien n'empêche d'attribuer leurs différences qualitatives à l'impression qu'ils font sur nous, et de supposer, derrière l'hétérogénéité de nos sensations, un univers physique homogène. Bref, on dépouillera la matière des qualités concrètes dont nos sens la revêtent, couleur, chaleur, résistance, pesanteur même, et l'on se trouvera enfin en présence de l'étendue homogène, de l'espace sans corps. Il ne restera plus guère alors d'autre parti à prendre qu'à découper des figures dans l'espace, à les faire mouvoir selon des lois mathématiquement formulées, et à expliquer les qualités apparentes de la matière par la forme, la position et le mouvement de ces figures géométriques. Or la position est donnée par un système de grandeurs fixes, et le mouvement s'exprime par une loi, c'est-à-dire par une relation constante entre des grandeurs variables ; mais la forme est une image, et quelque ténue, quelque transparente qu'on la suppose, elle constitue encore, en tant que notre imagination en a la perception visuelle pour ainsi dire, une qualité concrète et par suite irréductible de la matière. Il faudra, par conséquent, faire table rase de cette image et lui substituer la formule abstraite du mouvement qui engendre la figure. Représentez-vous donc des relations algébriques s'enchevêtrant les unes dans les autres, s'objectivant par cet enchevêtrement même, et enfantant, par le seul effet de leur complexité, la réalité concrète, visible et tangible — vous ne ferez que tirer les conséquences du principe de causalité, entendu au sens d'une préformation actuelle de l'avenir au sein du présent. Il ne semble pas que les savants de notre temps aient poussé l'abstraction aussi loin, sauf peut-être sir William Thomson. Ce physicien ingénieux et profond suppose l'espace rempli d'un fluide homogène et incompressible où des tourbillons se meuvent, engendrant ainsi les propriétés de la matière : ces tourbillons sont les éléments constitutifs des corps ; l'atome devient ainsi un mouvement, et les phénomènes physiques se réduisent à des mouvements réguliers s'accomplissant au sein d'un fluide incompressible. Or, si l'on veut bien remarquer que ce fluide est d'une parfaite homogénéité, qu'il n'existe entre ses parties ni un intervalle vide qui les sépare ni une différence quelconque qui permette de les distinguer, on verra que tout mouvement s'accomplissant au sein de ce fluide équivaut en fait à l'immobilité

absolue, puisque avant, pendant et après le mouvement rien ne change, rien n'est changé dans l'ensemble. Le mouvement dont on parle ici n'est donc pas un mouvement qui se produit, mais un mouvement que l'on pense ; c'est un rapport entre des rapports. On admet, sans bien s'en rendre compte peut-être, que le mouvement est un fait de conscience, qu'il y a dans l'espace des simultanités seulement, et l'on nous fournit le moyen de calculer ces rapports de simultanéité pour un moment quelconque de notre durée. Nulle part le mécanisme n'a été poussé plus loin que dans ce système, puisque la forme même des éléments ultimes de la matière y est ramenée à un mouvement. Mais déjà la physique cartésienne pourrait s'interpréter dans un sens analogue ; car, si la matière se réduit, comme le veut Descartes, à une étendue homogène, les mouvements des parties de cette étendue peuvent se concevoir par la loi abstraite qui y préside ou par une équation algébrique entre des grandeurs variables, mais non pas se représenter sous forme concrète d'images. Et l'on prouverait sans peine que, plus le progrès des explications mécaniques permet de développer cette conception de la causalité et d'alléger par conséquent l'atome du poids de ses propriétés sensibles, plus l'existence concrète des phénomènes de la nature tend à s'évanouir ainsi en fumée algébrique.

Ainsi entendu, le rapport de causalité est un rapport nécessaire en ce sens qu'il se rapprochera indéfiniment du rapport d'identité, comme une courbe de son asymptote. Le principe d'identité est la loi absolue de notre conscience ; il affirme que ce qui est pensé est pensé au moment où on le pense ; et ce qui fait l'absolue nécessité de ce principe, c'est qu'il ne lie pas l'avenir au présent, mais seulement le présent au présent : il exprime la confiance inébranlable que la conscience se sent en elle-même, tant que, fidèle à son rôle, elle se borne à constater l'état actuel apparent de l'âme. Mais le principe de causalité, en tant qu'il lierait l'avenir au présent, ne prendrait jamais la forme d'un principe nécessaire ; car les moments successifs du temps réel ne sont pas solidaires les uns des autres, et aucun effort logique n'aboutira à prouver que ce qui a été sera ou continuera d'être, que les mêmes antécédents appelleront toujours des conséquents identiques. Descartes l'avait si bien compris qu'il attribuait à une grâce sans cesse renouvelée de la Providence la régularité du monde physique, et la continuation des mêmes effets : il a construit en quelque sorte une physique instantanée, applicable à un univers dont la durée tiendrait tout entière dans le moment présent. Et Spinoza voulait que la série des phénomènes, qui prend pour nous la forme d'une succession dans le temps, fût équivalente, dans l'absolu, à l'unité divine : il supposait ainsi, d'une part, que le rapport de causalité apparente entre les

phénomènes se ramenait à un rapport d'identité dans l'absolu, et, d'autre part, que la durée indéfinie des choses tenait tout entière dans un moment unique, qui est l'éternité. Bref, que l'on approfondisse la physique cartésienne, la métaphysique spinoziste, ou les théories scientifiques de notre temps, on trouvera partout la même préoccupation d'établir un rapport de nécessité logique entre la cause et l'effet, et l'on verra que cette préoccupation se traduit par une tendance à transformer en rapports d'inhérence les rapports de succession, à annuler l'action de la durée, et à remplacer la causalité apparente par une identité fondamentale.

Or, si le développement de la notion de causalité, entendue au sens de liaison nécessaire, conduit à la conception spinoziste ou cartésienne de la nature, inversement tout rapport de détermination nécessaire établi entre des phénomènes successifs doit provenir de ce qu'on aperçoit sous une forme confuse, derrière ces phénomènes hétérogènes, un mécanisme mathématique. Nous ne prétendons pas que le sens commun ait l'intuition des théories cinétiques de la matière, encore moins peut-être d'un mécanisme à la Spinoza ; mais on verra que, plus l'effet paraît nécessairement lié à la cause, plus on tend à le mettre dans la cause même comme la conséquence mathématique dans le principe, et à supprimer ainsi l'action de la durée. Que sous l'influence des mêmes conditions extérieures je ne me conduise point aujourd'hui comme je me conduisais hier, cela n'a rien d'étonnant, parce que je change, parce que je dure. Mais les choses, considérées en dehors de notre perception, ne nous paraissent pas durer ; et plus nous approfondissons cette idée, plus il nous semble absurde de supposer que la même cause ne produise pas aujourd'hui le même effet qu'elle produisait hier. Nous sentons bien, il est vrai, que si les choses ne durent pas comme nous, il doit néanmoins y avoir en elles quelque incompréhensible raison qui fasse que les phénomènes paraissent se succéder, et non pas se déployer tous à la fois. Et c'est pourquoi la notion de causalité, bien que se rapprochant indéfiniment de celle d'identité, ne nous paraîtra jamais coïncider avec elle, à moins que nous n'apercevions clairement l'idée d'un mécanisme mathématique, ou qu'une métaphysique subtile ne vienne lever sur ce point des scrupules assez légitimes. Il n'en est pas moins évident que notre croyance à la détermination nécessaire des phénomènes les uns par les autres se consolide à mesure que nous tenons la durée pour une forme plus subjective de notre conscience. En d'autres termes, plus nous tendons à ériger la relation causale en rapport de détermination nécessaire, plus nous affirmons par là que les choses ne durent pas comme nous. Ce qui revient à dire que plus on fortifie le principe de causalité, plus on

accentue la différence qui sépare une série psychologique d'une série physique. D'où résulte enfin, quelque paradoxale que cette opinion puisse paraître, que la supposition d'un rapport d'inhérence mathématique entre les phénomènes extérieurs devrait entraîner, comme conséquence naturelle ou tout au moins plausible, la croyance à la liberté humaine. Mais cette dernière conséquence ne nous préoccupera pas pour le moment ; nous cherchons seulement à déterminer ici le premier sens du mot causalité, et nous pensons avoir montré que la préformation de l'avenir dans le présent se conçoit sans peine sous forme mathématique, grâce à une certaine conception de la durée qui est, sans qu'il y paraisse, assez familière au sens commun.

Mais il y a une préformation d'un autre genre, plus familière encore à notre esprit, parce que la conscience immédiate nous en fournit l'image. Nous passons, en effet, par des états de conscience successifs, et, bien que le suivant n'ait point été contenu dans le précédent, nous nous en représentons alors plus ou moins confusément l'idée. La réalisation de cette idée n'apparaissait d'ailleurs pas comme certaine, mais simplement comme possible. Toutefois, entre l'idée et l'action sont venus se placer des intermédiaires à peine sensibles, dont l'ensemble prend pour nous cette forme *sui generis* qu'on appelle sentiment de l'effort. Et de l'idée à l'effort, de l'effort à l'acte, le progrès a été si continu que nous ne saurions dire où l'idée et l'effort se terminent, où l'acte commence. On conçoit donc qu'en un certain sens on puisse encore dire ici que l'avenir était préformé dans le présent ; mais il faudra ajouter que cette préformation est fort imparfaite, puisque l'action future dont on a l'idée présente est conçue comme réalisable mais non pas comme réalisée, et que, même lorsqu'on esquisse l'effort nécessaire pour l'accomplir, on sent bien qu'il est encore temps de s'arrêter. Si donc on se décide à concevoir sous cette seconde forme la relation causale, on peut affirmer *a priori* qu'il n'y aura plus entre la cause et l'effet un rapport de détermination nécessaire, car l'effet ne sera plus donné dans la cause. Il n'y résidera qu'à l'état de pur possible, et comme une représentation confuse qui ne sera peut-être pas suivie de l'action correspondante. Mais on ne s'étonnera pas que cette approximation suffise au sens commun, si l'on songe à la facilité avec laquelle les enfants et les peuples primitifs acceptent l'idée d'une nature inconstante, où le caprice joue un rôle non moins important que la nécessité. Et cette représentation de la causalité sera plus accessible à l'intelligence commune, puisqu'elle n'exige aucun effort d'abstraction, et qu'elle implique seulement une certaine analogie entre le monde extérieur et le monde interne, entre la succession des phénomènes objectifs

et celle des faits de conscience.

A vrai dire, cette seconde conception du rapport de la cause à l'effet est plus naturelle que la première, en ce qu'elle répond tout de suite au besoin d'une représentation. N'avons-nous pas dit, en effet, que si nous cherchons le phénomène B au sein même du phénomène A qui le précède régulièrement, c'est parce que l'habitude d'associer les deux images finit par nous donner l'idée du second phénomène comme enveloppée dans celle du premier ? Il est naturel que nous poussions cette objectivation jusqu'au bout, et que nous fassions du phénomène A lui-même un état psychique où le phénomène B serait contenu sous forme de représentation confuse. Nous nous bornons par là à supposer que la liaison objective des deux phénomènes est semblable à l'association subjective qui nous en a suggéré l'idée. Les qualités des choses deviendront ainsi de véritables états, assez analogues à ceux de notre moi ; on attribuera à l'univers matériel une personnalité vague, diffuse à travers l'espace, et qui, sans être précisément douée d'une volonté consciente, passe d'un état à l'autre en vertu d'une poussée interne, en vertu d'un effort. Tel fut l'hylozoïsme antique, hypothèse timide et même contradictoire, qui conservait à la matière son étendue tout en lui attribuant de véritables états de conscience, et déroulait les qualités de la matière le long de l'étendue en même temps qu'elle traitait ces qualités comme des états internes, c'est-à-dire simples. Il était réservé à Leibnitz de faire tomber cette contradiction, et de montrer que si l'on entend la succession des qualités ou phénomènes externes comme la succession de nos propres idées, on doit faire de ces qualités des états simples ou perceptions, et de la matière qui les supporte une monade inétendue, analogue à notre âme. Dès lors les états successifs de la matière ne pourront pas plus être perçus du dehors que ne le sont nos propres états psychologiques ; il faudra introduire l'hypothèse de l'harmonie préétablie pour expliquer comment tous ces états internes sont représentatifs les uns des autres. Ainsi, avec notre seconde conception du rapport de causalité, nous aboutissons à Leibnitz, comme avec la première à Spinoza. Et, dans l'un et l'autre cas, nous ne faisons que pousser à l'extrême ou formuler avec plus de précision deux idées timides et confuses du sens commun.

Or, il est évident que le rapport de causalité, entendu de cette seconde manière, n'entraîne pas la détermination de l'effet par la cause. L'histoire même en fait foi. Nous voyons que l'hylozoïsme antique, premier développement de cette conception de la causalité, expliquait la succession régulière des causes et des effets par un véritable *deus ex machina* : c'était tantôt une nécessité extérieure aux choses et planant sur elles, tantôt une Raison interne, se

guidant sur des règles assez semblables à celles qui dirigent notre conduite. Les perceptions de la monade de Leibnitz ne se nécessitent pas davantage les unes les autres ; il faut que Dieu en ait réglé l'ordre par avance. Le déterminisme de Leibnitz ne vient pas, en effet, de sa conception de la monade, mais de ce qu'il construit l'univers avec des monades seulement. Ayant nié toute influence mécanique des substances les unes sur les autres, il devait néanmoins expliquer comment leurs états se correspondent. De là un déterminisme qui a son origine dans la nécessité d'admettre une harmonie préétablie, et point du tout dans la conception dynamique du rapport de causalité. Mais laissons de côté l'histoire. La conscience témoigne que l'idée abstraite de force est celle d'effort indéterminé, celle d'un effort qui n'a pas encore abouti à l'acte et où cet acte n'existe encore qu'à l'état d'idée. En d'autres termes, la conception dynamique du rapport de causalité attribue aux choses une durée tout à fait analogue à la nôtre, de quelque nature que cette durée puisse être : se représenter ainsi la relation de cause à effet, c'est supposer que l'avenir n'est pas plus solidaire du présent dans le monde extérieur qu'il ne l'est pour notre propre conscience.

Il résulte de cette double analyse que le principe de causalité renferme deux conceptions contradictoires de la durée, deux images non moins incompatibles de la préformation de l'avenir au sein du présent. Tantôt on se représente tous les phénomènes, physiques ou psychologiques, comme durant de la même manière, comme durant à notre manière par conséquent ; l'avenir n'existera alors dans le présent que sous forme d'idée, et le passage du présent à l'avenir prendra l'aspect d'un effort, qui n'aboutit pas toujours à la réalisation de l'idée conçue. Tantôt au contraire on fait de la durée la forme propre des états de conscience ; les choses ne durent plus alors comme nous, et l'on admet pour les choses une préexistence mathématique de l'avenir dans le présent. D'ailleurs chacune de ces hypothèses, prise à part, sauvegarde la liberté humaine ; car la première aboutirait à mettre la contingence jusque dans les phénomènes de la nature ; et la seconde, en attribuant la détermination nécessaire des phénomènes physiques à ce que les choses ne durent pas comme nous, nous invite précisément à faire du moi qui dure une force libre. C'est pourquoi toute conception claire de la causalité, et où l'on s'entend avec soi-même, conduit à l'idée de la liberté humaine comme à une conséquence naturelle. Malheureusement l'habitude s'est contractée de prendre le principe de causalité dans les deux sens à la fois, parce que l'un flatte davantage notre imagination, et que l'autre favorise le raisonnement mathématique. Tantôt on pense surtout à la *succession* régulière

des phénomènes physiques et à cette espèce d'effort interne par lequel l'un *devient* l'autre ; tantôt on fixe son esprit sur la régularité absolue de ces phénomènes, et de l'idée de régularité on passe par degrés insensibles à celle de nécessité mathématique, qui exclut la durée entendue de la première manière. Et l'on ne voit pas d'inconvénient à tempérer ces deux images l'une par l'autre, et à faire prédominer l'une ou l'autre, selon qu'on se préoccupe plus ou moins des intérêts de la science. Mais appliquer le principe de causalité, sous cette forme équivoque, à la succession des faits de conscience, c'est se créer de gaieté de cœur, et sans raison plausible, d'inextricables difficultés. L'idée de force, qui exclut en réalité celle de détermination nécessaire, a contracté pour ainsi dire l'habitude de s'amalgamer à celle de nécessité, par suite même de l'usage qu'on fait du principe de causalité dans la nature. D'un côté, nous ne connaissons la force que par le témoignage de la conscience, et la conscience n'affirme pas, ne comprend même pas la détermination absolue des actes à venir : voilà donc tout ce que l'expérience nous apprend, et si nous nous en tenions à l'expérience, nous dirions que nous nous sentons libres, que nous percevons la force, à tort ou à raison, comme une libre spontanéité. Mais d'autre part, cette idée de force, transportée dans la nature, ayant cheminé côte à côte avec l'idée de nécessité, revient corrompue de ce voyage. Elle en revient imprégnée de l'idée de nécessité ; et à la lumière du rôle que nous lui avons fait jouer dans le monde extérieur, nous apercevons la force comme déterminant d'une manière nécessaire les effets qui en vont sortir. Ici encore, l'illusion de la conscience vient de ce qu'elle considère le moi, non pas directement, mais par une espèce de réfraction à travers les formes qu'elle a prêtées à la perception extérieure, et que celle-ci ne lui rend pas sans avoir en quelque sorte déteint sur elles. Il s'est opéré comme un compromis entre l'idée de force et celle de détermination nécessaire. La détermination toute mécanique de deux phénomènes extérieurs l'un par l'autre revêt maintenant à nos yeux la même forme que le rapport dynamique de notre force à l'acte qui en émane ; mais en revanche ce dernier rapport prend l'aspect d'une dérivation mathématique, l'action humaine sortant mécaniquement, et par suite nécessairement, de la force qui la produit. Que cette fusion de deux idées différentes, presque opposées, présente des avantages au sens commun, cela n'est pas douteux, puisqu'elle nous permet de nous représenter de la même manière, et de désigner par un même mot, d'un côté le rapport qui existe entre deux moments de notre propre existence, et de l'autre la relation qui lie entre eux les moments successifs du monde extérieur. Nous avons vu que si nos états de conscience les plus

profonds excluent la multiplicité numérique, nous les décomposons néanmoins en parties extérieures les unes aux autres ; que si les éléments de la durée concrète se pénètrent, la durée s'exprimant en étendue présente des moments aussi distincts que les corps disséminés dans l'espace. Est-il étonnant qu'entre les moments de notre existence pour ainsi dire objectivée nous établissions un rapport analogue à la relation objective de causalité, et qu'un échange, comparable encore à un phénomène d'endosmose, s'opère entre l'idée dynamique d'effort libre et le concept mathématique de détermination nécessaire ?

Mais la dissociation de ces deux idées est un fait accompli dans les sciences de la nature. Le physicien pourra parler de *forces*, et même s'en représenter le mode d'action par analogie avec un effort interne, mais il ne fera jamais intervenir cette hypothèse dans une explication scientifique. Ceux mêmes qui, avec Faraday, remplacent les atomes étendus par des points dynamiques, traiteront les centres de force et les lignes de force mathématiquement, sans se soucier de la force elle-même, considérée comme activité ou effort. Il est donc entendu ici que le rapport de causalité externe est purement mathématique, et n'a aucune ressemblance avec le rapport de la force psychique à l'acte qui en émane.

Le moment est venu d'ajouter : le rapport de causalité interne est purement dynamique, et n'a aucune analogie avec le rapport de deux phénomènes extérieurs qui se conditionnent. Car ceux-ci, étant susceptibles de se reproduire dans un espace homogène, entreront dans la composition d'une loi, au lieu que les faits psychiques profonds se présentent à la conscience une fois, et ne reparaitront jamais plus. Une analyse attentive du phénomène psychologique nous a amenés d'abord à cette conclusion : l'étude des notions de causalité et de durée, envisagées en elles-mêmes, n'a fait que la confirmer.

Nous pouvons maintenant formuler notre conception de la liberté.

On appelle liberté le rapport du moi concret à l'acte qu'il accomplit. Ce rapport est indéfinissable, précisément parce que nous sommes libres. On analyse, en effet, une chose, mais non pas un progrès ; on décompose de l'étendue, mais non pas de la durée. Ou bien, si l'on s'obstine à analyser quand même, on transforme inconsciemment le progrès en chose, et la durée en étendue. Par cela seul qu'on prétend décomposer le temps concret, on en déroule les moments dans l'espace homogène ; à la place du fait s'accomplissant on met le fait accompli, et comme on a commencé par figer en quelque sorte l'activité du moi, on voit la spontanéité se

résoudre en inertie et la liberté en nécessité. — C'est pourquoi toute définition de la liberté donnera raison au déterminisme.

Définira-t-on en effet l'acte libre en disant de cet acte, une fois accompli, qu'il eût pu ne pas l'être ? Mais cette assertion — comme l'assertion contraire — implique l'idée d'une équivalence absolue entre la durée concrète et son symbole spatial : et dès que l'on admet cette équivalence, on aboutit, par le développement même de la formule qu'on vient d'énoncer, au plus inflexible déterminisme.

Définira-t-on l'acte libre, « celui qu'on ne saurait prévoir, même quand on en connaît à l'avance toutes les conditions » ? Mais concevoir toutes les conditions comme données, c'est, dans la durée concrète, se placer au moment même où l'acte s'accomplit. Ou bien alors on admet que la matière de la durée psychique peut se représenter symboliquement à l'avance, ce qui revient, avons-nous dit, à traiter le temps comme un milieu homogène, et à admettre sous une nouvelle forme l'équivalence absolue de la durée et de son symbole. En approfondissant cette seconde définition de la liberté, on aboutira donc encore au déterminisme.

Définira-t-on enfin l'acte libre en disant qu'il n'est pas nécessairement déterminé par sa cause ? Mais ou ces mots perdent toute espèce de signification, ou l'on entend par là que les mêmes causes internes ne provoqueront pas toujours les mêmes effets. On admet donc que les antécédents psychiques d'un acte libre sont susceptibles de se reproduire à nouveau, que la liberté se déploie dans une durée dont les moments se ressemblent, et que le temps est un milieu homogène, comme l'espace. Par là même on sera ramené à l'idée d'une équivalence entre la durée et son symbole spatial ; et en pressant la définition qu'on aura posée de la liberté, on en fera encore une fois sortir le déterminisme.

En résumé, toute demande d'éclaircissement, en ce qui concerne la liberté, revient sans qu'on s'en doute à la question suivante : « le temps peut-il se représenter adéquatement par de l'espace ? » — A quoi nous répondons : oui, s'il s'agit du temps écoulé ; non, si vous parlez du temps qui s'écoule. Or l'acte libre se produit dans le temps qui s'écoule, et non pas dans le temps écoulé. La liberté est donc un fait, et, parmi les faits que l'on constate, il n'en est pas de plus clair. Toutes les difficultés du problème, et le problème lui-même, naissent de ce qu'on veut trouver à la durée les mêmes attributs qu'à l'étendue, interpréter une succession par une simultanéité, et rendre l'idée de liberté dans une langue où elle est évidemment intraduisible.

Conclusion

Pour résumer ce qui précède, nous laisserons d'abord de côté la terminologie et même la doctrine de Kant, sur lesquelles nous reviendrons plus loin, et nous nous placerons au point de vue du sens commun. Nous dirons que la psychologie actuelle nous a paru surtout préoccupée d'établir que nous apercevons les choses à travers certaines formes, empruntées à notre constitution propre. Cette tendance s'est de plus en plus accentuée depuis Kant : tandis que le philosophe allemand séparait nettement le temps de l'espace, l'extensif de l'intensif, et, comme nous dirions aujourd'hui, la conscience de la perception extérieure, l'école empiristique, poussant l'analyse plus loin, essaie de reconstituer l'extensif avec l'intensif, l'espace avec la durée, et l'extériorité avec des états internes. — La physique vient d'ailleurs compléter l'œuvre de la psychologie sur ce point : elle montre que si l'on veut prévoir les phénomènes, on doit faire table rase de l'impression qu'ils produisent sur la conscience et traiter les sensations comme des signes de la réalité non comme la réalité même.

Il nous a semblé qu'il y avait lieu de se poser le problème inverse, et de se demander si les états les plus apparents du moi lui-même, que nous croyons saisir directement, ne seraient pas, la plupart du temps, aperçus à travers certaines formes empruntées au monde extérieur, lequel nous rendrait ainsi ce que nous lui avons prêté. *A priori*, il paraît assez vraisemblable que les choses se passent ainsi. Car à supposer que les formes dont on parle, et auxquelles nous adaptons la matière, viennent entièrement de l'esprit, il semble difficile d'en faire une application constante aux objets sans que ceux-ci déteignent bientôt sur elles : en utilisant alors ces formes pour la connaissance de notre propre personne, nous risquons de prendre pour la coloration même du moi un reflet du cadre où nous le plaçons, c'est-à-dire, en définitive, du monde extérieur. Mais on peut aller plus loin, et affirmer que des formes applicables aux choses ne sauraient être tout à fait notre œuvre ; qu'elles doivent résulter d'un compromis entre la matière et l'esprit ; que si nous donnons à cette matière beaucoup, nous en recevons

sans doute quelque chose ; et qu'ainsi, lorsque nous essayons de nous ressaisir nous-mêmes après une excursion dans le monde extérieur, nous n'avons plus les mains libres.

Or, de même que pour déterminer les rapports véritables des phénomènes physiques entre eux nous faisons abstraction de ce qui, dans notre manière de percevoir et de penser, leur répugne manifestement, ainsi, pour contempler le moi dans sa pureté originelle, la psychologie devrait éliminer ou corriger certaines formes qui portent la marque visible du monde extérieur. — Quelles sont ces formes ? Isolés les uns des autres, et considérés comme autant d'unités distinctes, les états psychologiques paraissent plus ou moins intenses. Envisagés ensuite dans leur multiplicité, ils se déroulent dans le temps, ils constituent la durée. Enfin, dans leurs rapports entre eux, et en tant qu'une certaine unité se conserve à travers leur multiplicité, ils paraissent se déterminer les uns les autres. — Intensité, durée, détermination volontaire, voilà les trois idées qu'il s'agissait d'épurer, en les débarrassant de tout ce qu'elles doivent à l'intrusion du monde sensible et, pour tout dire, à l'obsession de l'idée d'espace.

Considérant d'abord la première de ces idées, nous avons trouvé que les faits psychiques étaient en eux-mêmes qualité pure ou multiplicité qualitative, et que, d'autre part, leur cause située dans l'espace était quantité. En tant que cette qualité devient le signe de cette quantité, et que nous soupçonnons celle-ci derrière celle-là, nous l'appelons intensité. L'intensité d'un état simple n'est donc pas la quantité, mais son signe qualitatif. Vous en trouverez l'origine dans un compromis entre la qualité pure, qui est le fait de la conscience, et la pure quantité, qui est nécessairement espace. Or, ce compromis, vous y renoncez sans le moindre scrupule quand vous étudiez les choses extérieures, puisque vous laissez alors de côté les forces elles-mêmes, à supposer qu'elles existent, pour n'en considérer que les effets mesurables et étendus. Pourquoi conserveriez-vous ce concept bâtard quand vous analysez le fait de conscience à son tour ? Si la grandeur, en dehors de vous, n'est jamais intensive, l'intensité, au dedans de vous, n'est jamais grandeur. C'est pour ne pas l'avoir compris que les philosophes ont dû distinguer deux espèces de quantité, l'une extensive, l'autre intensive, sans jamais réussir à expliquer ce qu'elles avaient de commun entre elles, ni comment on pouvait employer, pour des choses aussi dissemblables, les mêmes mots « croître » et « diminuer ». Par là même ils sont responsables des exagérations de la psychophysique ; car dès que l'on reconnaît à la sensation autrement que par métaphore, la faculté de grandir, on nous invite à chercher de combien elle grandit. Et de ce que la conscience ne

mesure pas la quantité intensive, il ne suit pas que la science n'y puisse indirectement parvenir, si c'est une grandeur. Ou bien donc il y a une formule psychophysique possible, ou l'intensité d'un état psychique simple est qualité pure.

Passant ensuite au concept de la multiplicité, nous avons vu que la construction d'un nombre exigeait d'abord l'intuition d'un milieu homogène, l'espace, où pussent s'aligner des termes distincts les uns des autres, et en second lieu un processus de pénétration et d'organisation, par lequel ces unités s'ajoutent dynamiquement et forment ce que nous avons appelé une multiplicité qualitative. C'est grâce à ce développement organique que les unités *s'ajoutent*, mais c'est à cause de leur présence dans l'espace qu'elles demeurent *distinctes*. Le nombre, ou multiplicité distincte, résulte donc, lui aussi, d'un compromis. Or, quand nous considérons les objets matériels en eux-mêmes, nous renonçons à ce compromis, puisque nous les tenons pour impénétrables et divisibles, c'est-à-dire pour indéfiniment distincts les uns des autres. Il faudra donc y renoncer aussi quand nous nous étudierons nous-mêmes. C'est pour ne l'avoir pas fait que les associationnistes sont tombés dans des erreurs parfois grossières, essayant de reconstituer un état psychique par l'addition entre eux de faits de conscience distincts, et substituant le symbole du moi au moi lui-même.

Ces considérations préliminaires nous ont permis d'aborder l'objet principal de ce travail, l'analyse des idées de durée et de détermination volontaire.

Qu'est-ce que la durée au-dedans de nous ? Une multiplicité qualitative, sans ressemblance avec le nombre ; un développement organique qui n'est pourtant pas une quantité croissante ; une hétérogénéité pure au sein de laquelle il n'y a pas de qualités distinctes. Bref, les moments de la durée interne ne sont pas extérieurs les uns aux autres.

Qu'existe-t-il, de la durée, en dehors de nous ? Le présent seulement, ou, si l'on aime mieux, la simultanéité. Sans doute les choses extérieures changent, mais leurs moments ne se succèdent que pour une conscience qui se les remémore. Nous observons en dehors de nous, à un moment donné, un ensemble de positions simultanées : des simultanéités antérieures il ne reste rien. Mettre la durée dans l'espace, c'est, par une contradiction véritable, placer la succession au sein même de la simultanéité. Il ne faut donc pas dire que les choses extérieures durent, mais plutôt qu'il y a en elles quelque inexprimable raison en vertu de laquelle nous ne saurions les considérer à des moments successifs de notre durée sans constater qu'elles ont changé. D'ailleurs ce changement n'implique

pas succession, à moins qu'on ne prenne le mot dans une acception nouvelle ; sur ce point, nous avons constaté l'accord de la science et du sens commun.

Ainsi, dans la conscience, nous trouvons des états qui se succèdent sans se distinguer ; et, dans l'espace, des simultanités qui, sans se succéder, se distinguent, en ce sens que l'une n'est plus quand l'autre paraît. — En dehors de nous, extériorité réciproque sans succession : au dedans, succession sans extériorité réciproque.

Ici encore un compromis intervient. Ces simultanités qui constituent le monde extérieur, et qui, bien que distinctes les unes des autres, se succèdent pour nous seulement, nous leur accordons de se succéder en elles-mêmes. De là l'idée de faire durer les choses comme nous durons, et de mettre le temps dans l'espace. Mais si notre conscience introduit ainsi la succession dans les choses extérieures, inversement ces choses elles-mêmes extériorisent les uns par rapport aux autres les moments successifs de notre durée interne. Les simultanités de phénomènes physiques absolument distinctes en ce sens que l'une a cessé d'être quand l'autre se produit, découpent en parcelles, distinctes aussi, extérieures les unes aux autres, une vie interne où succession impliquerait pénétration mutuelle : tel, le balancier de l'horloge morcelle en fragments distincts et déploie pour ainsi dire en longueur la tension dynamique et indivisée du ressort. Ainsi se forme, par un véritable phénomène d'endosmose, l'idée mixte d'un temps mesurable, qui est espace en tant qu'homogénéité et durée en tant que succession, c'est-à-dire, au fond, l'idée contradictoire de la succession dans la simultanéité.

Ces deux éléments, étendue et durée, la science les dissocie quand elle entreprend l'étude approfondie des choses extérieures. Nous croyons avoir prouvé qu'elle ne retient de la durée que la simultanéité, et du mouvement lui-même que la position du mobile, c'est-à-dire l'immobilité. La dissociation s'opère ici très nettement, et au profit de l'espace.

Il faudra donc l'opérer encore, mais au profit de la durée, quand on étudiera les phénomènes internes ; non pas les phénomènes internes à l'état achevé, sans doute, ni après que l'intelligence discursive, pour s'en rendre compte, les a séparés et déroulés dans un milieu homogène, mais les phénomènes internes en voie de formation, et en tant que constituant, par leur pénétration mutuelle, le développement continu d'une personne libre. La durée, ainsi rendue à sa pureté originelle, apparaîtra comme une multiplicité toute qualitative, une hétérogénéité absolue d'éléments qui viennent

se fondre les uns dans les autres.

Or, c'est pour avoir négligé d'opérer cette dissociation nécessaire que les uns ont été conduits à nier la liberté, les autres à la définir, et par là même, involontairement à la nier encore. On se demande en effet si l'acte pouvait ou ne pouvait pas être prévu, étant donné l'ensemble de ses conditions ; et soit qu'on l'affirme, soit qu'on le nie, on admet que cet ensemble de conditions pouvait se concevoir comme donné à l'avance : ce qui revient, ainsi que nous l'avons montré, à traiter la durée comme une chose homogène et les intensités comme des grandeurs. Ou bien encore on dira que l'acte est *déterminé* par ses conditions, sans s'apercevoir que l'on joue sur le double sens du mot causalité, et qu'on prête ainsi à la durée, tout à la fois, deux formes qui s'excluent. Ou bien enfin on invoquera le principe de la conservation de l'énergie, sans se demander si ce principe est également applicable aux moments du monde extérieur, qui s'équivalent, et aux moments d'un être à la fois vivant et conscient, qui se grossissent les uns les autres. De quelque manière, en un mot, qu'on envisage la liberté, on ne la nie qu'à la condition d'identifier le temps avec l'espace ; on ne la définit qu'à la condition de demander à l'espace la représentation adéquate du temps ; on ne discute sur elle, dans un sens ou dans l'autre, qu'à la condition de confondre préalablement succession et simultanéité. Tout déterminisme sera donc réfuté par l'expérience, mais toute définition de la liberté donnera raison au déterminisme.

Recherchant alors pourquoi cette dissociation de la durée et de l'étendue, que la science opère si naturellement dans le monde extérieur, demande un tel effort et excite une telle répugnance quand il s'agit des états internes, nous n'avons pas tardé à en apercevoir la raison. La science a pour principal objet de prévoir et de mesurer : or on ne prévoit les phénomènes physiques qu'à la condition de supposer qu'ils ne durent pas comme nous, et on ne mesure que de l'espace. La rupture s'est donc effectuée ici d'elle-même entre la qualité et la quantité, entre la vraie durée et la pure étendue. Mais quand il s'agit de nos états de conscience, nous avons tout intérêt à entretenir l'illusion par laquelle nous les faisons participer à l'extériorité réciproque des choses extérieures, parce que cette distinction, et en même temps cette solidification, nous permettent de leur donner des noms stables, malgré leur instabilité, et distincts, malgré leur pénétration mutuelle. Elles nous permettent de les objectiver, de les faire entrer, en quelque sorte, dans le courant de la vie sociale.

Il y aurait donc enfin deux moi différents, dont l'un serait comme la projection extérieure de l'autre, sa représentation spatiale et pour ainsi dire sociale. Nous atteignons le premier par une réflexion

approfondie, qui nous fait saisir nos états internes comme des êtres vivants, sans cesse en voie de formation, comme des états réfractaires à la mesure, qui se pénètrent les uns les autres, et dont la succession dans la durée n'a rien de commun avec une juxtaposition dans l'espace homogène. Mais les moments où nous nous ressaisissons ainsi nous-mêmes sont rares, et c'est pourquoi nous sommes rarement libres. La plupart du temps, nous vivons extérieurement à nous-mêmes, nous n'apercevons de notre moi que son fantôme décoloré, ombre que la pure durée projette dans l'espace homogène. Notre existence se déroule donc dans l'espace plutôt que dans le temps : nous vivons pour le monde extérieur plutôt que pour nous ; nous parlons plutôt que nous ne pensons ; nous « sommes agis » plutôt que nous n'agissons nous-mêmes. Agir librement, c'est reprendre possession de soi, c'est se replacer dans la pure durée.

L'erreur de Kant a été de prendre le temps pour un milieu homogène. Il ne paraît pas avoir remarqué que la durée réelle se compose de moments intérieurs les uns aux autres, et que lorsqu'elle revêt la forme d'un tout homogène, c'est qu'elle s'exprime en espace. Ainsi la distinction même qu'il établit entre l'espace et le temps revient, au fond, à confondre le temps avec l'espace, et la représentation symbolique du moi avec le moi lui-même. Il jugea la conscience incapable d'apercevoir les faits psychologiques autrement que par juxtaposition, oubliant qu'un milieu où ces faits se juxtaposent, et se distinguent les uns des autres, est nécessairement espace et non plus durée. Par là il fut conduit à croire que les mêmes états sont susceptibles de se reproduire dans les profondeurs de la conscience, comme les mêmes phénomènes physiques dans l'espace ; c'est du moins ce qu'il admit implicitement quand il attribua au rapport de causalité le même sens et le même rôle dans le monde interne que dans le monde extérieur. Dès lors la liberté devenait un fait incompréhensible. Et néanmoins, par une confiance illimitée, mais inconsciente, en cette aperception interne dont il s'efforçait de restreindre la portée, il croyait à la liberté inébranlablement. Il l'éleva donc à la hauteur des noumènes ; et comme il avait confondu la durée avec l'espace, il fit de ce moi réel et libre, qui est en effet étranger à l'espace, un moi également extérieur à la durée, inaccessible par conséquent à notre faculté de connaître. Mais la vérité est que nous apercevons ce moi toutes les fois que, par un vigoureux effort de réflexion, nous détachons les yeux de l'ombre qui nous suit pour rentrer en nous-mêmes. La vérité est que si nous vivons et agissons le plus souvent extérieurement à notre propre personne, dans l'espace plutôt que dans la durée, et si, par là, nous donnons prise à la loi de causalité qui enchaîne les

mêmes effets aux mêmes causes, nous pouvons cependant toujours nous replacer dans la pure durée, dont les moments sont intérieurs et hétérogènes les uns aux autres, et où une cause ne saurait reproduire son effet, puisqu'elle ne se reproduira jamais elle-même.

C'est dans cette confusion de la vraie durée avec son symbole que résident, selon nous, la force et la faiblesse du kantisme tout à la fois. Kant imagine des choses en soi d'un côté, et d'autre part un Temps et un Espace homogènes au travers desquels les choses en soi se réfractent : ainsi naîtraient d'un côté le moi phénomène, celui que la conscience aperçoit, et de l'autre les objets extérieurs. Le temps et l'espace ne seraient donc pas plus en nous qu'en dehors de nous ; mais la distinction même du dehors et du dedans serait l'œuvre du temps et de l'espace. Cette doctrine a l'avantage de fournir à notre pensée empirique un fondement solide, et de nous assurer que les phénomènes, en tant que phénomènes, sont connaissables adéquatement. Même, nous pourrions ériger ces phénomènes en absolu et nous dispenser de recourir à d'incompréhensibles choses en soi, si la raison pratique, révélatrice du devoir, n'intervenait à la manière de la réminiscence platonicienne pour nous avertir que la chose en soi existe, invisible et présente. Ce qui domine toute cette théorie, c'est la distinction très nette entre la matière de la connaissance et sa forme, entre l'homogène et l'hétérogène, et cette distinction capitale n'eût jamais été faite, sans doute, si l'on n'eût considéré le temps, lui aussi, comme un milieu indifférent à ce qui le remplit.

Mais si le temps, tel que la conscience immédiate l'aperçoit, était comme l'espace un milieu homogène, la science aurait pris sur lui comme sur l'espace. Or nous avons essayé de prouver que la durée en tant que durée, le mouvement en tant que mouvement, échappent à la connaissance mathématique, laquelle ne retient du temps que la simultanéité, et du mouvement lui-même que l'immobilité. C'est de quoi les Kantiens et même leurs adversaires ne paraissent pas s'être aperçus : dans ce prétendu monde phénoménal, fait par la science, tous les rapports qui ne se peuvent traduire en simultanéité, c'est-à-dire en espace, sont scientifiquement inconnaissables.

En second lieu, dans une durée que l'on supposerait homogène, les mêmes états pourraient se présenter à nouveau, causalité impliquerait détermination nécessaire, et toute liberté deviendrait incompréhensible. C'est bien à cette conséquence que la *Critique de la raison pure* aboutit. Mais au lieu d'en conclure que la durée réelle est hétérogène, ce qui, en éclaircissant cette seconde difficulté, eût appelé son attention sur la première, Kant a

mieux aimé placer la liberté en dehors du temps, et élever une barrière infranchissable entre le monde des phénomènes, qu'il livre tout entier à notre entendement, et celui des choses en soi, dont il nous interdit l'entrée.

Mais peut-être cette distinction est-elle trop tranchée, et cette barrière plus aisée à franchir qu'on ne le suppose. Car si, par hasard, les moments de la durée réelle, aperçus par une conscience attentive, se pénétraient au lieu de se juxtaposer, et si ces moments formaient par rapport les uns aux autres une hétérogénéité au sein de laquelle l'idée de détermination nécessaire perdît toute espèce de signification, alors le moi saisi par la conscience serait une cause libre, nous nous connaîtrions absolument nous-mêmes, et d'autre part, précisément parce que cet absolu se mêle sans cesse aux phénomènes et, en s'imprégnant d'eux, les pénètre, ces phénomènes ne seraient pas aussi accessibles qu'on le prétend au raisonnement mathématique.

Nous avons donc supposé un Espace homogène, et, avec Kant, distingué cet espace de la matière qui le remplit. Avec lui nous avons admis que l'espace homogène est une forme de notre sensibilité ; et nous entendons simplement par là que d'autres intelligences, celles des animaux par exemple, tout en apercevant des objets, ne les distinguent pas aussi nettement, ni les uns des autres, ni d'elles-mêmes. Cette intuition d'un milieu homogène, intuition propre à l'homme, nous permet d'extérioriser nos concepts les uns par rapport aux autres, nous révèle l'objectivité des choses, et ainsi, par sa double opération, d'un côté en favorisant le langage, et d'autre part en nous présentant un monde extérieur bien distinct de nous dans la perception duquel toutes les intelligences communient, annonce et prépare la vie sociale.

En présence de cet espace homogène nous avons placé le moi tel qu'une conscience attentive l'aperçoit, un moi vivant, dont les états à la fois indistincts et instables ne sauraient se dissocier sans changer de nature, ni se fixer ou s'exprimer sans tomber dans le domaine commun. La tentation ne devait-elle pas être grande, pour ce moi qui distingue si nettement les objets extérieurs et les représente si facilement par des symboles, d'introduire au sein de sa propre existence la même discrimination, et de substituer, à la pénétration intime de ses états psychiques, à leur multiplicité toute qualitative, une pluralité numérique de termes qui se distinguent, se juxtaposent, et s'expriment par des mots ? Au lieu d'une durée hétérogène dont les moments se pénètrent, nous aurons alors un temps homogène dont les moments s'alignent dans l'espace. Au lieu d'une vie intérieure dont les phases successives, chacune unique en son genre, sont incommensurables avec le langage, nous

obtiendrons un moi recomposable artificiellement, et des états psychiques simples qui s'agrègent et se désagrègent comme font, pour former des mots, les lettres de l'alphabet. Et ce ne sera pas là seulement un mode de représentation symbolique, car l'intuition immédiate et la pensée discursive ne font qu'un dans la réalité concrète, et le même mécanisme par lequel nous nous expliquions d'abord notre conduite finira par la gouverner. Nos états psychiques, en se détachant alors les uns des autres, se solidifieront ; entre nos idées ainsi cristallisées et nos mouvements extérieurs des associations stables se formeront ; et peu à peu, notre conscience imitant le processus par lequel la matière nerveuse obtient des actions réflexes, l'automatisme recouvrira la liberté[40]. C'est à ce moment précis que surviennent les associationnistes et les déterministes d'un côté, les Kantiens de l'autre. Comme ils n'envisagent de notre vie consciente que son aspect le plus commun, ils aperçoivent des états bien tranchés, capables de se reproduire dans le temps à la manière des phénomènes physiques, et auxquels la loi de détermination causale s'applique, si l'on veut, dans le même sens qu'aux phénomènes de la nature. Comme, d'autre part, le milieu où se juxtaposent ces états psychiques présente des parties extérieures les unes aux autres, où les mêmes faits semblent susceptibles de se reproduire à nouveau, ils n'hésitent pas à faire du temps un milieu homogène, et à le traiter comme de l'espace. Dès lors toute différence est abolie entre la durée et l'étendue, entre la succession et la simultanéité ; il ne reste plus qu'à proscrire la liberté, ou, si on la respecte par scrupule moral, à la reconduire avec beaucoup d'égards dans le domaine intemporel des choses en soi, dont notre conscience ne dépasse pas le seuil mystérieux. Mais il y aurait, selon nous, un troisième parti à prendre : ce serait de nous reporter par la pensée à ces moments de notre existence où nous avons opté pour quelque décision grave, moments uniques dans leur genre, et qui ne se reproduiront pas plus que ne reviennent, pour un peuple, les phases disparues de son histoire. Nous verrions que si ces états passés ne peuvent s'exprimer adéquatement par des paroles ni se reconstituer artificiellement par une juxtaposition d'états plus simples, c'est parce qu'ils représentent, dans leur unité dynamique et dans leur multiplicité toute qualitative, des phases de notre durée réelle et concrète, de la durée hétérogène, de la durée vivante. Nous verrions que, si notre action nous a paru libre, c'est parce que le rapport de cette action à l'état d'où elle sortait ne saurait s'exprimer par une loi, cet état psychique étant unique en son genre, et ne devant plus se reproduire jamais. Nous verrions enfin que l'idée même de détermination nécessaire perd ici toute espèce de

signification, qu'il ne saurait être question ni de prévoir l'acte avant qu'il s'accomplisse, ni de raisonner sur la possibilité de l'action contraire une fois qu'il est accompli, car se donner toutes les conditions, c'est, dans la durée concrète, se placer au moment même de l'acte et non plus le prévoir. Mais nous comprendrions aussi par l'effet de quelle illusion les uns se croient obligés de nier la liberté, les autres de la définir. C'est que l'on passe par degrés insensibles de la durée concrète, dont les éléments se pénètrent, à la durée symbolique dont les moments se juxtaposent, et de l'activité libre, par conséquent, à l'automatisme conscient. C'est que, si nous sommes libres toutes les fois que nous voulons rentrer en nous-mêmes, il nous arrive rarement de le vouloir. C'est enfin que, même dans les cas où l'action est librement accomplie, on ne saurait raisonner sur elle sans en déployer les conditions extérieurement les unes aux autres, dans l'espace et non plus dans la pure durée. Le problème de la liberté est donc né d'un malentendu : il a été pour les modernes ce que furent, pour les anciens, les sophismes de l'école d'Élée, et comme ces sophismes eux-mêmes, il a son origine dans l'illusion par laquelle on confond succession et simultanéité, durée et étendue, qualité et quantité.

FIN DE L'ESSAI
SUR
LES DONNÉES IMMÉDIATES
DE LA CONSCIENCE

Henri Bergson : Œuvres complètes

[Retour à la liste des titres](#)



LE RIRE

ESSAI SUR LA SIGNIFICATION

DU

COMIQUE



ÉCRIT PAR H. BERGSON en 1899

Pour toutes remarques ou suggestions :

editions@arvensa.com

Ou rendez-vous sur :

www.arvensa.com

Table des matières

Avant-propos

Préface

Chapitre I Du comique en général — Le comique des formes et le comique des mouvements — Force d'expansion du comique

I

II

III

IV

V

Chapitre II Le comique de situation et le comique de mots

I

1. Le diable à ressort

2. Le pantin à ficelles

3. La boule de neige

II

Chapitre III Le comique de caractère

I

II

III

IV

V

Appendice

Avant-propos[41]

Nous réunissons en un volume trois articles sur Le Rire (ou plutôt sur le rire spécialement provoqué par le comique) que nous avons publiés récemment dans la Revue de Paris. Ces articles avaient pour objet de déterminer les principales « catégories » comiques, de grouper le plus grand nombre possible de faits et d'en dégager les lois : ils excluaient, par leur forme même, les discussions théoriques et la critique des systèmes. Devions-nous, en les rééditant, y joindre un examen des travaux relatifs au même sujet et comparer nos conclusions à celles de nos devanciers ? Notre thèse y eût gagné en solidité peut-être ; mais notre exposition se fût compliquer démesurément, en même temps qu'elle eût donner un volume hors de proportion avec l'importance du sujet traité. Nous nous décidons, en conséquence, à reproduire les articles tels qu'ils ont paru. Nous y joignons simplement l'indication des principales recherches entreprises sur la question du comique dans les trente dernières années.

Hecker, *Physiologie und Psychologie des Lachens und des Komischen*, 1873.

Dumont, *Théorie scientifique de la sensibilité*, 1875, p. 202 et suiv. Cf., du même auteur, *Les causes du rire*, 1862.

Courdaveaux, *Études sur le comique*, 1875.

Darwin, *L'expression des émotions*, trad. fr., 1877, p. 214 et suiv.

Philbert, *Le rire*, 1883.

Bain (A.), *Les émotions et la volonté*, trad. fr., 1885, p. 249 et suiv.

Kraepelin, *Zur Psychologie des Komischen* (Philos. Studien, vol. II, 1885).

Piderit, *La mimique et la physiognomie*, trad. fr., 1888, p. 126 et suiv.

Spencer, *Essais*, trad. fr., 1891, vol. I, p. 295 et suiv. *Physiologie du rire*.

Penjon, *Le rire et la liberté* (*Revue philosophique*, 1893, t. II).

Mélinand, *Pourquoi rit-on ?* (*Revue des Deux-Mondes*, février 1895).

Ribot, *La psychologie des sentiments*, 1896, p. 342 et suiv.

Lacombe, *Du comique et du spirituel* (*Revue de métaphysique et de morale*, 1897).

Stanley Hall and A. Allin, *The psychology of laughting, tickling and the comic* (*American journal of Psychology*, vol. IX, 1897).

Lipps, *Komik und Humor*, 1898. Cf., du même auteur, *Psychologie der Komik* (*Philosophische Monatshefte*, vol. XXIV, XXV).

Heymans, *Zur Psychologie der Komik* (*Zeitschr. f. Psych. u. Phys. der Sinnesorgane*, vol. XX, 1899).

Préface[42]

Ce livre comprend trois articles sur *le Rire* (ou plutôt sur *le rire spécialement provoqué par le comique*) que nous avons publiés jadis dans la *Revue de Paris*[43]. Quand nous les réunîmes en volume, nous nous demandâmes si nous devions examiner à fond les idées de nos devanciers et instituer une critique en règle des théories du rire. Il nous parut que notre exposition se compliquerait démesurément, et donnerait un volume hors de proportion avec l'importance du sujet traité. Il se trouvait d'ailleurs que les principales définitions du comique avaient été discutées par nous explicitement ou implicitement, quoique brièvement, à propos de tel ou tel exemple qui faisait penser à quelqu'une d'entre elles. Nous nous bornâmes donc à reproduire nos articles. Nous y joignîmes simplement une liste des principaux travaux publiés sur le comique dans les trente précédentes années.

D'autres travaux ont paru depuis lors. La liste, que nous donnons ci-dessous, s'en trouve allongée. Mais nous n'avons apporté aucune modification au livre lui-même[44]. Non pas, certes, que ces diverses études n'aient éclairé sur plus d'un point la question du rire. Mais notre méthode, qui consiste à déterminer les *procédés de fabrication* du comique, tranche sur celle qui est généralement suivie, et qui vise à enfermer les effets comiques dans une formule très large et très simple. Ces deux méthodes ne s'excluent pas l'une l'autre ; mais tout ce que pourra donner la seconde laissera intacts les résultats de la première ; et celle-ci est la seule, à notre avis, qui comporte une précision et une rigueur scientifiques. Tel est d'ailleurs le point sur lequel nous appelons l'attention du lecteur dans l'appendice que nous joignons à la présente édition.

H. B.

Paris, janvier 1924.

Hecker, *Physiologie und Psychologie des Lachens und des Komischen*, 1873.

Dumont, *Théorie scientifique de la sensibilité*, 1875, p. 202 et

suiv. Cf., du même auteur, *Les causes du rire*, 1862.

Courdaveaux, *Études sur le comique*, 1875.

Philbert, *Le rire*, 1883.

Bain (A.), *Les émotions et la volonté*, trad. fr., 1885, p. 249 et suiv.

Kraepelin, *Zur Psychologie des Komischen* (*Philos. Studien*, vol. II, 1885).

Spencer, *Essais*, trad. fr., 1891, vol. I, p. 295 et suiv. *Physiologie du rire*.

Penjon, *Le rire et la liberté* (*Revue philosophique*, 1893, t. II).

Mélinand, *Pourquoi rit-on ?* (*Revue des Deux-Mondes*, février 1895).

Ribot, *La psychologie des sentiments*, 1896, p. 342 et suiv.

Lacombe, *Du comique et du spirituel* (*Revue de métaphysique et de morale*, 1897).

Stanley Hall and A. Allin, *The psychology of laughing, tickling and the comic* (*American journal of Psychology*, vol. IX, 1897).

Meredith, *An essay on Comedy*, 1897.

Lipps, *Komik und Humor*, 1898. Cf., du même auteur, *Psychologie der Komik* (*Philosophische Monatshefte*, vol. XXIV, XXV).

Heymans, *Zur Psychologie der Komik* (*Zeitschr. f. Psych. u. Phys. der Sinnesorgane*, vol. XX, 1899).

Ueberhorst, *Das Komische*, 1899.

Dugas, *Psychologie du rire*, 1902.

Sully (James), *An essay on laughter*, 1902 (Trad. fr. de L. et A. Terrier : *Essai sur le rire*, 1904).

Martin (L. J.), *Psychology of Aesthetics : The comic* (*American Journal of Psychology*, 1905, vol. XVI, p. 35-118).

Freud (Sigm.), *Der Witz und seine Beziehung zum Unbewussten*, 1905 ; 2^e édition, 1912.

Cazamian, *Pourquoi nous ne pouvons définir l'humour* (*Revue germanique*, 1906, p. 601-634).

Gautier, *Le rire et la caricature*, 1906.

Kline, *The psychology of humor* (*American Journal of Psychology*, vol. XVIII, 1907, p. 421-441).

Baldensperger, *Les définitions de l'humour* (*Études d'histoire littéraire*, 1907, vol. I).

Bawden, *The Comic as illustrating the summation-irradiation*

theory of pleasure-pain (Psychological Review, 1910, vol. XVII, p. 336-346).

Schauer, *Ueber das Wesen der Komik (Arch. f. die gesamte Psychologie, vol. XVIII, 1910, p. 411-427).*

Kallen, *The aesthetic principle in comedy (American Journal of Psychology, vol. XXII, 1911, p. 137-157).*

Hollingworth, *Judgments of the Comic (Psychological Review, vol. XVIII, 1911, p. 132-156).*

Delage, *Sur la nature du comique (Revue du mois, 1919, vol. XX, p. 337-354).*

Bergson, *A propos de « la nature du comique »*. Réponse à l'article précédent (*Revue du mois, 1919, vol. XX, p. 514-517*). Reproduit en partie dans l'appendice de la présente édition.

Eastman, *The sense of humor, 1921.*

Chapitre I

Du comique en général — Le comique des formes et le comique des mouvements — Force d'expansion du comique

Que signifie le rire ? Qu'y a-t-il au fond du risible ? Que trouverait-on de commun entre une grimace de pitre, un jeu de mots, un quiproquo de vaudeville, une scène de fine comédie ? Quelle distillation nous donnera l'essence, toujours la même, à laquelle tant de produits divers empruntent ou leur indiscrete odeur ou leur parfum délicat ? Les plus grands penseurs, depuis Aristote, se sont attaqués à ce petit problème, qui toujours se dérobe sous l'effort, glisse, s'échappe, se redresse, impertinent défi jeté à la spéculation philosophique.

Notre excuse, pour aborder le problème à notre tour, est que nous ne viserons pas à enfermer la fantaisie comique dans une définition. Nous voyons en elle, avant tout, quelque chose de vivant. Nous la traiterons, si légère soit-elle, avec le respect qu'on doit à la vie. Nous nous bornerons à la regarder grandir et s'épanouir. De forme en forme, par gradations insensibles, elle accomplira sous nos yeux de bien singulières métamorphoses, Nous ne dédaignerons rien de ce que nous aurons vu. Peut-être gagnerons-nous d'ailleurs à ce contact soutenu quelque chose de plus souple qu'une définition théorique, — une connaissance pratique et intime, comme celle qui naît d'une longue camaraderie. Et peut-être trouverons-nous aussi que nous avons fait, sans le vouloir, une connaissance utile. Raisonnable, à sa façon, jusque dans ses plus grands écarts, méthodique dans sa folie, rêvant, je le veux bien, mais évoquant en rêve des visions qui sont tout de suite acceptées et comprises d'une société entière, comment la fantaisie comique ne nous renseignerait-elle pas sur les procédés de travail de l'imagination humaine, et plus particulièrement de l'imagination sociale, collective, populaire ? Issue de la vie réelle, apparentée à l'art, comment ne nous dirait-elle pas aussi son mot sur l'art et sur la

vie ?

Nous allons présenter d'abord trois observations que nous tenons pour fondamentales. Elles portent moins sur le comique lui-même que sur la place où il faut le chercher.

LE RIRE
Chapitre I
Liste des titres
Table des matières du titre

I

Voici le premier point sur lequel nous appellerons l'attention. Il n'y a pas de comique en dehors de ce qui est proprement *humain*. Un paysage pourra être beau, gracieux, sublime, insignifiant ou laid ; il ne sera jamais risible. On rira d'un animal, mais parce qu'on aura surpris chez lui une attitude d'homme ou une expression humaine. On rira d'un chapeau ; mais ce qu'on raille alors, ce n'est pas le morceau de feutre ou de paille, c'est la forme que des hommes lui ont donnée, c'est le caprice humain dont il a pris le moule. Comment un fait aussi important, dans sa simplicité, n'a-t-il pas fixé davantage l'attention des philosophes ? Plusieurs ont défini l'homme « un animal qui sait rire ». Ils auraient aussi bien pu le définir un animal qui fait rire, car si quelque autre animal y parvient, ou quelque objet inanimé, c'est par une ressemblance avec l'homme, par la marque que l'homme y imprime ou par l'usage que l'homme en fait.

Signalons maintenant, comme un symptôme non moins digne de remarque, l'*insensibilité* qui accompagne d'ordinaire le rire. Il semble que le comique ne puisse produire son ébranlement qu'à la condition de tomber sur une surface d'âme bien calme, bien unie. L'indifférence est son milieu naturel. Le rire n'a pas de plus grand ennemi que l'émotion. Je ne veux pas dire que nous ne puissions rire d'une personne qui nous inspire de la pitié, par exemple, ou même de l'affection : seulement alors, pour quelques instants, il faudra oublier cette affection, faire taire cette pitié. Dans une société de pures intelligences on ne pleurerait probablement plus, mais on rirait peut-être encore ; tandis que des âmes invariablement sensibles, accordées à l'unisson de la vie, où tout événement se prolongerait en résonance sentimentale, ne connaîtraient ni ne comprendraient le rire. Essayez, un moment, de vous intéresser à tout ce qui se dit et à tout ce qui se fait, agissez, en imagination, avec ceux qui agissent, sentez avec ceux qui sentent, donnez enfin à votre sympathie son plus large épanouissement : comme sous un coup de baguette magique vous verrez les objets les plus légers

prendre du poids, et une coloration sévère passer sur toutes choses. Détachez-vous maintenant, assistez à la vie en spectateur indifférent : bien des drames tourneront à la comédie. Il suffit que nous bouchions nos oreilles au son de la musique, dans un salon où l'on danse, pour que les danseurs nous paraissent aussitôt ridicules. Combien d'actions humaines résisteraient à une épreuve de ce genre ? et ne verrions-nous pas beaucoup d'entre elles passer tout à coup du grave au plaisant, si nous les isolions de la musique de sentiment qui les accompagne ? Le comique exige donc enfin, pour produire tout son effet, quelque chose comme une anesthésie momentanée du cœur. Il s'adresse à l'intelligence pure.

Seulement, cette intelligence doit rester en contact avec d'autres intelligences. Voilà le troisième fait sur lequel nous désirions attirer l'attention. On ne goûterait pas le comique si l'on se sentait isolé. Il semble que le rire ait besoin d'un écho. Écoutez-le bien : ce n'est pas un son articulé, net, terminé ; c'est quelque chose qui voudrait se prolonger en se répercutant de proche en proche, quelque chose qui commence par un éclat pour se continuer par des roulements, ainsi que le tonnerre dans la montagne. Et pourtant cette répercussion ne doit pas aller à l'infini. Elle peut cheminer à l'intérieur d'un cercle aussi large qu'on voudra ; le cercle n'en reste pas moins fermé. Notre rire est toujours le rire d'un groupe. Il vous est peut-être arrivé, en wagon ou à une table d'hôte, d'entendre des voyageurs se raconter des histoires qui devaient être comiques pour eux puisqu'ils en riaient de bon cœur. Vous auriez ri comme eux si vous eussiez été de leur société. Mais n'en étant pas, vous n'aviez aucune envie de rire. Un homme, à qui l'on demandait pourquoi il ne pleurait pas à un sermon où tout le monde versait des larmes, répondit : « Je ne suis pas de la paroisse. » Ce que cet homme pensait des larmes serait bien plus vrai du rire. Si franc qu'on le suppose, le rire cache une arrière-pensée d'entente, je dirais presque de complicité, avec d'autres rieurs, réels ou imaginaires. Combien de fois n'a-t-on pas dit que le rire du spectateur, au théâtre, est d'autant plus large que la salle est plus pleine ; Combien de fois n'a-t-on pas fait remarquer, d'autre part, que beaucoup d'effets comiques sont intraduisibles d'une langue dans une autre, relatifs par conséquent aux mœurs et aux idées d'une société particulière ? Mais c'est pour n'avoir pas compris l'importance de ce double fait qu'on a vu dans le comique une simple curiosité où l'esprit s'amuse, et dans le rire lui-même un phénomène étrange, isolé, sans rapport avec le reste de l'activité humaine. De là ces définitions qui tendent à faire du comique une relation abstraite aperçue par l'esprit entre des idées, « contraste intellectuel », « absurdité sensible », etc., définitions qui, même si elles

convenaient réellement à toutes les formes du comique, n'expliqueraient pas le moins du monde pourquoi le comique nous fait rire. D'où viendrait, en effet, que cette relation logique particulière, aussitôt aperçue, nous contracte, nous dilate, nous secoue, alors que toutes les autres laissent notre corps indifférent ? Ce n'est pas par ce côté que nous aborderons le problème. Pour comprendre le rire, il faut le replacer dans son milieu naturel, qui est la société ; il faut surtout en déterminer la fonction utile, qui est une fonction sociale. Telle sera, disons-le dès maintenant, l'idée directrice de toutes nos recherches. Le rire doit répondre à certaines exigences de la vie en commun. Le rire doit avoir une signification sociale.

Marquons nettement le point où viennent converger nos trois observations préliminaires. Le comique naîtra, semble-t-il, quand des hommes réunis en groupe dirigeront tous leur attention sur un d'entre eux, faisant taire leur sensibilité et exerçant leur seule intelligence. Quel est maintenant le point particulier sur lequel devra se diriger leur attention ? à quoi s'emploiera ici l'intelligence ? Répondre à ces questions sera déjà serrer de plus près le problème. Mais quelques exemples deviennent indispensables.

LE RIRE
Chapitre I
Liste des titres
Table des matières du titre

II

Un homme, qui courait dans la rue, trébuche et tombe : les passants rient. On ne rirait pas de lui, je pense, si l'on pouvait supposer que la fantaisie lui est venue tout à coup de s'asseoir par terre. On rit de ce qu'il s'est assis involontairement. Ce n'est donc pas son changement brusque d'attitude qui fait rire, c'est ce qu'il y a d'involontaire dans le changement, c'est la maladresse. Une pierre était peut-être sur le chemin. Il aurait fallu changer d'allure ou tourner l'obstacle. Mais par manque de souplesse, par distraction ou obstination du corps, *par un effet de raideur ou de vitesse acquise*, les muscles ont continué d'accomplir le même mouvement quand les circonstances demandaient autre chose. C'est pourquoi l'homme est tombé, et c'est de quoi les passants rient.

Voici maintenant une personne qui vaque à ses petites occupations avec une régularité mathématique. Seulement, les objets qui l'entourent ont été truqués par un mauvais plaisant. Elle trempe sa plume dans l'encrier et en retire de la boue, croit s'asseoir sur une chaise solide et s'étend sur le parquet, enfin agit à contresens ou fonctionne à vide, toujours par un effet de vitesse acquise. L'habitude avait imprimé un élan. Il aurait fallu arrêter le mouvement ou l'infléchir. Mais point du tout, on a continué machinalement en ligne droite. La victime d'une farce d'atelier est donc dans une situation analogue à celle du coureur qui tombe. Elle est comique pour la même raison. Ce qu'il y a de risible dans un cas comme dans l'autre, c'est une certaine *raideur de mécanique* là où l'on voudrait trouver la souplesse attentive et la vivante flexibilité d'une personne. Il y a entre les deux cas cette seule différence que le premier s'est produit de lui-même, tandis que le second a été obtenu artificiellement. Le passant, tout à l'heure, ne faisait *qu'observer* ; ici le mauvais plaisant *expérimente*.

Toutefois, dans les deux cas, c'est une circonstance extérieure qui a déterminé l'effet. Le comique est donc accidentel ; il reste, pour ainsi dire, à la surface de la personne. Comment pénétrera-t-il à l'intérieur ? Il faudra que la raideur mécanique n'ait plus besoin,

pour se révéler, d'un obstacle placé devant elle par le hasard des circonstances ou par la malice de l'homme. Il faudra qu'elle tire de son propre fonds, par une opération naturelle, l'occasion sans cesse renouvelée de se manifester extérieurement. Imaginons donc un esprit qui soit toujours à ce qu'il vient de faire, jamais à ce qu'il fait, comme une mélodie qui retarderait sur son accompagnement. Imaginons une certaine inélasticité native des sens et de l'intelligence, qui fasse que l'on continue de voir ce qui n'est plus, d'entendre ce qui ne résonne plus, de dire ce qui ne convient plus, enfin de s'adapter à une situation passée et imaginaire quand on devrait se modeler sur la réalité présente. Le comique s'installera cette fois dans la personne même : c'est la personne qui lui fournira tout, matière et forme, cause et occasion. Est-il étonnant que le *distrait* (car tel est le personnage que nous venons de décrire) ait tenté généralement la verve des auteurs comiques ? Quand La Bruyère rencontra ce caractère sur son chemin, il comprit, en l'analysant, qu'il tenait une recette pour la fabrication en gros des effets amusants. Il en abusa. Il fit de Ménalque la plus longue et la plus minutieuse des descriptions, revenant, insistant, s'appesantissant outre mesure. La facilité du sujet le retenait. Avec la distraction, en effet, on n'est peut-être pas à la source même du comique, mais on est sûrement dans un certain courant de faits et d'idées qui vient tout droit de la source. On est sur une des grandes pentes naturelles du rire.

Mais l'effet de la distraction peut se renforcer à son tour. Il y a une loi générale dont nous venons de trouver une première application et que nous formulerons ainsi : quand un certain effet comique dérive d'une certaine cause, l'effet nous paraît d'autant plus comique que nous jugeons plus naturelle la cause. Nous rions déjà de la distraction qu'on nous présente comme un simple fait. Plus risible sera la distraction que nous aurons vue naître et grandir sous nos yeux, dont nous connaissons l'origine et dont nous pourrions reconstituer l'histoire. Supposons donc, pour prendre un exemple précis, qu'un personnage ait fait des romans d'amour ou de chevalerie sa lecture habituelle. Attiré, fasciné par ses héros, il détache vers eux, petit à petit, sa pensée et sa volonté. Le voici qui circule parmi nous à la manière d'un somnambule. Ses actions sont des distractions. Seulement, toutes ces distractions se rattachent à une cause connue et positive. Ce ne sont plus, purement et simplement, des *absences* ; elles s'expliquent par la *présence* du personnage dans un milieu bien défini, quoique imaginaire. Sans doute une chute est toujours une chute, mais autre chose est de se laisser choir dans un puits parce qu'on regardait n'importe où ailleurs, autre chose y tomber parce qu'on visait une étoile. C'est

bien une étoile que Don Quichotte contemplait. Quelle profondeur de comique que celle du romanesque et de l'esprit de chimère ! Et pourtant, si l'on rétablit l'idée de distraction qui doit servir d'intermédiaire, on voit ce comique très profond se relier au comique le plus superficiel. Oui, ces esprits chimériques, ces exaltés, ces fous si étrangement raisonnables nous font rire en touchant les mêmes cordes en nous, en actionnant le même mécanisme intérieur, que la victime d'une farce d'atelier ou le passant qui glisse dans la rue. Ce sont bien, eux aussi, des coureurs qui tombent et des naïfs qu'on mystifie, coureurs d'idéal qui trébuchent sur les réalités, rêveurs candides que guette malicieusement la vie. Mais ce sont surtout de grands distraits, avec cette supériorité sur les autres que leur distraction est systématique, organisée autour d'une idée centrale, — que leurs mésaventures aussi sont bien liées, liées par l'inexorable logique que la réalité applique à corriger le rêve, — et qu'ils provoquent ainsi autour d'eux, par des effets capables de s'additionner toujours les uns aux autres, un rire indéfiniment grandissant.

Faisons maintenant un pas de plus. Ce que la raideur de l'idée fixe est à l'esprit, certains vices ne le seraient-ils pas au caractère ? Mauvais pli de la nature ou contracture de la volonté, le vice ressemble souvent à une courbure de l'âme. Sans doute il y a des vices où l'âme s'installe profondément avec tout ce qu'elle porte en elle de puissance fécondante, et qu'elle entraîne, vivifiés, dans un cercle mouvant de transfigurations. Ceux-là sont des vices tragiques. Mais le vice qui nous rendra comiques est au contraire celui qu'on nous apporte du dehors comme un cadre tout fait où nous nous insérerons. Il nous impose sa raideur, au lieu de nous emprunter notre souplesse. Nous ne le compliquons pas : c'est lui, au contraire, qui nous simplifie. Là paraît précisément résider, — comme nous essaierons de le montrer en détail dans la dernière partie de cette étude, — la différence essentielle entre la comédie et le drame. Un drame, même quand il nous peint des passions ou des vices qui portent un nom, les incorpore si bien au personnage que leurs noms s'oublient, que leurs caractères généraux s'effacent, et que nous ne pensons plus du tout à eux, mais à la personne qui les absorbe ; c'est pourquoi le titre d'un drame ne peut guère être qu'un nom propre. Au contraire, beaucoup de comédies portent un nom commun : *l'Avare*, *le Joueur*, etc. Si je vous demande d'imaginer une pièce qui puisse s'appeler *le Jaloux*, par exemple, vous verrez que *Sganarelle* vous viendra à l'esprit, ou *George Dandin*, mais non pas *Othello* ; *le Jaloux* ne peut être qu'un titre de comédie. C'est que le vice comique a beau s'unir aussi intimement qu'on voudra aux personnes, il n'en conserve pas moins son existence indépendante

et simple ; il reste le personnage central, invisible et présent, auquel les personnages de chair et d'os sont suspendus sur la scène. Parfois il s'amuse à les entraîner de son poids et à les faire rouler avec lui le long d'une pente. Mais plus souvent il jouera d'eux comme d'un instrument ou les manœuvrera comme des pantins. Regardez de près : vous verrez que l'art du poète comique est de nous faire si bien connaître ce vice, de nous introduire, nous spectateurs, à tel point dans son intimité, que nous finissons par obtenir de lui quelques fils de la marionnette dont il joue ; nous en jouons alors à notre tour ; une partie de notre plaisir vient de là. Donc, ici encore, c'est bien une espèce d'automatisme qui nous fait rire. Et c'est encore un automatisme très voisin de la simple distraction. Il suffira, pour s'en convaincre, de remarquer qu'un personnage comique est généralement comique dans l'exacte mesure où il s'ignore lui-même. Le comique est *inconscient*. Comme s'il usait à rebours de l'anneau de Gygès, il se rend invisible à lui-même en devenant visible à tout le monde. Un personnage de tragédie ne changera rien à sa conduite parce qu'il saura comment nous la jugeons ; il y pourra persévérer, même avec la pleine conscience de ce qu'il est, même avec le sentiment très net de l'horreur qu'il nous inspire. Mais un défaut ridicule, dès qu'il se sent ridicule, cherche à se modifier, au moins extérieurement. Si Harpagon nous voyait rire de son avarice, je ne dis pas qu'il s'en corrigerait, mais il nous la montrerait moins, ou il nous la montrerait autrement. Disons-le dès maintenant, c'est en ce sens surtout que le rire « châtie les mœurs ». Il fait que nous tâchons tout de suite de paraître ce que nous devrions être, ce que nous finirons sans doute un jour par être véritablement.

Inutile de pousser plus loin cette analyse pour le moment. Du coureur qui tombe au naïf qu'on mystifie, de la mystification à la distraction, de la distraction à l'exaltation, de l'exaltation aux diverses déformations de la volonté et du caractère, nous venons de suivre le progrès par lequel le comique s'installe de plus en plus profondément dans la personne, sans cesser pourtant de nous rappeler, dans ses manifestations les plus subtiles, quelque chose de ce que nous apercevions dans ses formes plus grossières, un effet d'automatisme et de raideur. Nous pouvons maintenant obtenir une première vue, prise de bien loin, il est vrai, vague et confuse encore, sur le côté risible de la nature humaine et sur la fonction ordinaire du rire.

Ce que la vie et la société exigent de chacun de nous, c'est une attention constamment en éveil, qui discerne les contours de la situation présente, c'est aussi une certaine élasticité du corps et de l'esprit, qui nous mette à même de nous y adapter. *Tension* et

élasticité, voilà deux forces complémentaires l'une de l'autre que la vie met en jeu. Font-elles gravement défaut au corps ? ce sont les accidents de tout genre, les infirmités, la maladie. A l'esprit ? ce sont tous les degrés de la pauvreté psychologique, toutes les variétés de la folie. Au caractère enfin ? vous avez les inadaptations profondes à la vie sociale, sources de misère, parfois occasions de crime. Une fois écartées ces infériorités qui intéressent le sérieux de l'existence (et elles tendent à s'éliminer elles-mêmes dans ce qu'on a appelé la lutte pour la vie), la personne peut vivre, et vivre en commun avec d'autres personnes. Mais la société demande autre chose encore. Il ne lui suffit pas de vivre ; elle tient à vivre bien. Ce qu'elle a maintenant à redouter, c'est que chacun de nous, satisfait de donner son attention à ce qui concerne l'essentiel de la vie, se laisse aller pour tout le reste à l'automatisme facile des habitudes contractées. Ce qu'elle doit craindre aussi, c'est que les membres dont elle se compose, au lieu de viser à un équilibre de plus en plus délicat de volontés qui s'inséreront de plus en plus exactement les unes dans les autres, se contentent de respecter les conditions fondamentales de cet équilibre : un accord tout fait entre les personnes ne lui suffit pas, elle voudrait un effort constant d'adaptation réciproque. Toute *raideur* du caractère, de l'esprit et même du corps, sera donc suspecte à la société, parce qu'elle est le signe possible d'une activité qui s'endort et aussi d'une activité qui s'isole, qui tend à s'écarter du centre commun autour duquel la société gravite, d'une excentricité enfin. Et pourtant la société ne peut intervenir ici par une répression matérielle, puisqu'elle n'est pas atteinte matériellement. Elle est en présence de quelque chose qui l'inquiète, mais à titre de symptôme seulement, — à peine une menace, tout au plus un geste. C'est donc par un simple geste qu'elle y répondra. Le rire doit être quelque chose de ce genre, une espèce de *geste social*. Par la crainte qu'il inspire, il réprime les excentricités, tient constamment en éveil et en contact réciproque certaines activités d'ordre accessoire qui risqueraient de s'isoler et de s'endormir, assouplit enfin tout ce qui peut rester de raideur mécanique à la surface du corps social. Le rire ne relève donc pas de l'esthétique pure, puisqu'il poursuit (inconsciemment, et même immoralement dans beaucoup de cas particuliers) un but utile de perfectionnement général. Il a quelque chose d'esthétique cependant puisque le comique naît au moment précis où la société et la personne, délivrés du souci de leur conservation, commencent à se traiter elles-mêmes comme des œuvres d'art. En un mot, si l'on trace un cercle autour des actions et dispositions qui compromettent la vie individuelle ou sociale et qui se châtient elles-mêmes par leurs conséquences naturelles, il reste en dehors de ce terrain d'émotion

et de lutte, dans une zone neutre où l'homme se donne simplement en spectacle à l'homme, une certaine raideur du corps, de l'esprit et du caractère, que la société voudrait encore éliminer pour obtenir de ses membres la plus grande élasticité et la plus haute sociabilité possibles. Cette raideur est le comique, et le rire en est le châtiment.

Gardons-nous pourtant de demander à cette formule simple une explication immédiate de tous les effets comiques. Elle convient sans doute à des cas élémentaires, théoriques, parfaits, où le comique est pur de tout mélange. Mais nous voulons surtout en faire le *leitmotiv* qui accompagnera toutes nos explications. Il y faudra penser toujours, sans néanmoins s'y appesantir trop, — un peu comme le bon escrimeur doit penser aux mouvements discontinus de la leçon tandis que son corps s'abandonne à la continuité de l'assaut. Maintenant, c'est la continuité même des formes comiques que nous allons tâcher de rétablir, ressaisissant le fil qui va des pitreries du clown aux jeux les plus raffinés de la comédie, suivant ce fil dans des détours souvent imprévus, stationnant de loin en loin pour regarder autour de nous, remontant enfin, si c'est possible, au point où le fil est suspendu et d'où nous apparaîtra peut-être — puisque le comique se balance entre la vie et l'art — le rapport général de l'art à la vie.

LE RIRE
Chapitre I
Liste des titres
Table des matières du titre

III

Commençons par le plus simple. Qu'est-ce qu'une physionomie comique ? D'où vient une expression ridicule du visage ? Et qu'est-ce qui distingue ici le comique du laid ? Ainsi posée, la question n'a guère pu être résolue qu'arbitrairement. Si simple qu'elle paraisse, elle est déjà trop subtile pour se laisser aborder de front. Il faudrait commencer par définir la laideur, puis chercher ce que le comique y ajoute : or, la laideur n'est pas beaucoup plus facile à analyser que la beauté. Mais nous allons essayer d'un artifice qui nous servira souvent. Nous allons épaissir le problème, pour ainsi dire, en grossissant l'effet jusqu'à rendre visible la cause. Aggravons donc la laideur, poussons-la jusqu'à la difformité, et voyons comment on passera du difforme au ridicule.

Il est incontestable que certaines difformités ont sur les autres le triste privilège de pouvoir, dans certains cas, provoquer le rire. Inutile d'entrer dans le détail. Demandons seulement au lecteur de passer en revue les difformités diverses, puis de les diviser en deux groupes, d'un côté celles que la nature a orientées vers le risible, de l'autre celles qui s'en écartent absolument. Nous croyons qu'il aboutira à dégager la loi suivante : *Peut devenir comique toute difformité qu'une personne bien conformée arriverait à contrefaire.*

Ne serait-ce pas alors que le bossu fait l'effet d'un homme qui se tient mal ? Son dos aurait contracté un mauvais pli. Par obstination matérielle, *par raideur*, il persisterait dans l'habitude contractée. Tâchez de voir avec vos yeux seulement. Ne réfléchissez pas et surtout ne raisonnez pas. Effacez l'acquis ; allez à la recherche de l'impression naïve, immédiate, originelle. C'est bien une vision de ce genre que vous ressaisirez. Vous aurez devant vous un homme qui a voulu se raidir dans une certaine attitude, et si l'on pouvait parler ainsi, faire grimacer son corps.

Revenons maintenant au point que nous voulions éclaircir. En atténuant la difformité risible, nous devons obtenir la laideur comique. Donc, une expression risible du visage sera celle qui nous fera penser à quelque chose de raidi, de figé, pour ainsi dire, dans

la mobilité ordinaire de la physionomie. Un tic consolidé, une grimace fixée, voilà ce que nous y verrons. Dira-t-on que toute expression habituelle du visage, fût-elle gracieuse et belle, nous donne cette même impression d'un pli contracté pour toujours ? Mais il y a ici une distinction importante à faire. Quand nous parlons d'une beauté et même d'une laideur expressives, quand nous disons qu'un visage a de l'expression, il s'agit d'une expression stable peut-être, mais que nous devinons mobile. Elle conserve, dans sa fixité, une indécision où se dessinent confusément toutes les nuances possibles de l'état d'âme qu'elle exprime : telles, les chaudes promesses de la journée se respirent dans certaines matinées vaporeuses de printemps. Mais une expression comique du visage est celle qui ne promet rien de plus que ce qu'elle donne. C'est une grimace unique et définitive. On dirait que toute la vie morale de la personne a cristallisé dans ce système. Et c'est pourquoi un visage est d'autant plus comique qu'il nous suggère mieux l'idée de quelque action simple, mécanique, où la personnalité serait absorbée à tout jamais. Il y a des visages qui paraissent occupés à pleurer sans cesse, d'autres à rire ou à siffler, d'autres à souffler éternellement dans une trompette imaginaire. Ce sont les plus comiques de tous les visages. Ici encore se vérifie la loi d'après laquelle l'effet est d'autant plus comique que nous en expliquons plus naturellement la cause. Automatisme, raideur, pli contracté et gardé, voilà par où une physionomie nous fait rire. Mais cet effet gagne en intensité quand nous pouvons rattacher ces caractères à une cause profonde, à une certaine *distraktion fondamentale* de la personne, comme si l'âme s'était laissé fasciner, hypnotiser, par la matérialité d'une action simple.

On comprendra alors le comique de la caricature. Si régulière que soit une physionomie, si harmonieuse qu'on en suppose les lignes, si souples les mouvements, jamais l'équilibre n'en est absolument parfait. On y démêlera toujours l'indication d'un pli qui s'annonce, l'esquisse d'une grimace possible, enfin une déformation préférée où se contournerait plutôt la nature. L'art du caricaturiste est de saisir ce mouvement parfois imperceptible, et de le rendre visible à tous les yeux en l'agrandissant. Il fait grimacer ses modèles comme ils grimaceraient eux-mêmes s'ils allaient jusqu'au bout de leur grimace. Il devine, sous les harmonies superficielles de la forme, les révoltes profondes de la matière. Il réalise des disproportions et des déformations qui ont dû exister dans la nature à l'état de velléité, mais qui n'ont pu aboutir, refoulées par une force meilleure. Son art, qui a quelque chose de diabolique, relève le démon qu'avait terrassé l'ange. Sans doute c'est un art qui exagère et pourtant on le définit très mal quand on lui assigne pour but une

exagération, car il y a des caricatures plus ressemblantes que des portraits, des caricatures où l'exagération est à peine sensible, et inversement on peut exagérer à outrance sans obtenir un véritable effet de caricature. Pour que l'exagération soit comique, il faut qu'elle n'apparaisse pas comme le but, mais comme un simple moyen dont le dessinateur se sert pour rendre manifestes à nos yeux les contorsions qu'il voit se préparer dans la nature. C'est cette contorsion qui importe, c'est elle qui intéresse. Et voilà pourquoi on ira la chercher jusque dans les éléments de la physionomie qui sont incapables de mouvement, dans la courbure d'un nez et même dans la forme d'une oreille. C'est que la forme est pour nous le dessin d'un mouvement. Le caricaturiste qui altère la dimension d'un nez, mais qui en respecte la formule, qui l'allonge par exemple dans le sens même où l'allongeait déjà la nature, fait véritablement grimacer ce nez : désormais l'original nous paraîtra, lui aussi, avoir voulu s'allonger et faire la grimace. En ce sens, on pourrait dire que la nature obtient souvent elle-même des succès de caricaturiste. Dans le mouvement par lequel elle a fendu cette bouche, rétréci ce menton, gonflé cette joue, il semble qu'elle ait réussi à aller jusqu'au bout de sa grimace, trompant la surveillance modératrice d'une force plus raisonnable. Nous rions alors d'un visage qui est à lui-même, pour ainsi dire, sa propre caricature.

En résumé, quelle que soit la doctrine à laquelle notre raison se rallie, notre imagination a sa philosophie bien arrêtée : dans toute forme humaine elle aperçoit l'effort d'une âme qui façonne la matière, âme infiniment souple, éternellement mobile, soustraite à la pesanteur parce que ce n'est pas la terre qui l'attire. De sa légèreté ailée cette âme communique quelque chose au corps qu'elle anime : l'immatérialité qui passe ainsi dans la matière est ce qu'on appelle la grâce. Mais la matière résiste et s'obstine. Elle tire à elle, elle voudrait convertir à sa propre inertie et faire dégénérer en automatisme l'activité toujours en éveil de ce principe supérieur. Elle voudrait fixer les mouvements intelligemment variés du corps en plis stupidement contractés, solidifier en grimaces durables les expressions mouvantes de la physionomie, imprimer enfin à toute la personne une attitude telle qu'elle paraisse enfoncée et absorbée dans la matérialité de quelque occupation mécanique au lieu de se renouveler sans cesse au contact d'un idéal vivant. Là où la matière réussit ainsi à épaissir extérieurement la vie de l'âme, à en figer le mouvement, à en contrarier enfin la grâce, elle obtient du corps un effet comique. Si donc on voulait définir ici le comique en le rapprochant de son contraire, il faudrait l'opposer à la grâce plus encore qu'à la beauté. Il est plutôt raideur que laideur.

LE RIRE
Chapitre I
Liste des titres
Table des matières du titre

IV

Nous allons passer du comique des *formes* à celui des *gestes* et des mouvements. Énonçons tout de suite la loi qui nous paraît gouverner les faits de ce genre. Elle se déduit sans peine des considérations qu'on vient de lire.

Les attitudes, gestes et mouvements du corps humain sont risibles dans l'exacte mesure où ce corps nous fait penser à une simple mécanique.

Nous ne suivrons pas cette loi dans le détail de ses applications immédiates. Elles sont innombrables. Pour la vérifier directement, il suffirait d'étudier de près l'œuvre des dessinateurs comiques, en écartant le côté caricature, dont nous avons donné une explication spéciale, et en négligeant aussi la part de comique qui n'est pas inhérente au dessin lui-même. Car il ne faudrait pas s'y tromper, le comique du dessin est souvent un comique d'emprunt, dont la littérature fait les principaux frais. Nous voulons dire que le dessinateur peut se doubler d'un auteur satirique, voire d'un vaudevilliste, et qu'on rit bien moins alors des dessins eux-mêmes que de la satire ou de la scène de comédie qu'on y trouve représentée. Mais si l'on s'attache au dessin avec la ferme volonté de ne penser qu'au dessin, on trouvera, croyons-nous, que le dessin est généralement comique en proportion de la netteté, et aussi de la discrétion, avec lesquelles il nous fait voir dans l'homme un pantin articulé. Il faut que cette suggestion soit nette, et que nous apercevions clairement, comme par transparence, un mécanisme démontable à l'intérieur de la personne. Mais il faut aussi que la suggestion soit discrète, et que l'ensemble de la personne, où chaque membre a été raidi en pièce mécanique, continue à nous donner l'impression d'un être qui vit. L'effet comique est d'autant plus saisissant, l'art du dessinateur est d'autant plus consommé, que ces deux images, celle d'une personne et celle d'une mécanique, sont plus exactement insérées l'une dans l'autre. Et l'originalité d'un dessinateur comique pourrait se définir par le genre particulier de vie qu'il communique à un simple pantin.

Mais nous laisserons de côté les applications immédiates du principe et nous n'insisterons ici que sur des conséquences plus lointaines. La vision d'une mécanique qui fonctionnerait à l'intérieur de la personne est chose qui perce à travers une foule d'effets amusants ; mais c'est le plus souvent une vision fuyante, qui se perd tout de suite dans le rire qu'elle provoque. Il faut un effort d'analyse et de réflexion pour la fixer.

Voici par exemple, chez un orateur, le geste, qui rivalise avec la parole. Jaloux de la parole, le geste court derrière la pensée et demande, lui aussi, à servir d'interprète. Soit ; mais qu'il s'astreigne alors à suivre la pensée dans le détail de ses évolutions. L'idée est chose qui grandit, bourgeoine, fleurit, mûrit, du commencement à la fin du discours. Jamais elle ne s'arrête, jamais elle ne se répète. Il faut qu'elle change à chaque instant, car cesser de changer serait cesser de vivre. Que le geste s'anime donc comme elle ! Qu'il accepte la loi fondamentale de la vie, qui est de ne se répéter jamais ! Mais voici qu'un certain mouvement du bras ou de la tête, toujours le même, me paraît revenir périodiquement. Si je le remarque, s'il suffit à me distraire, si je l'attends au passage et s'il arrive quand je l'attends, involontairement je rirai. Pourquoi ? Parce que j'ai maintenant devant moi une mécanique qui fonctionne automatiquement. Ce n'est plus de la vie, c'est de l'automatisme installé dans la vie et imitant la vie. C'est du comique.

Voilà aussi pourquoi des gestes, dont nous ne songions pas à rire, deviennent risibles quand une nouvelle personne les imite. On a cherché des explications bien compliquées à ce fait très simple. Pour peu qu'on y réfléchisse, on verra que nos états d'âme changent d'instant en instant, et que si nos gestes suivaient fidèlement nos mouvements intérieurs, s'ils vivaient comme nous vivons, ils ne se répéteraient pas : par là, ils défieraient toute imitation. Nous ne commençons donc à devenir imitables que là où nous cessons d'être nous-mêmes. Je veux dire qu'on ne peut imiter de nos gestes que ce qu'ils ont de mécaniquement uniforme et, par là même, d'étranger à notre personnalité vivante. Imiter quelqu'un, c'est dégager la part d'automatisme qu'il a laissée s'introduire dans sa personne. C'est donc, par définition même, le rendre comique, et il n'est pas étonnant que l'imitation fasse rire.

Mais, si l'imitation des gestes est déjà risible par elle-même, elle le deviendra plus encore quand elle s'appliquera à les infléchir, sans les déformer, dans le sens de quelque opération mécanique, celle de scier du bois, par exemple, ou de frapper sur une enclume, ou de tirer infatigablement un cordon de sonnette imaginaire. Ce n'est pas que la vulgarité soit l'essence du comique (quoiqu'elle y entre certainement pour quelque chose). C'est plutôt que le geste saisi

paraît plus franchement machinal quand on peut le rattacher à une opération simple, comme s'il était mécanique par destination. Suggérer cette interprétation mécanique doit être un des procédés favoris de la parodie. Nous venons de le déduire *a priori*, mais les pitres en ont sans doute depuis longtemps l'intuition.

Ainsi se résout la petite énigme proposée par Pascal dans un passage des *Pensées* : « Deux visages semblables, dont aucun ne fait rire en particulier, font rire ensemble par leur ressemblance. » On dirait de même : « Les gestes d'un orateur, dont aucun n'est risible en particulier, font rire par leur répétition. » C'est que la vie bien vivante ne devrait pas se répéter. Là où il y a répétition, similitude complète, nous soupçonnons du mécanique fonctionnant derrière le vivant. Analysez votre impression en face de deux visages qui se ressemblent trop : vous verrez que vous pensez à deux exemplaires obtenus avec un même moule, ou à deux empreintes du même cachet, ou à deux reproductions du même cliché, enfin à un procédé de fabrication industrielle. Cet infléchissement de la vie dans la direction de la mécanique est ici la vraie cause du rire.

Et le rire sera bien plus fort encore si l'on ne nous présente plus sur la scène deux personnages seulement, comme dans l'exemple de Pascal, mais plusieurs, mais le plus grand nombre possible, tous ressemblants entre eux, et qui vont, viennent, dansent, se démènent ensemble, prenant en même temps les mêmes attitudes, gesticulant de la même manière. Cette fois nous pensons distinctement à des marionnettes. Des fils invisibles nous paraissent relier les bras aux bras, les jambes aux jambes, chaque muscle d'une physionomie au muscle analogue de l'autre : l'inflexibilité de la correspondance fait que la mollesse des formes se solidifie elle-même sous nos yeux et que tout durcit en mécanique. Tel est l'artifice de ce divertissement un peu gros. Ceux qui l'exécutent n'ont peut-être pas lu Pascal, mais ils ne font, à coup sûr, qu'aller jusqu'au bout d'une idée que le texte de Pascal suggère. Et si la cause du rire est la vision d'un effet mécanique dans le second cas, elle devait l'être déjà, mais plus subtilement, dans le premier.

En continuant maintenant dans cette voie, on aperçoit confusément des conséquences de plus en plus lointaines, de plus en plus importantes aussi, de la loi que nous venons de poser. On pressent des visions plus fuyantes encore d'effets mécaniques, visions suggérées par les actions complexes de l'homme et non plus simplement par ses gestes. On devine que les artifices usuels de la comédie, la répétition périodique d'un mot ou d'une scène, l'intervention symétrique des rôles, le développement géométrique des quiproquos, et beaucoup d'autres jeux encore, pourront dériver

leur force comique de la même source, l'art du vaudevilliste étant peut-être de nous présenter une articulation visiblement mécanique d'événements humains tout en leur conservant l'aspect extérieur de la vraisemblance, c'est-à-dire la souplesse apparente de la vie. Mais n'anticipons pas sur des résultats que le progrès de l'analyse devra dégager méthodiquement.

LE RIRE
Chapitre I
Liste des titres
Table des matières du titre

V

Avant d'aller plus loin, reposons-nous un moment et jetons un coup d'œil autour de nous. Nous le faisons pressentir au début de ce travail : il serait chimérique de vouloir tirer tous les effets comiques d'une seule formule simple. La formule existe bien, en un certain sens ; mais elle ne se déroule pas régulièrement. Nous voulons dire que la déduction doit s'arrêter de loin en loin à quelques effets dominateurs, et que ces effets apparaissent chacun comme des modèles autour desquels se disposent, en cercle, de nouveaux effets qui leur ressemblent. Ces derniers ne se déduisent pas de la formule, mais ils sont comiques par leur parenté avec ceux qui s'en déduisent. Pour citer encore une fois Pascal, nous définirons volontiers ici la marche de l'esprit par la courbe que ce géomètre étudia sous le nom de *roulette*, la courbe que décrit un point de la circonférence d'une roue quand la voiture avance en ligne droite : ce point tourne comme la roue, mais il avance aussi comme la voiture. Ou bien encore il faudra penser à une grande route forestière, avec des *croix* ou carrefours qui la jalonnent de loin en loin : à chaque carrefour on tournera autour de la croix, on poussera une reconnaissance dans les voies qui s'ouvrent, après quoi l'on reviendra, à la direction première. Nous sommes à un de ces carrefours. *Du mécanique plaqué sur du vivant*, voilà une croix où il faut s'arrêter, image centrale d'où l'imagination rayonne dans des directions divergentes. Quelles sont ces directions ? On en aperçoit trois principales. Nous allons les suivre l'une après l'autre, puis nous reprendrons notre chemin en ligne droite.

LE RIRE

Chapitre I, V

Liste des titres

Table des matières du titre

1

D'abord, cette vision du mécanique et du vivant insérés l'un dans l'autre nous fait obliquer vers l'image plus vague d'une raideur *quelconque* appliquée sur la mobilité de la vie, s'essayant maladroitement à en suivre les lignes et à en contrefaire la souplesse. On devine alors combien il sera facile à un vêtement de devenir ridicule. On pourrait presque dire que toute mode est risible par quelque côté. Seulement, quand il s'agit de la mode actuelle, nous y sommes tellement habitués que le vêtement nous paraît faire corps avec ceux qui le portent. Notre imagination ne l'en détache pas. L'idée ne nous vient plus d'opposer la rigidité inerte de l'enveloppe à la souplesse vivante de l'objet enveloppé. Le comique reste donc ici à l'état latent. Tout au plus réussira-t-il à percer quand l'incompatibilité naturelle sera si profonde entre l'enveloppant et l'enveloppé qu'un rapprochement même séculaire n'aura pas réussi à consolider leur union : tel est le cas du chapeau à haute forme, par exemple. Mais supposez un original qui s'habille aujourd'hui à la mode d'autrefois : notre attention est appelée alors sur le costume, nous le distinguons absolument de la personne, nous disons que la personne se *déguise* (comme si tout vêtement ne déguisait pas), et le côté risible de la mode passe de l'ombre à la lumière.

Nous commençons à entrevoir ici quelques-unes des grosses difficultés de détail que le problème du comique soulève. Une des raisons qui ont dû susciter bien des théories erronées ou insuffisantes du rire, c'est que beaucoup de choses sont comiques en droit sans l'être en fait, la continuité de l'usage ayant assoupi en elles la vertu comique. Il faut une solution brusque de continuité, une rupture avec la mode, pour que cette vertu se réveille. On croira alors que cette solution de continuité fait naître le comique, tandis qu'elle se borne à nous le faire remarquer. On expliquera le rire par la *surprise*, par le *contraste*, etc., définitions qui s'appliqueraient aussi bien à une foule de cas où nous n'avons aucune envie de rire. La vérité n'est pas aussi simple.

Mais nous voici arrivés à l'idée de déguisement. Elle tient d'une délégation régulière, comme nous venons de le montrer, le pouvoir

de faire rire. Il ne sera pas inutile de chercher comment elle en use.

Pourquoi rions-nous d'une chevelure qui a passé du brun au blond ? D'où vient le comique d'un nez rubicond ? et pourquoi rit-on d'un nègre ? Question embarrassante, semble-t-il, puisque des psychologues tels que Hecker, Kraepelin, Lipps se la posèrent tour à tour et y répondirent diversement. Je ne sais pourtant si elle n'a pas été résolue un jour devant moi, dans la rue, par un simple cocher, qui traitait de « mal lavé » le client nègre assis dans sa voiture. Mal lavé ! un visage noir serait donc pour notre imagination un visage barbouillé d'encre ou de suie. Et, conséquemment, un nez rouge ne peut être qu'un nez sur lequel on a passé une couche de vermillon. Voici donc que le déguisement a passé quelque chose de sa vertu comique à des cas où l'on ne se déguise plus, mais où l'on aurait pu se déguiser. Tout à l'heure, le vêtement habituel avait beau être distinct de la personne ; il nous semblait faire corps avec elle, parce que nous étions accoutumés à le voir. Maintenant, la coloration noire ou rouge a beau être inhérente à la peau : nous la tenons pour plaquée artificiellement, parce qu'elle nous surprend.

De là, il est vrai, une nouvelle série de difficultés pour la théorie du comique. Une proposition comme celle-ci : « mes vêtements habituels font partie de mon corps », est absurde aux yeux de la raison. Néanmoins l'imagination la tient pour vraie. « Un nez rouge est un nez peint », « un nègre est un blanc déguisé », absurdités encore pour la raison qui raisonne, mais vérités très certaines pour la simple imagination. Il y a donc une logique de l'imagination qui n'est pas la logique de la raison, qui s'y oppose même parfois, et avec laquelle il faudra pourtant que la philosophie compte, non seulement pour l'étude du comique, mais encore pour d'autres recherches du même ordre. C'est quelque chose comme la logique du rêve, mais d'un rêve qui ne serait pas abandonné au caprice de la fantaisie individuelle, étant le rêve rêvé par la société entière. Pour la reconstituer, un effort d'un genre tout particulier est nécessaire, par lequel on soulèvera la croûte extérieure de jugements bien tassés et d'idées solidement assises, pour regarder couler tout au fond de soi-même, ainsi qu'une nappe d'eau souterraine, une certaine continuité fluide d'images qui entrent les unes dans les autres. Cette interpénétration des images ne se fait pas au hasard. Elle obéit à des lois, ou plutôt à des habitudes, qui sont à l'imagination ce que la logique est à la pensée.

Suivons donc cette logique de l'imagination dans le cas particulier qui nous occupe. Un homme qui se déguise est comique. Un homme qu'on croirait déguisé est comique encore. Par extension, tout déguisement va devenir comique, non pas seulement celui de l'homme, mais celui de la société également, et

même celui de la nature.

Commençons par la nature. On rit d'un chien à moitié tondu, d'un parterre aux fleurs artificiellement colorées, d'un bois dont les arbres sont tapissés d'affiches électorales, etc. Cherchez la raison ; vous verrez qu'on pense à une mascarade. Mais le comique, ici, est bien atténué. Il est trop loin de la source. Veut-on le renforcer ? Il faudra remonter à la source même, ramener l'image dérivée, celle d'une mascarade, à l'image primitive, qui était, on s'en souvient, celle d'un trucage mécanique de la vie. Une nature truquée mécaniquement, voilà alors un motif franchement comique, sur lequel la fantaisie pourra exécuter des variations avec la certitude d'obtenir un succès de gros rire. On se rappelle le passage si amusant de *Tartarin sur les Alpes* où Bompard fait accepter à Tartarin (et un peu aussi, par conséquent, au lecteur) l'idée d'une Suisse machinée comme les dessous de l'Opéra, exploitée par une compagnie qui y entretient cascades, glaciers et fausses crevasses. Même motif encore, mais transposé en un tout autre ton, dans les *Novel Notes* de l'humoriste anglais Jerome K. Jerome. Une vieille châtelaine, qui ne veut pas que ses bonnes œuvres lui causent trop de dérangement, fait installer à proximité de sa demeure des athées à convertir qu'on lui a fabriqués tout exprès, de braves gens dont on a fait des ivrognes pour qu'elle pût les guérir de leur vice, etc. Il y a des mots comiques où ce motif se retrouve à l'état de résonance lointaine, mêlé à une naïveté, sincère ou feinte, qui lui sert d'accompagnement. Par exemple, le mot d'une dame que l'astronome Cassini avait invitée à venir voir une éclipse de lune, et qui arriva en retard : « M. de Cassini voudra bien recommencer pour moi. » Ou encore cette exclamation d'un personnage de Gondinet, arrivant dans une ville et apprenant qu'il existe un volcan éteint aux environs : « Ils avaient un volcan, et ils l'ont laissé s'éteindre ! »

Passons à la société. Vivant en elle, vivant par elle, nous ne pouvons nous empêcher de la traiter comme un être vivant. Risible sera donc une image qui nous suggérera l'idée d'une société qui se déguise et, pour ainsi dire, d'une mascarade sociale. Or cette idée se forme dès que nous apercevons de l'inerte, du tout fait, du confectionné enfin, à la surface de la société vivante. C'est de la raideur encore, et qui jure avec la souplesse intérieure de la vie. Le côté cérémonieux de la vie sociale devra donc renfermer un comique latent, lequel n'attendra qu'une occasion pour éclater au grand jour. On pourrait dire que les cérémonies sont au corps social ce que le vêtement est au corps individuel : elles doivent leur gravité à ce qu'elles s'identifient pour nous avec l'objet sérieux auquel l'usage les attache, elles perdent cette gravité dès que notre imagination les en isole. De sorte qu'il suffit, pour qu'une cérémonie

devienne comique, que notre attention se concentre sur ce qu'elle a de cérémonieux, et que nous négligions sa matière, comme disent les philosophes, pour ne plus penser qu'à sa forme. Inutile d'insister sur ce point. Chacun sait avec quelle facilité la verve comique s'exerce sur les actes sociaux à forme arrêtée, depuis une simple distribution de récompenses jusqu'à une séance de tribunal. Autant de formes et de formules, autant de cadres tout faits où le comique s'insérera.

Mais ici encore on accentuera le comique en le rapprochant de sa source. De l'idée de travestissement, qui est dérivée, il faudra remonter alors à l'idée primitive, celle d'un mécanisme superposé à la vie. Déjà la forme compassée de tout cérémonial nous suggère une image de ce genre. Dès que nous oublions l'objet grave d'une solennité ou d'une cérémonie, ceux qui y prennent part nous font l'effet de s'y mouvoir comme des marionnettes. Leur mobilité se règle sur l'immobilité d'une formule. C'est de l'automatisme. Mais l'automatisme parfait sera, par exemple, celui du fonctionnaire fonctionnant comme une simple machine, ou encore l'inconscience d'un règlement administratif s'appliquant avec une fatalité inexorable et se prenant pour une loi de la nature. Il y a déjà un certain nombre d'années, un paquebot fit naufrage dans les environs de Dieppe. Quelques passagers se sauvaient à grand-peine dans une embarcation. Des douaniers, qui s'étaient bravement portés à leur secours, commencèrent par leur demander « s'ils n'avaient rien à déclarer ». Je trouve quelque chose d'analogue, quoique l'idée soit plus subtile, dans ce mot d'un député interpellant le ministre au lendemain d'un crime commis en chemin de fer : « L'assassin, après avoir achevé sa victime, a dû descendre du train à contre-voie, en violation des règlements administratifs. »

Un mécanisme inséré dans la nature, une réglementation automatique de la société, voilà, en somme, les deux types d'effets amusants où nous aboutissons. Il nous reste, pour conclure, à les combiner ensemble et à voir ce qui en résultera.

Le résultat de la combinaison, ce sera évidemment l'idée d'une réglementation humaine se substituant aux lois mêmes de la nature. On se rappelle la réponse de Sganarelle à Géronte quand celui-ci lui fait observer que le cœur est du côté gauche et le foie du côté droit : « Oui, cela était autrefois ainsi, mais nous avons changé tout cela, et nous faisons maintenant la médecine d'une méthode toute nouvelle. » Et la consultation des deux médecins de M. de Pourceaugnac : « Le raisonnement que vous en avez fait est si docte et si beau qu'il est impossible que le malade ne soit pas mélancolique hypocondriaque ; et quand il ne le serait pas, il faudrait qu'il le devînt, pour la beauté des choses que vous avez

dites et la justesse du raisonnement que vous avez fait. » Nous pourrions multiplier les exemples ; nous n'aurions qu'à faire défiler devant nous, l'un après l'autre, tous les médecins de Molière. Si loin que paraisse d'ailleurs aller ici la fantaisie comique, la réalité se charge quelquefois de la dépasser. Un philosophe contemporain, argumentateur à outrance, auquel on représentait que ses raisonnements irréprochablement déduits avaient l'expérience contre eux, mit fin à la discussion par cette simple parole : « L'expérience a tort. » C'est que l'idée de régler administrativement la vie est plus répandue qu'on ne le pense ; elle est naturelle à sa manière, quoique nous venions de l'obtenir par un procédé de recomposition. On pourrait dire qu'elle nous livre la quintessence même du pédantisme, lequel n'est guère autre chose, au fond, que l'art prétendant en remonter à la nature.

Ainsi, en résumé, le même effet va toujours se subtilisant, depuis l'idée d'une *mécanisation* artificielle du corps humain, si l'on peut s'exprimer ainsi, jusqu'à celle d'une substitution quelconque de l'artificiel au naturel. Une logique de moins en moins serrée, qui ressemble de plus en plus à la logique des songes, transporte la même relation dans des sphères de plus en plus hautes, entre des termes de plus en plus immatériels, un règlement administratif finissant par être à une loi naturelle ou morale, par exemple, ce que le vêtement confectionné est au corps qui vit. Des trois directions où nous devons nous engager, nous avons suivi maintenant la première jusqu'au bout. Passons à la seconde, et voyons où elle nous conduira.

LE RIRE
Chapitre I, V
Liste des titres
Table des matières du titre

2

Du mécanique plaqué sur du vivant, voilà encore notre point de départ. D'où venait ici le comique ? De ce que le corps vivant se raidissait en machine. Le corps vivant nous semblait donc devoir être la souplesse parfaite, l'activité toujours en éveil d'un principe toujours en travail. Mais cette activité appartiendrait réellement à l'âme plutôt qu'au corps. Elle serait la flamme même de la vie, allumée en nous par un principe supérieur, et aperçue à travers le corps par un effet de transparence. Quand nous ne voyons dans le corps vivant que grâce et souplesse, c'est que nous négligeons ce qu'il y a en lui de pesant, de résistant, de matériel enfin ; nous oublions sa matérialité pour ne penser qu'à sa vitalité, vitalité que notre imagination attribue au principe même de la vie intellectuelle et morale. Mais supposons qu'on appelle notre attention sur cette matérialité du corps. Supposons qu'au lieu de participer de la légèreté du principe qui l'anime, le corps ne soit plus à nos yeux qu'une enveloppe lourde et embarrassante, lest importun qui retient à terre une âme impatiente de quitter le sol. Alors le corps deviendra pour l'âme ce que le vêtement était tout à l'heure pour le corps lui-même, une matière inerte posée sur une énergie vivante. Et l'impression du comique se produira dès que nous aurons le sentiment net de cette superposition. Nous l'aurons surtout quand on nous montrera l'âme *taquinée* par les besoins du corps, — d'un côté la personnalité morale avec son énergie intelligemment variée, de l'autre le corps stupidement monotone, intervenant et interrompant avec son obstination de machine. Plus ces exigences du corps seront mesquines et uniformément répétées, plus l'effet sera saisissant. Mais ce n'est là qu'une question de degré, et la loi générale de ces phénomènes pourrait se formuler ainsi : *Est comique tout incident qui appelle notre attention sur le physique d'une personne alors que le moral est en cause.*

Pourquoi rit-on d'un orateur qui éternue au moment le plus pathétique de son discours ? D'où vient le comique de cette phrase d'oraison funèbre, citée par un philosophe allemand : « Il était vertueux et tout rond » ? De ce que notre attention est brusquement

ramenée de l'âme sur le corps. Les exemples abondent dans la vie journalière. Mais si l'on ne veut pas se donner la peine de les chercher, on n'a qu'à ouvrir au hasard un volume de Labiche. On tombera souvent sur quelque effet de ce genre. Ici c'est un orateur dont les plus belles périodes sont coupées par les élancements d'une dent malade, ailleurs c'est un personnage qui ne prend jamais la parole sans s'interrompre pour se plaindre de ses souliers trop étroits ou de sa ceinture trop serrée, etc. Une personne que son corps embarrasse, voilà l'image qui nous est suggérée dans ces exemples. Si un embonpoint excessif est risible, c'est sans doute parce qu'il évoque une image du même genre. Et c'est là encore ce qui rend quelquefois la timidité un peu ridicule. Le timide peut donner l'impression d'une personne que son corps gêne, et qui cherche autour d'elle un endroit où le déposer.

Aussi le poète tragique a-t-il soin d'éviter tout ce qui pourrait appeler notre attention sur la matérialité de ses héros. Dès que le souci du corps intervient, une infiltration comique est à craindre. C'est pourquoi les héros de tragédie ne boivent pas, ne mangent pas, ne se chauffent pas. Même, autant que possible, ils ne s'assoient pas. S'asseoir au milieu d'une tirade serait se rappeler qu'on a un corps. Napoléon, qui était psychologue à ses heures, avait remarqué qu'on passe de la tragédie à la comédie par le seul fait de s'asseoir. Voici comment il s'exprime à ce sujet dans le *Journal inédit* du baron Gourgaud (il s'agit d'une entrevue avec la reine de Prusse après Iéna) : « Elle me reçut sur un ton tragique, comme Chimène : Sire, justice ! justice ! Magdebourg ! Elle continuait sur ce ton qui m'embarrassait fort. Enfin, pour la faire changer, je la priai de s'asseoir. Rien ne coupe mieux une scène tragique ; car, quand on est assis, cela devient comédie. »

Élargissons maintenant cette image : *le corps prenant le pas sur l'âme*. Nous allons obtenir quelque chose de plus général : *la forme voulant primer le fond, la lettre cherchant chicane à l'esprit*. Ne serait-ce pas cette idée que la comédie cherche à nous suggérer quand elle ridiculise une profession ? Elle fait parler l'avocat, le juge, le médecin, comme si c'était peu de chose que la santé et la justice, l'essentiel étant qu'il y ait des médecins, des avocats, des juges, et que les formes extérieures de la profession soient respectées scrupuleusement. Ainsi le moyen se substitue à la fin, la forme au fond, et ce n'est plus la profession qui est faite pour le public, mais le public pour la profession. Le souci constant de la forme, l'application machinale des règles créent ici une espèce d'automatisme professionnel, comparable à celui que les habitudes du corps imposent à l'âme et risible comme lui. Les exemples en abondent au théâtre. Sans entrer dans le détail des variations

exécutées sur ce thème, citons deux ou trois textes où le thème lui-même est défini dans toute sa simplicité : « On n'est obligé qu'à traiter les gens dans les formes », dit Diaforius dans *le Malade imaginaire*. Et Bahis, dans *l'Amour médecin* : « Il vaut mieux mourir selon les règles que de réchapper contre les règles. » « Il faut toujours garder les formalités, quoi qu'il puisse arriver », disait déjà Desfonandrès dans la même comédie. Et son confrère Tomès en donnait la raison : « Un homme mort n'est qu'un homme mort, mais une formalité négligée porte un notable préjudice à tout le corps des médecins. » Le mot de Brid'oison, pour renfermer une idée un peu différente, n'en est pas moins significatif : « La-a forme, voyez-vous, la-a forme. Tel rit d'un juge en habit court, qui tremble au seul aspect d'un procureur en robe. La-a forme, la-a forme. »

Mais ici se présente la première application d'une loi qui apparaîtra de plus en plus clairement à mesure que nous avancerons dans notre travail. Quand le musicien donne une note sur un instrument, d'autres notes surgissent d'elles-mêmes, moins sonores que la première, liées à elles par certaines relations définies, et qui lui impriment son timbre en s'y surajoutant : ce sont, comme on dit en physique, les harmoniques du son fondamental. Ne se pourrait-il pas que la fantaisie comique, jusque dans ses inventions les plus extravagantes, obéît à une loi du même genre ? Considérez par exemple cette note comique : la forme voulant primer le fond. Si nos analyses sont exactes, elle doit avoir pour harmonique celle-ci : le corps taquinant l'esprit, le corps prenant le pas sur l'esprit. Donc, dès que le poète comique donnera la première note, instinctivement et involontairement il y surajoutera la seconde. En d'autres termes, *il doublera de quelque ridicule physique le ridicule professionnel*.

Quand le juge Brid'oison arrive sur la scène en bégayant, n'est-il pas vrai qu'il nous prépare, par son bégaiement même, à comprendre le phénomène de cristallisation intellectuelle dont il va nous donner le spectacle ? Quelle parenté secrète peut bien lier cette défectuosité physique à ce rétrécissement moral ? Peut-être fallait-il que cette machine à juger nous apparût en même temps comme une machine à parler. En tout cas, nul autre harmonique ne pouvait compléter mieux le son fondamental.

Quand Molière nous présente les deux docteurs ridicules de *l'Amour médecin*, Bahis et Macroton, il fait parler l'un d'eux très lentement, scandant son discours syllabe par syllabe, tandis que l'autre bredouille. Même contraste entre les deux avocats de M. de Pourceaugnac. D'ordinaire, c'est dans le rythme de la parole que réside la singularité physique destinée à compléter le ridicule professionnel. Et, là où l'auteur n'a pas indiqué un défaut de ce

genre, il est rare que l'acteur ne cherche pas instinctivement à le composer.

Il y a donc bien une parenté naturelle, naturellement reconnue, entre ces deux images que nous rapprochions l'une de l'autre, l'esprit s'immobilisant dans certaines formes, le corps se raidissant selon certains défauts. Que notre attention soit détournée du fond sur la forme ou du moral sur le physique, c'est la même impression qui est transmise à notre imagination dans les deux cas ; c'est, dans les deux cas, le même genre de comique. Ici encore nous avons voulu suivre fidèlement une direction naturelle du mouvement de l'imagination. Cette direction, on s'en souvient, était la seconde de celles qui s'offraient à nous à partir d'une image centrale. Une troisième et dernière voie nous reste ouverte. C'est dans celle-là que nous allons maintenant nous engager.

LE RIRE
Chapitre I, V
Liste des titres
Table des matières du titre

3

Revenons donc une dernière fois à notre image centrale : du mécanique plaqué sur du vivant. L'être vivant dont il s'agissait ici était un être humain, une personne. Le dispositif mécanique est au contraire une chose. Ce qui faisait donc rire, c'était la transfiguration momentanée d'une personne en chose, si l'on veut regarder l'image de ce biais. Passons alors de l'idée précise d'une mécanique à l'idée plus vague de chose en général. Nous aurons une nouvelle série d'images risibles, qui s'obtiendront, pour ainsi dire, en estompant les contours des premières, et qui conduiront à cette nouvelle loi : *Nous rions toutes les fois qu'une personne nous donne l'impression d'une chose.*

On rit de Sancho Pança renversé sur une couverture et lancé en l'air comme un simple ballon. On rit du baron de Münchhausen devenu boulet de canon et cheminant à travers l'espace. Mais peut-être certains exercices des clowns de cirque fourniraient-ils une vérification plus précise de la même loi. Il faudrait, il est vrai, faire abstraction des facéties que le clown brode sur son thème, principal, et ne retenir que ce thème lui-même, c'est-à-dire les attitudes, gambades et mouvements qui sont ce qu'il y a de proprement « clownique » dans l'art du clown. A deux reprises seulement j'ai pu observer ce genre de comique à l'état pur, et dans les deux cas j'ai eu la même impression. La première fois, les clowns allaient, venaient, se cognaien, tombaient et rebondissaient selon un rythme uniformément accéléré, avec la visible préoccupation de ménager un *crescendo*. Et de plus en plus, c'était sur le *rebondissement* que l'attention du public était attirée. Peu à peu on perdait de vue qu'on eût affaire à des hommes en chair et en os. On pensait à des paquets quelconques qui se laisseraient choir et s'entrechoqueraient. Puis la vision se précisait. Les formes paraissaient s'arrondir, les corps se rouler et comme se ramasser en boule. Enfin apparaissait l'image vers laquelle toute cette scène évoluait sans doute inconsciemment : des ballons de caoutchouc, lancés en tous sens les uns contre les autres. — La seconde scène, plus grossière encore, ne fut pas moins instructive. Deux

personnages parurent, à la tête énorme, au crâne entièrement dénudé. Ils étaient armés de grands bâtons. Et, à tour de rôle, chacun laissait tomber son bâton sur la tête de l'autre. Ici encore une gradation était observée. A chaque coup reçu, les corps paraissaient s'alourdir, se figer, envahis par une rigidité croissante. La riposte arrivait, de plus en plus retardée, mais de plus en plus pesante et retentissante. Les crânes résonnaient formidablement dans la salle silencieuse. Finalement, raides et lents, droits comme des /, les deux corps se penchèrent l'un vers l'autre, les bâtons s'abattirent une dernière fois sur les têtes avec un bruit de maillets énormes tombant sur des poutres de chêne, et tout s'étala sur le sol. A ce moment apparut dans toute sa netteté la suggestion que les deux artistes avaient graduellement enfoncée dans l'imagination des spectateurs : « Nous allons devenir, nous sommes devenus des mannequins de bois massif. »

Un obscur instinct peut faire pressentir ici à des esprits incultes quelques-uns des plus subtils résultats de la science psychologique. On sait qu'il est possible d'évoquer chez un sujet hypnotisé, par simple suggestion, des visions hallucinatoires. On lui dira qu'un oiseau est posé sur sa main, et il apercevra l'oiseau, et il le verra s'envoler. Mais il s'en faut que la suggestion soit toujours acceptée avec une pareille docilité. Souvent le magnétiseur ne réussit à la faire pénétrer que peu à peu, par insinuation graduelle. Il partira alors des objets réellement perçus par le sujet, et il tâchera d'en rendre la perception de plus en plus confuse : puis, de degré en degré, il fera sortir de cette confusion la forme précise de l'objet dont il veut créer l'hallucination. C'est ainsi qu'il arrive à bien des personnes, quand elles vont s'endormir, de voir ces masses colorées, fluides et informes, qui occupent le champ de la vision, se solidifier insensiblement en objets distincts. Le passage graduel du confus au distinct est donc le procédé de suggestion par excellence. Je crois qu'on le retrouverait au fond de beaucoup de suggestions comiques, surtout dans le comique grossier, là où paraît s'accomplir sous nos yeux la transformation d'une personne en chose. Mais il y a d'autres procédés plus discrets, en usage chez les poètes par exemple, qui tendent peut-être inconsciemment à la même fin. On peut, par certains dispositifs de rythme, de rime et d'assonance, bercer notre imagination, la ramener du même au même en un balancement régulier, et la préparer ainsi à recevoir docilement la vision suggérée. Écoutez ces vers de Régnard, et voyez si l'image fuyante d'une *poupée* ne traverserait pas le champ de votre imagination :

Pour l'avoir sans relâche un an sur sa parole
Habillé, voituré, chauffé, chaussé, ganté,
Alimenté, rasé, désaltéré, porté.

Ne trouvez-vous pas quelque chose du même genre dans ce couplet de Figaro (quoiqu'on cherche peut-être ici à suggérer l'image d'un animal plutôt que celle d'une chose) : « Quel homme est-ce ? — C'est un beau, gros, court, jeune vieillard, gris pommelé, rusé, rasé, blasé, qui guette et furète, et gronde et geint tout à la fois. »

Entre ces scènes très grossières et ces suggestions très subtiles il y a place pour une multitude innombrable d'effets amusants, — tous ceux qu'on obtient en s'exprimant sur des personnes comme on le ferait sur de simples choses. Cueillons-en un ou deux exemples dans le théâtre de Labiche, où ils abondent. M. Perrichon, au moment de monter en wagon, s'assure qu'il n'oublie aucun de ses colis. « Quatre, cinq, six, ma femme sept, ma fille huit et moi neuf. » Il y a une autre pièce où un père vante la science de sa fille en ces termes : « Elle vous dira sans broncher tous les rois de France qui ont eu lieu. » *Ce qui ont eu lieu*, sans précisément convertir les rois en simples choses, les assimile à des événements impersonnels.

Notons-le à propos de ce dernier exemple : il n'est pas nécessaire d'aller jusqu'au bout de l'identification entre la personne et la chose pour que l'effet comique se produise. Il suffit qu'on entre dans cette voie, en affectant, par exemple, de confondre la personne avec la fonction qu'elle exerce. Je ne citerai que ce mot d'un maire de village dans un roman d'About : « M. le Préfet, qui nous a toujours conservé la même bienveillance, quoiqu'on l'ait changé plusieurs fois depuis 1847... »

Tous ces mots sont faits sur le même modèle. Nous pourrions en composer indéfiniment, maintenant que nous possédons la formule. Mais l'art du conteur et du vaudevilliste ne consiste pas simplement à composer le mot. Le difficile est de donner au mot sa force de suggestion, c'est-à-dire de le rendre acceptable. Et nous ne l'acceptons que parce qu'il nous paraît ou sortir d'un état d'âme ou s'encadrer dans les circonstances. Ainsi nous savons que M. Perrichon est très ému au moment de faire son premier voyage. L'expression « avoir lieu » est de celles qui ont dû reparaître bien des fois dans les leçons récitées par la fille devant son père ; elle nous fait penser à une récitation. Et enfin l'admiration de la machine administrative pourrait, à la rigueur, aller jusqu'à nous faire croire que rien n'est changé au préfet quand il change de nom, et que la fonction s'accomplit indépendamment du fonctionnaire.

Nous voilà bien loin de la cause originelle du rire. Telle forme comique, inexplicable par elle-même, ne se comprend en effet que par sa ressemblance avec une autre, laquelle ne nous fait rire que par sa parenté avec une troisième, et ainsi de suite pendant très longtemps : de sorte que l'analyse psychologique, si éclairée et si pénétrante qu'on la suppose, s'égarera nécessairement si elle ne tient pas le fil le long duquel l'impression comique a cheminé d'une extrémité de la série à l'autre. D'où vient cette continuité de progrès ? Quelle est donc la pression, quelle est l'étrange poussée qui fait glisser ainsi le comique d'image en image, de plus en plus loin du point d'origine, jusqu'à ce qu'il se fractionne et se perde en analogies infiniment lointaines ? Mais quelle est la force qui divise et subdivise les branches de l'arbre en rameaux, la racine en radicelles ? Une loi inéluctable condamne ainsi toute énergie vivante, pour le peu qu'il lui est alloué de temps, à couvrir le plus qu'elle pourra d'espace. Or c'est bien une énergie vivante que la fantaisie comique, plante singulière qui a poussé vigoureusement sur les parties rocailleuses du sol social, en attendant que la culture lui permît de rivaliser avec les produits les plus raffinés de l'art. Nous sommes loin du grand art, il est vrai, avec les exemples de comique qui viennent de passer sous nos yeux. Mais nous nous en rapprocherons déjà davantage, sans y atteindre tout à fait encore, dans le chapitre qui va suivre. Au-dessous de l'art, il y a l'artifice. C'est dans cette zone des artifices, mitoyenne entre la nature et l'art, que nous pénétrons maintenant. Nous allons traiter du vaudevilliste et de l'homme d'esprit.

Chapitre II

Le comique de situation et le comique de mots

I

Nous avons étudié le comique dans les formes, les attitudes, les mouvements en général. Nous devons le rechercher maintenant dans les actions et dans les situations. Certes, ce genre de comique se rencontre assez facilement dans la vie de tous les jours. Mais ce n'est peut-être pas là qu'il se prête à l'analyse le mieux. S'il est vrai que le théâtre soit un grossissement et une simplification de la vie, la comédie pourra nous fournir, sur ce point particulier de notre sujet, plus d'instruction que la vie réelle. Peut-être même devrions-nous pousser la simplification plus loin encore, remonter à nos souvenirs les plus anciens, chercher, dans les jeux qui amusèrent l'enfant, la première ébauche des combinaisons qui font rire l'homme. Trop souvent nous parlons de nos sentiments de plaisir et de peine comme s'ils naissaient vieux, comme si chacun d'eux n'avait pas son histoire. Trop souvent surtout nous méconnaissons ce qu'il y a d'encore enfantin, pour ainsi dire, dans la plupart de nos émotions joyeuses. Combien de plaisirs présents se réduiraient pourtant, si nous les examinions de près, à n'être que des souvenirs de plaisirs passés ! Que resterait-il de beaucoup de nos émotions si nous les ramenions à ce qu'elles ont de strictement senti, si nous en retranchions tout ce qui est simplement remémoré ? Qui sait même si nous ne devenons pas, à partir d'un certain âge, imperméables à la joie fraîche et neuve, et si les plus douces satisfactions de l'homme mûr peuvent être autre chose que des sentiments d'enfance revivifiés, brise parfumée que nous envoie par bouffées de plus en plus rares un passé de plus en plus lointain ? Quelque réponse d'ailleurs qu'on fasse à cette question très générale, un point reste hors de doute : c'est qu'il ne peut pas y avoir solution de continuité entre le plaisir du jeu, chez l'enfant, et le même plaisir

chez l'homme. Or la comédie est bien un jeu, un jeu qui imite la vie. Et si, dans les jeux de l'enfant, alors qu'il manœuvre poupées et pantins, tout se fait par ficelles, ne sont-ce pas ces mêmes ficelles que nous devons retrouver, amincies par l'usage, dans les fils qui nouent les situations de comédie ? Partons donc des jeux de l'enfant. Suivons le progrès insensible par lequel il fait grandir ses pantins, les anime, et les amène à cet état d'indécision finale où, sans cesser d'être des pantins, ils sont pourtant devenus des hommes. Nous aurons ainsi des personnages de comédie. Et nous pourrions vérifier sur eux la loi que nos précédentes analyses nous laissaient prévoir, loi par laquelle nous définirons les situations de vaudeville en général : *Est comique tout arrangement d'actes et d'événements qui nous donne, insérées l'une dans l'autre, l'illusion de la vie et la sensation nette d'un agencement mécanique.*

1. Le diable à ressort

Nous avons tous joué autrefois avec le diable qui sort de sa boîte. On l'aplatit, il se redresse. On le repousse plus bas, il rebondit plus haut. On l'écrase sous son couvercle, et souvent il fait tout sauter. Je ne sais si ce jouet est très ancien, mais le genre d'amusement qu'il renferme est certainement de tous les temps. C'est le conflit de deux obstinations, dont l'une, purement mécanique, finit pourtant d'ordinaire par céder à l'autre, qui s'en amuse. Le chat qui joue avec la souris, qui la laisse chaque fois partir comme un ressort pour l'arrêter net d'un coup de patte, se donne un amusement du même genre.

Passons alors au théâtre. C'est par celui de Guignol que nous devons commencer. Quand le commissaire s'aventure sur la scène, il reçoit aussitôt, comme de juste, un coup de bâton qui l'assomme. Il se redresse, un second coup l'aplatit. Nouvelle récidive, nouveau châtiment. Sur le rythme uniforme du ressort qui se tend et se détend, le commissaire s'abat et se relève, tandis que le rire de l'auditoire va toujours grandissant.

Imaginons maintenant un ressort plutôt moral, une idée qui s'exprime, qu'on réprime, et qui s'exprime encore, un flot de paroles qui s'élance, qu'on arrête et qui repart toujours. Nous aurons de nouveau la vision d'une force qui s'obstine et d'un autre entêtement qui la combat. Mais cette vision aura perdu de sa matérialité. Nous ne serons plus à Guignol ; nous assisterons à une vraie comédie.

Beaucoup de scènes comiques se ramènent en effet à ce type simple. Ainsi, dans la scène du *Mariage forcé* entre Sganarelle et Pancrace, tout le comique vient d'un conflit entre l'idée de Sganarelle, qui veut forcer le philosophe à l'écouter, et l'obstination du philosophe, véritable machine à parler qui fonctionne automatiquement. À mesure que la scène avance, l'image du diable à ressort se dessine mieux, si bien qu'à la fin les personnages eux-mêmes en adoptent le mouvement, Sganarelle repoussant chaque fois Pancrace dans la coulisse. Pancrace revenant chaque fois sur la scène pour discourir encore. Et quand Sganarelle réussit à faire

rentrer Pancrace et à l'enfermer à l'intérieur de la maison (j'allais dire au fond de la boîte), tout à coup la tête de Pancrace réapparaît par la fenêtre qui s'ouvre, comme si elle faisait sauter un couvercle.

Même jeu de scène dans *le Malade imaginaire*. La médecine offensée déverse sur Argan, par la bouche de M. Purgon, la menace de toutes les maladies. Et chaque fois qu'Argan se soulève de son fauteuil, comme pour fermer la bouche à Purgon, nous voyons celui-ci s'éclipser un instant, comme si on l'enfonçait dans la coulisse, puis, comme mû par un ressort, remonter sur la scène avec une malédiction nouvelle. Une même exclamation sans cesse répétée : « Monsieur Purgon ! » scande les moments de cette petite comédie.

Serrons de plus près encore l'image du ressort qui se tend, se détend et se retend. Dégageons-en l'essentiel. Nous allons obtenir un des procédés usuels de la comédie classique, la *répétition*.

D'où vient le comique de la répétition d'un mot au théâtre ? On cherchera vainement une théorie du comique qui réponde d'une manière satisfaisante à cette question très simple. Et la question reste en effet insoluble, tant qu'on veut trouver l'explication d'un trait amusant dans ce trait lui-même, isolé de ce qu'il nous suggère. Nulle part ne se trahit mieux l'insuffisance de la méthode courante. Mais la vérité est que si on laisse de côté quelques cas très spéciaux sur lesquels nous reviendrons plus loin, la répétition d'un mot n'est pas risible par elle-même. Elle ne nous fait rire que parce qu'elle symbolise un certain jeu particulier d'éléments moraux, symbole lui-même d'un jeu tout matériel. C'est le jeu du chat qui s'amuse avec la souris, le jeu de l'enfant qui pousse et repousse le diable au fond de sa boîte, — mais raffiné, spiritualisé, transporté dans la sphère des sentiments et des idées. Énonçons la loi qui définit, selon nous, les principaux effets comiques de répétition de mots au théâtre : *Dans une répétition comique de mots il y a généralement deux termes en présence, un sentiment comprimé qui se détend comme un ressort, et une idée qui s'amuse à comprimer de nouveau le sentiment.*

Quand Dorine raconte à Orgon la maladie de sa femme, et que celui-ci l'interrompt sans cesse pour s'enquérir de la santé de Tartuffe, la question qui revient toujours : « Et Tartuffe ? » nous donne la sensation très nette d'un ressort qui part. C'est ce ressort que Dorine s'amuse à repousser en reprenant chaque fois le récit de la maladie d'Elmire. Et lorsque Scapin vient annoncer au vieux Géronte que son fils a été emmené prisonnier sur la fameuse galère, qu'il faut le racheter bien vite, il joue avec l'avarice de Géronte absolument comme Dorine avec l'aveuglement d'Orgon. L'avarice, à peine comprimée, repart automatiquement, et c'est cet

automatisme que Molière a voulu marquer par la répétition machinale d'une phrase où s'exprime le regret de l'argent qu'il va falloir donner : « Que diable allait-il faire dans cette galère ? » Même observation pour la scène où Valère représente à Harpagon qu'il aurait tort de marier sa fille à un homme qu'elle n'aime pas. « Sans dot ! » interrompt toujours l'avarice d'Harpagon. Et nous entrevoyons, derrière ce mot qui revient automatiquement, un mécanisme à répétition monté par l'idée fixe.

Quelquefois, il est vrai, ce mécanisme est plus malaisé à apercevoir. Et nous touchons ici à une nouvelle difficulté de la théorie du comique. Il y a des cas où tout l'intérêt d'une scène est dans un personnage unique qui se dédouble, son interlocuteur jouant le rôle d'un simple prisme, pour ainsi dire, au travers duquel s'effectue le dédoublement. Nous risquons alors de faire fausse route si nous cherchons le secret de l'effet produit dans ce que nous voyons et entendons, dans la scène extérieure qui se joue entre les personnages, et non pas dans la comédie intérieure que cette scène ne fait que réfracter. Par exemple, quand Alceste répond obstinément « Je ne dis pas cela ! » à Oronte qui lui demande s'il trouve ses vers mauvais, la répétition est comique, et pourtant il est clair qu'Oronte ne s'amuse pas ici avec Alceste au jeu que nous décrivions tout à l'heure. Mais qu'on y prenne garde ! il y a en réalité ici deux hommes dans Alceste, d'un côté le « misanthrope » qui s'est juré maintenant de dire aux gens leur fait, et d'autre part le gentilhomme qui ne peut désapprendre tout d'un coup les formes de la politesse, ou même peut-être simplement l'homme excellent, qui recule au moment décisif où il faudrait passer de la théorie à l'action, blesser un amour-propre, faire de la peine. La véritable scène n'est plus alors entre Alceste et Oronte, mais bien entre Alceste et Alceste lui-même. De ces deux Alceste, il y en a un qui voudrait éclater, et l'autre qui lui ferme la bouche au moment où il va tout dire. Chacun des « Je ne dis pas cela ! » représente un effort croissant pour refouler quelque chose qui pousse et presse pour sortir. Le ton de ces « Je ne dis pas cela ! » devient donc de plus en plus violent, Alceste se fâchant de plus en plus — non pas contre Oronte, comme il le croit, mais contre lui-même. Et c'est ainsi que la tension du ressort va toujours se renouvelant, toujours se renforçant, jusqu'à la détente finale. Le mécanisme de la répétition est donc bien encore le même.

Qu'un homme se décide à ne plus jamais dire que ce qu'il pense, dût-il « rompre en visière à tout le genre humain », cela n'est pas nécessairement comique ; c'est de la vie, et de la meilleure. Qu'un autre homme, par douceur de caractère, égoïsme ou dédain, aime mieux dire aux gens ce qui les flatte, ce n'est que de la vie

encore ; il n'y a rien là pour nous faire rire. Réunissez même ces deux hommes en un seul, faites que votre personnage hésite entre une franchise qui blesse et une politesse qui trompe, cette lutte de deux sentiments contraires ne sera pas encore comique, elle paraîtra sérieuse, si les deux sentiments arrivent à s'organiser par leur contrariété même, à progresser ensemble, à créer un état d'âme composite, enfin à adopter un *modus vivendi* qui nous donne purement et simplement l'impression complexe de la vie. Mais supposez maintenant, dans un homme bien vivant, ces deux sentiments irréductibles et *raides* ; faites que l'homme oscille de l'un à l'autre ; faites surtout que cette oscillation devienne franchement mécanique en adoptant la forme connue d'un dispositif usuel, simple, enfantin : vous aurez cette fois l'image que nous avons trouvée jusqu'ici dans les objets risibles, vous aurez *du mécanique dans du vivant*, vous aurez du comique.

Nous nous sommes assez appesantis sur cette première image, celle du diable à ressort, pour faire comprendre comment la fantaisie comique convertit peu à peu un mécanisme matériel en un mécanisme moral. Nous allons examiner un ou deux autres jeux, mais en nous bornant maintenant à des indications sommaires.

LE RIRE

Chapitre II, I

Liste des titres

Table des matières du titre

2. Le pantin à ficelles

Innombrables sont les scènes de comédie où un personnage croit parler et agir librement, où ce personnage conserve par conséquent l'essentiel de la vie, alors qu'envisagé d'un certain côté il apparaît comme un simple jouet entre les mains d'un autre qui s'en amuse. Du pantin que l'enfant manœuvre avec une ficelle à Géronte et à Argante manipulés par Scapin, l'intervalle est facile à franchir. Ecoutez plutôt Scapin lui-même : « La *machine* est toute trouvée », et encore : « C'est le ciel qui les amène dans mes *filets* », etc. Par un instinct naturel, et parce qu'on aime mieux, en imagination au moins, être dupeur que dupé, c'est du côté des fourbes que se met le spectateur. Il lie partie avec eux, et désormais, comme l'enfant qui a obtenu d'un camarade qu'il lui prête sa poupée, il fait lui-même aller et venir sur la scène le fantoche dont il a pris en main les ficelles. Toutefois cette dernière condition n'est pas indispensable. Nous pouvons aussi bien rester extérieurs à ce qui se passe, pourvu que nous conservions la sensation bien nette d'un agencement mécanique. C'est ce qui arrive dans les cas où un personnage oscille entre deux partis opposés à prendre, chacun de ces deux partis le tirant à lui tour à tour : tel, Panurge demandant à Pierre et à Paul s'il doit se marier. Remarquons que l'auteur comique a soin alors de *personnifier* les deux partis contraires. A défaut du spectateur, il faut au moins des acteurs pour tenir les ficelles.

Tout le sérieux de la vie lui vient de notre liberté. Les sentiments que nous avons mûris, les passions que nous avons couvées, les actions que nous avons délibérées, arrêtées, exécutées, enfin ce qui vient de nous et ce qui est bien nôtre, voilà ce qui donne à la vie son allure quelquefois dramatique et généralement grave. Que faudrait-il pour transformer tout cela en comédie ? Il faudrait se figurer que la liberté apparente recouvre un jeu de ficelles, et que nous sommes ici-bas, comme dit le poète,

... d'humbles marionnettes

Dont le fil est aux mains de la Nécessité.

Il n'y a donc pas de scène réelle, sérieuse, dramatique même, que la fantaisie ne puisse pousser au comique par l'évocation de cette simple image. Il n'y a pas de jeu auquel un champ plus vaste soit ouvert.

LE RIRE

Chapitre II, I

Liste des titres

Table des matières du titre

3. La boule de neige

A mesure que nous avançons dans cette étude des procédés de comédie, nous comprenons mieux le rôle que jouent les réminiscences d'enfance. Cette réminiscence porte peut-être moins sur tel ou tel jeu spécial que sur le dispositif mécanique dont ce jeu est une application. Le même dispositif général peut d'ailleurs se retrouver dans des jeux très différents, comme le même air d'opéra dans beaucoup de fantaisies musicales. Ce qui importe ici, ce que l'esprit retient, ce qui passe, par gradations insensibles, des jeux de l'enfant à ceux de l'homme, c'est le *schéma* de la combinaison, ou, si vous voulez, la formule abstraite dont ces jeux sont des applications particulières. Voici, par exemple, la boule de neige qui roule, et qui grossit en roulant. Nous pourrions aussi bien penser à des soldats de plomb rangés à la file les uns des autres : si l'on pousse le premier, il tombe sur le second, lequel abat le troisième, et la situation va s'aggravant jusqu'à ce que tous soient par terre. Ou bien encore ce sera un château de cartes laborieusement monté : la première qu'on touche hésite à se déranger, sa voisine ébranlée se décide plus vite, et le travail de destruction, s'accroissant en route, court vertigineusement à la catastrophe finale. Tous ces objets sont très différents, mais ils nous suggèrent, pourrait-on dire, la même vision abstraite, celle d'un effet qui se propage en s'ajoutant à lui-même, de sorte que la cause, insignifiante à l'origine, aboutit par un progrès nécessaire à un résultat aussi important qu'inattendu. Ouvrons maintenant un livre d'images pour enfants : nous allons voir ce dispositif s'acheminer déjà vers la forme d'une scène comique. Voici par exemple (j'ai pris au hasard une « série d'Épinal ») un visiteur qui entre avec précipitation dans un salon : il pousse une dame, qui renverse sa tasse de thé sur un vieux monsieur, lequel glisse contre une vitre qui tombe dans la rue sur la tête d'un agent qui met la police sur pied, etc. Même dispositif dans bien des images pour grandes personnes. Dans les « histoires sans paroles » que crayonnent les dessinateurs comiques, il y a souvent un objet qui se déplace et des personnes qui en sont solidaires : alors, de scène en scène, le changement de position de l'objet

amène mécaniquement des changements de situation de plus en plus graves entre les personnes. Passons maintenant à la comédie. Combien de scènes bouffonnes, combien de comédies même vont se ramener à ce type simple ! Qu'on relise le récit de Chicaneau dans *les Plaideurs* : ce sont des procès qui s'engrènent dans des procès, et le mécanisme fonctionne de plus en plus vite (Racine nous donne ce sentiment d'une accélération croissante en pressant de plus en plus les termes de procédure les uns contre les autres) jusqu'à ce que la poursuite engagée pour une botte de foin coûte au plaideur le plus clair de sa fortune. Même arrangement encore dans certaines scènes de *Don Quichotte*, par exemple dans celle de l'hôtellerie, où un singulier enchaînement de circonstances amène le mulétier à frapper Sancho, qui frappe sur Maritorne, sur laquelle tombe l'aubergiste, etc. Arrivons enfin au vaudeville contemporain. Est-il besoin de rappeler toutes les formes sous lesquelles cette même combinaison se présente ? Il y en a une dont on use assez souvent : c'est de faire qu'un certain objet matériel (une lettre, par exemple) soit d'une importance capitale pour certains personnages et qu'il faille le retrouver à tout prix. Cet objet, qui échappe toujours quand on croit le tenir, roule alors à travers la pièce en ramassant sur sa route des incidents de plus en plus graves, de plus en plus inattendus. Tout cela ressemble bien plus qu'on ne croirait d'abord à un jeu d'enfant. C'est toujours l'effet de la boule de neige.

Le propre d'une combinaison mécanique est d'être généralement *réversible*. L'enfant s'amuse à voir une bille lancée contre des quilles renverser tout sur son passage en multipliant les dégâts ; il rit plus encore lorsque la bille, après des tours, détours, hésitations de tout genre, revient à son point de départ. En d'autres termes, le mécanisme que nous décrivions tout à l'heure est déjà comique quand il est rectiligne ; il l'est davantage quand il devient circulaire, et que les efforts du personnage aboutissent, par un engrenage fatal de causes et d'effets, à le ramener purement et simplement à la même place. Or, on verrait que bon nombre de vaudevilles gravitent autour de cette idée. Un chapeau de paille d'Italie a été mangé par un cheval. Un seul chapeau semblable existe dans Paris, il faut à tout prix qu'on le trouve. Ce chapeau, qui recule toujours au moment où on va le saisir, fait courir le personnage principal, lequel fait courir les autres qui s'accrochent à lui : tel, l'aimant entraîne à sa suite, par une attraction qui se transmet de proche en proche, les brins de limaille de fer suspendus les uns aux autres. Et lorsque, enfin, d'incident en incident, on croit toucher au but, le chapeau tant désiré se trouve être celui-là même qui a été mangé. Même odyssée dans une autre comédie non moins célèbre de Labiche. On nous montre d'abord, faisant leur

quotidienne partie de cartes ensemble, un vieux garçon et une vieille fille qui sont de vieilles connaissances. Ils se sont adressés tous deux, chacun de son côté, à une même agence matrimoniale. A travers mille difficultés, et de mésaventure en mésaventure, ils courent côte à côte, le long de la pièce, à l'entrevue qui les remet purement et simplement en présence l'un de l'autre. Même effet circulaire, même retour au point de départ dans une pièce plus récente. Un mari persécuté croit échapper à sa femme et à sa belle-mère par le divorce. Il se remarie ; et voici que le jeu combiné du divorce et du mariage lui ramène son ancienne femme, aggravée, sous forme de nouvelle belle-mère.

Quand on songe à l'intensité et à la fréquence de ce genre de comique, on comprend qu'il ait frappé l'imagination de certains philosophes. Faire beaucoup de chemin pour revenir, sans le savoir, au point de départ, c'est fournir un grand effort pour un résultat nul. On pouvait être tenté de définir le comique de cette dernière manière. Telle paraît être l'idée de Herbert Spencer : le rire serait l'indice d'un effort qui rencontre tout à coup le vide. Kant disait déjà : « Le rire vient d'une attente qui se résout subitement en rien. » Nous reconnaissons que ces définitions s'appliqueraient à nos derniers exemples ; encore faudrait-il apporter certaines restrictions à la formule, car il y a bien des efforts inutiles qui ne font pas rire. Mais si nos derniers exemples présentent une grande cause aboutissant à un petit effet, nous en avons cité d'autres, tout de suite auparavant, qui devraient se définir de la manière inverse : un grand effet sortant d'une petite cause. La vérité est que cette seconde définition ne vaudrait guère mieux que la première. La disproportion entre la cause et l'effet, qu'elle se présente dans un sens ou dans l'autre, n'est pas la source directe du rire. Nous rions de quelque chose que cette disproportion peut, dans certains cas, manifester, je veux dire de l'arrangement mécanique spécial qu'elle nous laisse apercevoir par transparence derrière la série des effets et des causes. Négligez cet arrangement, vous abandonnez le seul fil conducteur qui puisse vous guider dans le labyrinthe du comique, et la règle que vous aurez suivie, applicable peut-être à quelques cas convenablement choisis, reste exposée à la mauvaise rencontre du premier exemple venu qui l'anéantira.

Mais pourquoi rions-nous de cet arrangement mécanique ? Que l'histoire d'un individu ou celle d'un groupe nous apparaisse, à un moment donné, comme un jeu d'engrenages, de ressorts ou de ficelles, cela est étrange, sans doute, mais d'où vient le caractère spécial de cette étrangeté ? pourquoi est-elle comique ? A cette question, qui s'est déjà posée à nous sous bien des formes, nous ferons toujours la même réponse. Le mécanisme raide que nous

surprenons de temps à autre, comme un intrus, dans la vivante continuité des choses humaines, a pour nous un intérêt tout particulier, parce qu'il est comme une *distraction* de la vie. Si les événements pouvaient être sans cesse attentifs à leur propre cours, il n'y aurait pas de coïncidences, pas de rencontres, pas de séries circulaires ; tout se déroulerait en avant et progresserait toujours. Et si les hommes étaient toujours attentifs à la vie, si nous reprenions constamment contact avec autrui et aussi avec nous-mêmes, jamais rien ne paraîtrait se produire en nous par ressorts ou ficelles. Le comique est ce côté de la personne par lequel elle ressemble à une chose, cet aspect des événements humains qui imite, par sa raideur d'un genre tout particulier, le mécanisme pur et simple, l'automatisme, enfin le mouvement sans la vie. Il exprime donc une imperfection individuelle ou collective qui appelle la correction immédiate. Le rire est cette correction même. Le rire est un certain geste social, qui souligne et réprime une certaine distraction spéciale des hommes et des événements.

Mais ceci même nous invite à chercher plus loin et plus haut. Nous nous sommes amusés jusqu'ici à retrouver dans les jeux de l'homme certaines combinaisons mécaniques qui divertissent l'enfant. C'était là une manière empirique de procéder. Le moment est venu de tenter une déduction méthodique et complète, d'aller puiser à leur source même, dans leur principe permanent et simple, les procédés multiples et variables du théâtre comique. Ce théâtre, disions-nous, combine les événements de manière à insinuer un mécanisme dans les formes extérieures de la vie. Déterminons donc les caractères essentiels par lesquels la vie, envisagée du dehors, paraît trancher sur un simple mécanisme. Il nous suffira alors de passer aux caractères opposés pour obtenir la formule abstraite, cette fois générale et complète, des procédés de comédie réels et possibles.

La vie se présente à nous comme une certaine évolution dans le temps, et comme une certaine complication dans l'espace. Considérée dans le temps, elle est le progrès continu d'un être qui vieillit sans cesse : c'est dire qu'elle ne revient jamais en arrière, et ne se répète jamais. Envisagée dans l'espace, elle étale à nos yeux des éléments coexistants si intimement solidaires entre eux, si exclusivement faits les uns pour les autres, qu'aucun d'eux ne pourrait appartenir en même temps à deux organismes différents : chaque être vivant est un système clos de phénomènes, incapable d'interférer avec d'autres systèmes. Changement continu d'aspect, irréversibilité des phénomènes, individualité parfaite d'une série enfermée en elle-même, voilà les caractères extérieurs (réels ou apparents, peu importe) qui distinguent le vivant du simple

mécanique. Prenons-en le contre-pied : nous aurons trois procédés que nous appellerons, si vous voulez, la *répétition*, l'inversion et l'*interférence des séries*. Il est aisé de voir que ces procédés sont ceux du vaudeville, et qu'il ne saurait y en avoir d'autres.

On les trouverait d'abord, mélangés à doses variables, dans les scènes que nous venons de passer en revue, et à plus forte raison dans les jeux d'enfant dont elles reproduisent le mécanisme. Nous ne nous attarderons pas à faire cette analyse. Il sera plus utile d'étudier ces procédés à l'état pur sur des exemples nouveaux. Rien ne sera plus facile d'ailleurs, car c'est souvent à l'état pur qu'on les rencontre dans la comédie classique, aussi bien que dans le théâtre contemporain.

LE RIRE

Chapitre II, I

3. La boule de neige

Liste des titres

Table des matières du titre

1. La répétition

Il ne s'agit plus, comme tout à l'heure, d'un mot ou d'une phrase qu'un personnage répète, mais d'une situation, c'est-à-dire d'une combinaison de circonstances, qui revient telle quelle à plusieurs reprises, tranchant ainsi sur le cours changeant de la vie. L'expérience nous présente déjà ce genre de comique, mais à l'état rudimentaire seulement. Ainsi, je rencontre un jour dans la rue un ami que je n'ai pas vu depuis longtemps ; la situation n'a rien de comique. Mais, si, le même jour, je le rencontre de nouveau, et encore une troisième et une quatrième fois, nous finissons par rire ensemble de la « coïncidence ». Figurez-vous alors une série d'événements imaginaires qui vous donne suffisamment l'illusion de la vie, et supposez, au milieu de cette série qui progresse, une même scène qui se reproduise, soit entre les mêmes personnages, soit entre des personnages différents : vous aurez une coïncidence encore, mais plus extraordinaire. Telles sont les répétitions qu'on nous présente au théâtre. Elles sont d'autant plus comiques que la scène répétée est plus complexe et aussi qu'elle est amenée plus naturellement, — deux conditions qui paraissent s'exclure, et que l'habileté de l'auteur dramatique devra réconcilier.

Le vaudeville contemporain use de ce procédé sous toutes ses formes. Une des plus connues consiste à promener un certain groupe de personnages, d'acte en acte, dans les milieux les plus divers, de manière à faire renaître dans des circonstances toujours nouvelles une même série d'événements ou de mésaventures qui se correspondent symétriquement.

Plusieurs pièces de Molière nous offrent une même composition d'événements qui se répète d'un bout de la comédie à l'autre. Ainsi l'École des Femmes ne fait que ramener et reproduire un certain effet à trois temps : 1^{er} temps, Horace raconte à Arnolphe ce qu'il a imaginé pour tromper le tuteur d'Agnès, qui se trouve être Arnolphe lui-même ; 2^e temps, Arnolphe croit avoir paré le coup ; 3^e temps, Agnès fait tourner les précautions d'Arnolphe au profit d'Horace.

Même périodicité régulière dans l'École des Maris, dans l'Étourdi, et surtout dans George Dandin, où le même effet à trois temps se retrouve : 1^{er} temps, George Dandin s'aperçoit que sa femme le trompe ; 2^e temps, il appelle ses beaux-parents à son secours ; 3^e temps, c'est lui, George Dandin, qui fait des excuses.

Parfois, c'est entre des groupes de personnages différents que se reproduira la même scène. Il n'est pas rare alors que le premier groupe comprenne les maîtres, et le second les domestiques. Les domestiques viendront répéter dans un autre ton, transposée en style moins noble, une scène déjà jouée par les maîtres. Une partie du *Dépit amoureux* est construite sur ce plan, ainsi qu'*Amphitryon*. Dans une amusante petite comédie de Benedix, *Der Eigensinn*, l'ordre est inverse ; ce sont les maîtres qui reproduisent une scène d'obstination dont les domestiques leur ont donné l'exemple.

Mais, quels que soient les personnages entre lesquels des situations symétriques sont ménagées, une différence profonde paraît subsister entre la comédie classique et le théâtre contemporain. Introduire dans les événements un certain ordre mathématique en leur conservant néanmoins l'aspect de la vraisemblance, c'est-à-dire de la vie, voilà toujours ici le but. Mais les moyens employés diffèrent. Dans la plupart des vaudevilles, on travaille directement l'esprit du spectateur. Si extraordinaire en effet que soit la coïncidence, elle deviendra acceptable par cela seul qu'elle sera acceptée, et nous l'accepterons si l'on nous a préparés peu à peu à la recevoir. Ainsi procèdent souvent les auteurs contemporains. Au contraire, dans le théâtre de Molière, ce sont les dispositions des personnages, et non pas celles du public, qui font que la répétition paraît naturelle. Chacun de ces personnages représente une certaine force appliquée dans une certaine direction, et c'est parce que ces forces, de direction constante, se composent nécessairement entre elles de la même manière, que la même situation se reproduit. La comédie de situation, ainsi entendue, confine donc à la comédie de caractère. Elle mérite d'être appelée classique, s'il est vrai que l'art classique soit celui qui ne prétend pas tirer de l'effet plus qu'il n'a mis dans la cause.

LE RIRE

Chapitre II, I

3. La boule de neige

Liste des titres

Table des matières du titre

2. L'inversion

Ce second procédé a tant d'analogie avec le premier que nous nous contenterons de le définir sans insister sur les applications.

Imaginez certains personnages dans une certaine situation : vous obtiendrez une scène comique en faisant que la situation se retourne et que les rôles soient intervertis. De ce genre est la double scène de sauvetage dans *le Voyage de Monsieur Perrichon*. Mais il n'est même pas nécessaire que les deux scènes symétriques soient jouées sous nos yeux. On peut ne nous en montrer qu'une, pourvu qu'on soit sûr que nous pensons à l'autre. C'est ainsi que nous rions du prévenu qui fait de la morale au juge, de l'enfant qui prétend donner des leçons à ses parents, enfin de ce qui vient se classer sous la rubrique du « monde renversé ».

Souvent on nous présentera un personnage qui prépare les filets où il viendra lui-même se faire prendre. L'histoire du persécuteur victime de sa persécution, du dupeur dupé, fait le fond de bien des comédies. Nous la trouvons déjà dans l'ancienne farce. L'avocat Pathelin indique à son client un stratagème pour tromper le juge : le client usera du stratagème pour ne pas payer l'avocat. Une femme acariâtre exige de son mari qu'il fasse tous les travaux du ménage ; elle en a consigné le détail sur un « rôlet ». Qu'elle tombe maintenant au fond d'une cuve, son mari refusera de l'en tirer : « cela n'est pas sur son rôlet ». La littérature moderne a exécuté bien d'autres variations sur le thème du voleur volé. Il s'agit toujours, au fond, d'une interversion de rôles, et d'une situation qui se retourne contre celui qui la crée.

Ici se vérifierait une loi dont nous avons déjà signalé plus d'une application. Quand une scène comique a été souvent reproduite, elle passe à l'état de « catégorie » ou de modèle. Elle devient amusante par elle-même, indépendamment des causes qui font qu'elle nous a amusés. Alors des scènes nouvelles, qui ne sont pas comiques en droit, pourront nous amuser en fait si elles ressemblent à celle-là par quelque côté. Elles évoqueront plus ou moins

confusément dans notre esprit une image que nous savons drôle. Elles viendront se classer dans un genre où figure un type de comique officiellement reconnu. La scène du « voleur volé » est de cette espèce. Elle irradie sur une foule d'autres scènes le comique qu'elle renferme. Elle finit par rendre comique toute mésaventure qu'on s'est attirée par sa faute, quelle que soit la faute, quelle que soit la mésaventure, — que dis-je ? une allusion à cette mésaventure, un mot qui la rappelle. « Tu l'as voulu, George Dandin », ce mot n'aurait rien d'amusant sans les résonances comiques qui le prolongent.

LE RIRE

Chapitre II, I

3. La boule de neige

Liste des titres

Table des matières du titre

3

Mais nous avons assez parlé de la répétition et de l'inversion. Nous arrivons à *l'interférence des séries*. C'est un effet comique dont il est difficile de dégager la formule, à cause de l'extraordinaire variété des formes sous lesquelles il se présente au théâtre. Voici peut-être comme il faudrait le définir : *Une situation est toujours comique quand elle appartient en même temps à deux séries d'événements absolument indépendantes, et qu'elle peut s'interpréter à la fois dans deux sens tout différents.*

On pensera aussitôt au quiproquo. Et le quiproquo est bien en effet une situation qui présente en même temps deux sens différents, l'un simplement possible, celui que les acteurs lui prêtent, l'autre réel, celui que le public lui donne. Nous apercevons le sens réel de la situation, parce qu'on a eu soin de nous en montrer toutes les faces ; mais les acteurs ne connaissent chacun que l'une d'elles : de là leur méprise, de là le jugement faux qu'ils portent sur ce qu'on fait autour d'eux comme aussi sur ce qu'ils font eux-mêmes. Nous allons de ce jugement faux au jugement vrai ; nous oscillons entre le sens possible et le sens réel ; et c'est ce balancement de notre esprit entre deux interprétations opposées qui apparaît d'abord dans l'amusement que le quiproquo nous donne. On comprend que certains philosophes aient été surtout frappés de ce balancement, et que quelques-uns aient vu l'essence même du comique dans un choc, ou dans une superposition, de deux jugements qui se contredisent. Mais leur définition est loin de convenir à tous les cas ; et, là même où elle convient, elle ne définit pas le principe du comique, mais seulement une de ses conséquences plus ou moins lointaines. Il est aisé de voir, en effet, que le quiproquo théâtral n'est que le cas particulier d'un phénomène plus général, l'interférence des séries indépendantes, et que d'ailleurs le quiproquo n'est pas risible par lui-même, mais seulement comme signe d'une interférence de séries.

Dans le quiproquo, en effet, chacun des personnages est inséré

dans une série d'événements qui le concernent, dont il a la représentation exacte, et sur lesquels il règle ses paroles et ses actes. Chacune des séries intéressant chacun des personnages se développe d'une manière indépendante ; mais elles se sont rencontrées à un certain moment dans des conditions telles que les actes et les paroles qui font partie de l'une d'elles pussent aussi bien convenir à l'autre. De là la méprise des personnages, de là l'équivoque ; mais cette équivoque n'est pas comique par elle-même ; elle ne l'est que parce qu'elle manifeste la coïncidence des deux séries indépendantes. La preuve en est que l'auteur doit constamment s'ingénier à ramener notre attention sur ce double fait, l'indépendance et la coïncidence. Il y arrive d'ordinaire en renouvelant sans cesse la fausse menace d'une dissociation entre les deux séries qui coïncident. A chaque instant tout va craquer, et tout se raccommode : c'est ce jeu qui fait rire, bien plus que le va-et-vient de notre esprit entre deux affirmations contradictoires. Et il nous fait rire parce qu'il rend manifeste à nos yeux l'interférence de deux séries indépendantes, source véritable de l'effet comique.

Aussi le quiproquo ne peut-il être qu'un cas particulier. C'est un des moyens (le plus artificiel peut-être) de rendre sensible l'interférence des séries ; mais ce n'est pas le seul. Au lieu de deux séries contemporaines, on pourrait aussi bien prendre une série d'événements anciens et une autre actuelle : si les deux séries arrivent à interférer dans notre imagination, il n'y aura plus quiproquo, et pourtant le même effet comique continuera à se produire. Pensez à la captivité de Bonivard dans le château de Chillon : voilà une première série de faits. Représentez-vous ensuite Tartarin voyageant en Suisse, arrêté, emprisonné : seconde série, indépendante de la première. Faites maintenant que Tartarin soit rivié à la propre chaîne de Bonivard et que les deux histoires paraissent un instant coïncider, vous aurez une scène très amusante, une des plus amusantes que la fantaisie de Daudet ait tracées. Beaucoup d'incidents du genre héroï-comique se décomposeraient ainsi. La transposition, généralement comique, de l'ancien en moderne s'inspire de la même idée.

Labiche a usé du procédé sous toutes ses formes. Tantôt il commence par constituer les séries indépendantes et s'amuse ensuite à les faire interférer entre elles : il prendra un groupe fermé, une noce par exemple, et le fera tomber dans des milieux tout à fait étrangers où certaines coïncidences lui permettront de s'intercaler momentanément. Tantôt il conservera à travers la pièce un seul et même système de personnages, mais il fera que quelques-uns de ces personnages aient quelque chose à dissimuler, soient obligés de s'entendre entre eux, jouent enfin une petite comédie au milieu

de la grande : à chaque instant l'une des deux comédies va déranger l'autre, puis les choses s'arrangent et la coïncidence des deux séries se rétablit. Tantôt enfin c'est une série d'événements tout idéale qu'il intercalera dans la série réelle, par exemple un passé qu'on voudrait cacher, et qui fait sans cesse irruption dans le présent, et qu'on arrive chaque fois à réconcilier avec les situations qu'il semblait devoir bouleverser. Mais toujours nous retrouvons les deux séries indépendantes, et toujours la coïncidence partielle.

Nous ne pousserons pas plus loin cette analyse des procédés de vaudeville. Qu'il y ait interférence de séries, inversion ou répétition, nous voyons que l'objet est toujours le même : obtenir ce que nous avons appelé une *mécanisation* de la vie. On prendra un système d'actions et de relations, et on le répétera tel quel, ou on le retournera sens dessus dessous, ou on le transportera en bloc dans un autre système avec lequel il coïncide en partie, — toutes opérations qui consistent à traiter la vie comme un mécanisme à répétition, avec effets réversibles et pièces interchangeables. La vie réelle est un vaudeville dans l'exacte mesure où elle produit naturellement des effets du même genre, et par conséquent dans l'exacte mesure où elle s'oublie elle-même, car si elle faisait sans cesse attention, elle serait continuité variée, progrès irréversible, unité indivisée. Et c'est pourquoi le comique des événements peut se définir une distraction des choses, de même que le comique d'un caractère individuel tient toujours, comme nous le faisons pressentir et comme nous le montrerons en détail plus loin, à une certaine distraction fondamentale de la personne. Mais cette distraction des événements est exceptionnelle. Les effets en sont légers. Et elle est en tout cas incorrigible, de sorte qu'il ne sert à rien d'en rire. C'est pourquoi l'idée ne serait pas venue de l'exagérer, de l'ériger en système, de créer un art pour elle, si le rire n'était un plaisir et si l'humanité ne saisisait au vol la moindre occasion de le faire naître. Ainsi s'explique le vaudeville qui est à la vie réelle ce que le pantin articulé est à l'homme qui marche, une exagération très artificielle d'une certaine raideur naturelle des choses. Le fil qui le relie à la vie réelle est bien fragile. Ce n'est guère qu'un jeu, subordonné, comme tous les jeux, à une convention d'abord acceptée. La comédie de caractère pousse dans la vie des racines autrement profondes. C'est d'elle surtout que nous nous occuperons dans la dernière partie de notre étude. Mais nous devons d'abord analyser un certain genre de comique qui ressemble par bien des côtés à celui du vaudeville, le comique de mots.

LE RIRE
Chapitre II
Liste des titres
Table des matières du titre

II

Il y a peut-être quelque chose d'artificiel à faire une catégorie spéciale pour le comique de mots, car la plupart des effets comiques que nous avons étudiés jusqu'ici se produisaient déjà par l'intermédiaire du langage. Mais il faut distinguer entre le comique que le langage exprime et celui que le langage crée. Le premier pourrait, à la rigueur, se traduire d'une langue dans une autre, quitte à perdre la plus grande partie de son relief en passant dans une société nouvelle, autre par ses mœurs, par sa littérature, et surtout par ses associations d'idées. Mais le second est généralement intraduisible. Il doit ce qu'il est à la structure de la phrase ou au choix des mots. Il ne constate pas, à l'aide du langage, certaines distractions particulières des hommes ou des événements. Il souligne les distractions du langage lui-même. C'est le langage lui-même, ici, qui devient comique.

Il est vrai que les phrases ne se font pas toutes seules, et que si nous rions d'elles, nous pourrions rire de leur auteur par la même occasion. Mais cette dernière condition ne sera pas indispensable. La phrase, le mot auront ici une force comique indépendante. Et la preuve en est que nous serons embarrassés, dans la plupart des cas, pour dire de qui nous rions, bien que nous sentions confusément parfois qu'il y a quelqu'un en cause.

La personne en cause, d'ailleurs, n'est pas toujours celle qui parle. Il y aurait ici une importante distinction à faire entre le *spirituel* et le *comique*. Peut-être trouverait-on qu'un mot est dit comique quand il nous fait rire de celui qui le prononce, et spirituel quand il nous fait rire d'un tiers ou rire de nous. Mais, le plus souvent, nous ne saurions décider si le mot est comique ou spirituel. Il est risible simplement.

Peut-être aussi faudrait-il, avant d'aller plus loin, examiner de plus près ce qu'on entend par esprit. Car un mot d'esprit nous fait tout au moins sourire, de sorte qu'une étude du rire ne serait pas complète si elle négligeait d'approfondir la nature de l'esprit, d'en éclaircir l'idée. Mais je crains que cette essence très subtile ne soit

de celles qui se décomposent à la lumière.

Distinguons d'abord deux sens du mot esprit, l'un plus large, l'autre plus étroit. Au sens le plus large du mot, il semble qu'on appelle esprit une certaine manière *dramatique* de penser. Au lieu de manier ses idées comme des symboles indifférents, l'homme d'esprit les voit, les entend, et surtout les fait dialoguer entre elles comme des personnes. Il les met en scène, et lui-même, un peu, se met en scène aussi. Un peuple spirituel est aussi un peuple épris du théâtre. Dans l'homme d'esprit il y a quelque chose du poète, de même que dans le bon lecteur il y a le commencement d'un comédien. Je fais ce rapprochement à dessein, parce qu'on établirait sans peine une proportion entre les quatre termes. Pour bien lire, il suffit de posséder la partie intellectuelle de l'art du comédien ; mais pour bien jouer, il faut être comédien de toute son âme et dans toute sa personne. Ainsi la création poétique exige un certain oubli de soi, qui n'est pas par où pèche d'ordinaire l'homme d'esprit. Celui-ci transparaît plus ou moins derrière ce qu'il dit et ce qu'il fait. Il ne s'y absorbe pas, parce qu'il n'y met que son intelligence.

Tout poète pourra donc se révéler homme d'esprit quand il lui plaira. Il n'aura rien besoin d'acquiescer pour cela ; il aurait plutôt à perdre quelque chose. Il lui suffirait de laisser ses idées converser entre elles « pour rien, pour le plaisir ». Il n'aurait qu'à desserrer le double lien qui maintient ses idées en contact avec ses sentiments et son âme en contact avec la vie. Enfin il tournerait à l'homme d'esprit s'il ne voulait plus être poète par le cœur aussi, mais seulement par l'intelligence.

Mais si l'esprit consiste en général à voir les choses *sub specie theatri*, on conçoit qu'il puisse être plus particulièrement tourné vers une certaine variété de l'art dramatique, la comédie. De là un sens plus étroit du mot, le seul qui nous intéresse d'ailleurs au point de vue de la théorie du rire. On appellera cette fois *esprit* une certaine disposition à esquisser en passant des scènes de comédie, mais à les esquisser si discrètement, si légèrement, si rapidement, que tout est déjà fini quand nous commençons à nous en apercevoir.

Quels sont les acteurs de ces scènes ? A qui l'homme d'esprit a-t-il affaire ? D'abord à ses interlocuteurs eux-mêmes, quand le mot est une réplique directe à l'un d'eux. Souvent à une personne absente, dont il suppose qu'elle a parlé et qu'il lui répond. Plus souvent encore à tout le monde, je veux dire au sens commun, qu'il prend à partie en tournant au paradoxe une idée courante, ou en utilisant un tour de phrase accepté, en parodiant une citation ou un proverbe. Comparez ces petites scènes entre elles, vous verrez que

ce sont généralement des variations sur un thème de comédie que nous connaissons bien, celui du « voleur volé ». On saisit une métaphore, une phrase, un raisonnement, et on les retourne contre celui qui les fait ou qui pourrait les faire, de manière qu'il ait dit ce qu'il ne voulait pas dire et qu'il vienne lui-même, en quelque sorte, se faire prendre au piège du langage. Mais le thème du « voleur volé » n'est pas le seul possible. Nous avons passé en revue bien des espèces de comique ; il n'en est pas une seule qui ne puisse s'aiguiser en trait d'esprit.

Le mot d'esprit se prêtera donc à une analyse dont nous pouvons donner maintenant, pour ainsi dire, la formule pharmaceutique. Voici cette formule. Prenez le mot, épaissez-le d'abord en scène jouée, cherchez ensuite la catégorie comique à laquelle cette scène appartiendrait : vous réduirez ainsi le mot d'esprit à ses plus simples éléments et vous aurez l'explication complète.

Appliquons cette méthode à un exemple classique. « J'ai mal à votre poitrine », écrivait Mme de Sévigné à sa fille malade. Voilà un mot d'esprit. Si notre théorie est exacte, il nous suffira d'appuyer sur le mot, de le grossir et de l'épaissir, pour le voir s'étaler en scène comique. Or nous trouvons précisément cette petite scène, toute faite, dans *l'Amour médecin* de Molière. Le faux médecin Clitandre, appelé pour donner ses soins à la fille de Sganarelle, se contente de tâter le pouls à Sganarelle lui-même, après quoi il conclut sans hésitation, en se fondant sur la sympathie qui doit exister entre le père et la fille : « Votre fille est bien malade ! » Voilà donc le passage effectué du spirituel au comique. Il ne nous reste plus alors, pour compléter notre analyse, qu'à chercher ce qu'il y a de comique dans l'idée de porter un diagnostic sur l'enfant après auscultation du père ou de la mère. Mais nous savons qu'une des formes essentielles de la fantaisie comique consiste à nous représenter l'homme vivant comme une espèce de pantin articulé, et que souvent, pour nous déterminer à former cette image, on nous montre deux ou plusieurs personnes qui parlent et agissent comme si elles étaient reliées les unes aux autres par d'invisibles ficelles. N'est-ce pas cette idée qu'on nous suggère ici en nous amenant à matérialiser, pour ainsi dire, la sympathie que nous établissons entre la fille et son père ?

On comprendra alors pourquoi les auteurs qui ont traité de l'esprit ont dû se borner à noter l'extraordinaire complexité des choses que ce terme désigne, sans réussir d'ordinaire à le définir. Il y a bien des façons d'être spirituel, presque autant qu'il y en a de ne l'être pas. Comment apercevoir ce qu'elles ont de commun entre elles, si l'on ne commence par déterminer la relation générale du

spirituel au comique ? Mais, une fois cette relation dégagée, tout s'éclaircit. Entre le comique et le spirituel on découvre alors le même rapport qu'entre une scène faite et la fugitive indication d'une scène à faire. Autant le comique peut prendre de formes, autant l'esprit aura de variétés correspondantes. C'est donc le comique, sous ses diverses formes, qu'il faut définir d'abord, en retrouvant (ce qui est déjà assez difficile) le fil qui conduit d'une forme à l'autre. Par là même on aura analysé l'esprit, qui apparaîtra alors comme n'étant que du comique volatilisé. Mais suivre la méthode inverse, chercher directement la formule de l'esprit, c'est aller à un échec certain. Que dirait-on du chimiste qui aurait les corps à discrétion dans son laboratoire, et qui prétendrait ne les étudier qu'à l'état de simples traces dans l'atmosphère ?

Mais cette comparaison du spirituel et du comique nous indique en même temps la marche à suivre pour l'étude du comique de mots. D'un côté, en effet, nous voyons qu'il n'y a pas de différence essentielle entre un mot comique et un mot d'esprit, et d'autre part le mot d'esprit, quoique lié à une figure de langage, évoque l'image confuse ou nette d'une scène comique. Cela revient à dire que le comique du langage doit correspondre, point par point, au comique des actions et des situations et qu'il n'en est, si l'on peut s'exprimer ainsi, que la projection sur le plan des mots. Revenons donc au comique des actions et des situations. Considérons les principaux procédés par lesquels on l'obtient. Appliquons ces procédés au choix des mots et à la construction des phrases. Nous aurons ainsi les formes diverses du comique de mots et les variétés possibles de l'esprit.

LE RIRE
Chapitre II
Liste des titres
Table des matières du titre

1

Se laisser aller, par un effet de raideur ou de vitesse acquise, à dire ce qu'on ne voulait pas dire ou à faire ce qu'on ne voulait pas faire, voilà, nous le savons, une des grandes sources du comique. C'est pourquoi la distraction est essentiellement risible. C'est pourquoi aussi l'on rit de ce qu'il peut y avoir de raide, de tout fait, de mécanique enfin dans le geste, les attitudes et même les traits de la physionomie. Ce genre de raideur s'observe-t-il aussi dans le langage ? Oui, sans doute, puisqu'il y a des formules toutes faites et des phrases stéréotypées. Un personnage qui s'exprimerait toujours dans ce style serait invariablement comique. Mais pour qu'une phrase isolée soit comique par elle-même, une fois détachée de celui qui la prononce, il ne suffit pas que ce soit une phrase toute faite, il faut encore qu'elle porte en elle un signe auquel nous reconnaissons, sans hésitation possible, qu'elle a été prononcée automatiquement. Et ceci ne peut guère arriver que lorsque la phrase renferme une absurdité manifeste, soit une erreur grossière, soit surtout une contradiction dans les termes. De là cette règle générale : *On obtiendra un mot comique en insérant une idée absurde dans un moule de phrase consacré.*

« Ce sabre est le plus beau jour de ma vie », dit M. Prudhomme. Traduisez la phrase en anglais ou en allemand, elle deviendra simplement absurde, de comique qu'elle était en français. C'est que « le plus beau jour de ma vie » est une de ces fins de phrase toutes faites auxquelles notre oreille est habituée. Il suffit alors, pour la rendre comique, de mettre en pleine lumière l'automatisme de celui qui la prononce. C'est à quoi l'on arrive en y insérant une absurdité. L'absurdité n'est pas ici la source du comique. Elle n'est qu'un moyen très simple et très efficace de nous le révéler.

Nous n'avons cité qu'un mot de M. Prudhomme. Mais la plupart des mots qu'on lui attribue sont faits sur le même modèle. M. Prudhomme est l'homme des phrases toutes faites. Et comme il y a des phrases toutes faites dans toutes les langues, M. Prudhomme est généralement transposable, quoiqu'il soit rarement traduisible.

Quelquefois la phrase banale, sous le couvert de laquelle l'absurdité passe, est un peu plus difficile à apercevoir. « Je n'aime pas à travailler entre mes repas », a dit un paresseux. Le mot ne serait pas amusant, s'il n'y avait ce salubre précepte d'hygiène : « Il ne faut pas manger entre ses repas. »

Quelquefois aussi l'effet se complique. Au lieu d'un seul moule de phrase banal, il y en a deux ou trois qui s'emboîtent l'un dans l'autre. Soit, par exemple, ce mot d'un personnage de Labiche : « Il n'y a que Dieu qui ait le droit de tuer son semblable. » On semble bien profiter ici de deux propositions qui nous sont familières : « C'est Dieu qui dispose de la vie des hommes », et : « C'est un crime, pour l'homme, que de tuer son semblable. » Mais les deux propositions sont combinées de manière à tromper notre oreille et à nous donner l'impression d'une de ces phrases qu'on répète et qu'on accepte machinalement. De là une somnolence de notre attention, que tout à coup l'absurdité réveille.

Ces exemples suffiront à faire comprendre comment une des formes les plus importantes du comique se projette et se simplifie sur le plan du langage. Passons à une forme moins générale.

LE RIRE
Chapitre II
Liste des titres
Table des matières du titre

2

« Nous rions toutes les fois que notre attention est détournée sur le physique d'une personne, alors que le moral était en cause » : voilà une loi que nous avons posée dans la première partie de notre travail. Appliquons-la au langage. On pourrait dire que la plupart des mots présentent un sens *physique* et un sens *moral*, selon qu'on les prend au propre ou au figuré. Tout mot commence en effet par désigner un objet concret ou une action matérielle ; mais peu à peu le sens du mot a pu se spiritualiser en relation abstraite ou en idée pure. Si donc notre loi se conserve ici, elle devra prendre la forme suivante : *On obtient un effet comique quand on affecte d'entendre une expression au propre, alors qu'elle était employée au figuré. Ou encore : Dès que notre attention se concentre sur la matérialité d'une métaphore, l'idée exprimée devient comique.*

« Tous les arts sont frères » : dans cette phrase le mot « frère » est pris métaphoriquement pour désigner une ressemblance plus ou moins profonde. Et le mot est si souvent employé ainsi que nous ne pensons plus, en l'entendant, à la relation concrète et matérielle qu'une parenté implique. Nous y penserions déjà davantage si l'on nous disait : « Tous les arts sont cousins », parce que le mot « cousin » est moins souvent pris au figuré ; aussi ce mot se teindrait-il ici d'une nuance comique légère. Allez maintenant jusqu'au bout, supposez qu'on attire violemment notre attention sur la matérialité de l'image en choisissant une relation de parenté incompatible avec le genre des termes que cette parenté doit unir : vous aurez un effet risible. C'est le mot bien connu, attribué encore à M. Prudhomme : « Tous les arts sont sœurs. »

« Il court après l'esprit », disait-on devant Boufflers d'un prétentieux personnage. Si Boufflers avait répondu : « Il ne l'attrapera pas », c'eût été le commencement d'un mot d'esprit ; mais ce n'en eût été que le commencement, parce que le terme « attraper » est pris au figuré presque aussi souvent que le terme « courir », et qu'il ne nous contraint pas assez violemment à matérialiser l'image de deux coureurs lancés l'un derrière l'autre. Voulez-vous que la réplique me paraisse tout à fait spirituelle ? Il

faudra que vous empruntiez au vocabulaire du sport un terme si concret, si vivant, que je puisse m'empêcher d'assister pour tout de bon à la course. C'est ce que fait Boufflers : « Je parie pour l'esprit. »

Nous disions que l'esprit consiste souvent à prolonger l'idée d'un interlocuteur jusqu'au point où il exprimerait le contraire de sa pensée et où il viendrait se faire prendre lui-même, pour ainsi dire, au piège de son discours. Ajoutons maintenant que ce piège est souvent aussi une métaphore ou une comparaison dont on retourne contre lui la matérialité. On se rappelle ce dialogue entre une mère et son fils dans *les Faux Bonshommes* : « Mon ami, la Bourse est un jeu dangereux. On gagne un jour et l'on perd le lendemain. — Eh bien, je ne jouerai que tous les deux jours. » Et, dans la même pièce, l'édifiante conversation de deux financiers : « Est-ce bien loyal ce que nous faisons là ? Car enfin, ces malheureux actionnaires, nous leur prenons l'argent dans la poche... — Et dans quoi voulez-vous donc que nous le prenions ? »

Aussi obtiendra-t-on un effet amusant quand on développera un symbole ou un emblème dans le sens de leur matérialité et qu'on affectera alors de conserver à ce développement la même valeur symbolique qu'à l'emblème. Dans un très joyeux vaudeville, on nous présente un fonctionnaire de Monaco dont l'uniforme est couvert de médailles, bien qu'une seule décoration lui ait été conférée : « C'est, dit-il, que j'ai placé ma médaille sur un numéro de la roulette, et comme ce numéro est sorti, j'ai eu droit à trente-six fois ma mise. » N'est-ce pas un raisonnement analogue que celui de Giboyer dans *les Effrontés* ? On parle d'une mariée de quarante ans qui porte des fleurs d'oranger sur sa toilette de noce : « Elle aurait droit à des oranges », dit Giboyer.

Mais nous n'en finirions pas si nous devions prendre une à une les diverses lois que nous avons énoncées, et en chercher la vérification sur ce que nous avons appelé le plan du langage. Nous ferons mieux de nous en tenir aux trois propositions générales de notre dernier chapitre. Nous avons montré que des « séries d'événements » pouvaient devenir comiques soit par *répétition*, soit par *inversion*, soit enfin par *interférence*. Nous allons voir qu'il en est de même des séries de mots.

Prendre des séries d'événements et les répéter dans un nouveau ton ou dans un nouveau milieu, ou les intervertir en leur conservant encore un sens, ou les mêler de manière que leurs significations respectives interfèrent entre elles, cela est comique, disions-nous, parce que c'est obtenir de la vie qu'elle se laisse traiter mécaniquement. Mais la pensée, elle aussi, est chose qui vit.

Et le langage, qui traduit la pensée, devrait être aussi vivant qu'elle. On devine donc qu'une phrase deviendra comique si elle donne encore un sens en se retournant, ou si elle exprime indifféremment deux systèmes d'idées tout à fait indépendants, ou enfin si on l'a obtenue en transposant une idée dans un ton qui n'est pas le sien. Telles sont bien en effet les trois lois fondamentales de ce qu'on pourrait appeler *la transformation comique des propositions*, comme nous allons le montrer sur quelques exemples.

Disons d'abord que ces trois lois sont loin d'avoir une égale importance en ce qui concerne la théorie du comique. L'*inversion* est le procédé le moins intéressant. Mais il doit être d'une application facile, car on constate que les professionnels de l'esprit, dès qu'ils entendent prononcer une phrase, cherchent si l'on n'obtiendrait pas encore un sens en la renversant, par exemple en mettant le sujet à la place du régime et le régime à la place du sujet. Il n'est pas rare qu'on se serve de ce moyen pour réfuter une idée en termes plus ou moins plaisants. Dans une comédie de Labiche, un personnage crie au locataire d'au-dessus, qui lui salit son balcon : « Pourquoi jetez-vous vos pipes sur ma terrasse ? » A quoi la voix du locataire répond : « Pourquoi mettez-vous votre terrasse sous mes pipes ? » Mais il est inutile d'insister sur ce genre d'esprit. On en multiplierait trop aisément les exemples.

L'*interférence* de deux systèmes d'idées dans la même phrase est une source intarissable d'effets plaisants. Il y a bien des moyens d'obtenir ici l'interférence, c'est-à-dire de donner à la même phrase deux significations indépendantes qui se superposent. Le moins estimable de ces moyens est le calembour. Dans le calembour, c'est bien la même phrase qui paraît présenter deux sens indépendants, mais ce n'est qu'une apparence, et il y a en réalité deux phrases différentes, composées de mots différents, qu'on affecte de confondre entre elles en profitant de ce qu'elles donnent le même son à l'oreille. Du calembour on passera d'ailleurs par gradations insensibles au véritable jeu de mots. Ici les deux systèmes d'idées se recouvrent réellement dans une seule et même phrase et l'on a affaire aux mêmes mots ; on profite simplement de la diversité de sens qu'un mot peut prendre, dans son passage surtout du propre au figuré. Aussi ne trouvera-t-on souvent qu'une nuance de différence entre le jeu de mots, d'une part, et la métaphore poétique ou la comparaison instructive de l'autre. Tandis que la comparaison qui instruit et l'image qui frappe nous paraissent manifester l'accord intime du langage et de la nature, envisagés comme deux formes parallèles de la vie, le jeu de mots nous fait plutôt penser à un laisser-aller du langage, qui oublierait un instant sa destination véritable et prétendrait maintenant régler les choses

sur lui, au lieu de se régler sur elles. Le jeu de mots trahit donc une *distraction* momentanée du langage, et c'est d'ailleurs par là qu'il est amusant.

Inversion et *interférence*, en somme, ne sont que des jeux d'esprit aboutissant à des jeux de mots. Plus profond est le comique de la *transposition*. La transposition est en effet au langage courant ce que la répétition est à la comédie.

Nous disions que la répétition est le procédé favori de la comédie classique. Elle consiste à disposer les événements de manière qu'une scène se reproduise, soit entre les mêmes personnages dans de nouvelles circonstances, soit entre des personnages nouveaux dans des situations identiques. C'est ainsi qu'on fera répéter par les valets, en langage moins noble, une scène déjà jouée par les maîtres. Supposez maintenant des idées exprimées dans le style qui leur convient et encadrées ainsi dans leur milieu naturel. Si vous imaginez un dispositif qui leur permette de se transporter dans un milieu nouveau en conservant les rapports qu'elles ont entre elles, ou, en d'autres termes, si vous les amenez à s'exprimer en un tout autre style et à se transposer en un tout autre ton, c'est le langage qui vous donnera cette fois la comédie, c'est le langage qui sera comique. Point ne sera besoin, d'ailleurs, de nous présenter effectivement les deux expressions de la même idée, l'expression transposée et l'expression naturelle. Nous connaissons l'expression naturelle, en effet, puisque c'est celle que nous trouvons d'instinct. C'est donc sur l'autre, et sur l'autre seulement, que portera l'effort d'invention comique. Dès que la seconde nous est présentée, nous suppléons, de nous-mêmes, la première. D'où cette règle générale : *On obtiendra un effet comique en transposant l'expression naturelle d'une idée dans un autre ton.*

Les moyens de transposition sont si nombreux et si variés, le langage présente une si riche continuité de tons, le comique peut passer ici par un si grand nombre de degrés, depuis la plus plate bouffonnerie jusqu'aux formes les plus hautes de *l'humour* et de l'ironie, que nous renonçons à faire une énumération complète. Il nous suffira, après avoir posé la règle, d'en vérifier de loin en loin les principales applications.

On pourrait d'abord distinguer deux tons extrêmes, le solennel et le familier. On obtiendra les effets les plus gros par la simple transposition de l'un dans l'autre. De là, deux directions opposées de la fantaisie comique.

Transpose-t-on en familier le solennel ? On a la parodie. Et l'effet de parodie, ainsi défini, se prolongera jusqu'à des cas où l'idée exprimée en termes familiers est de celles qui devraient, ne

fût-ce que par habitude, adopter un autre ton. Exemple, cette description du lever de l'aurore, citée par Jean-Paul Richter : « Le ciel commençait à passer du noir au rouge, semblable à un homard qui cuit. » On remarquera que l'expression de choses antiques en termes de la vie moderne donne le même effet, à cause de l'auréole de poésie qui entoure l'antiquité classique.

C'est, sans aucun doute, le comique de la parodie qui a suggéré à quelques philosophes, en particulier à Alexandre Bain, l'idée de définir le comique en général par la *dégradation*. Le risible naîtrait « quand on nous présente une chose, auparavant respectée, comme médiocre et vile ». Mais si notre analyse est exacte, la dégradation n'est qu'une des formes de la transposition, et la transposition elle-même n'est qu'un des moyens d'obtenir le rire. Il y en a beaucoup d'autres, et la source du rire doit être cherchée plus haut. D'ailleurs, sans aller aussi loin, il est aisé de voir que si la transposition du solennel en trivial, du meilleur en pire, est comique, la transposition inverse peut l'être encore davantage.

On la trouve aussi souvent que l'autre. Et l'on pourrait, semble-t-il, en distinguer deux formes principales, selon qu'elle porte sur la *grandeur* des objets ou sur leur *valeur*.

Parler des petites choses comme si elles étaient grandes, c'est, d'une manière générale, *exagérer*. L'exagération est comique quand elle est prolongée et surtout quand elle est systématique : c'est alors, en effet, qu'elle apparaît comme un procédé de transposition. Elle fait si bien rire que quelques auteurs ont pu définir le comique par l'exagération, comme d'autres l'avaient défini par la dégradation. En réalité, l'exagération, comme la dégradation, n'est qu'une certaine forme d'une certaine espèce de comique. Mais c'en est une forme très frappante. Elle a donné naissance au poème héroï-comique, genre un peu usé, sans doute, mais dont on retrouve les restes chez tous ceux qui sont enclins à exagérer méthodiquement. On pourrait dire de la vantardise, souvent, que c'est par son côté héroï-comique qu'elle nous fait rire.

Plus artificielle, mais plus raffinée aussi, est la transposition de bas en haut qui s'applique à la valeur des choses, et non plus à leur grandeur. Exprimer honnêtement une idée malhonnête, prendre une situation scabreuse, ou un métier bas, ou une conduite vile, et les décrire en termes de stricte *respectability*, cela est généralement comique. Nous venons d'employer un mot anglais : la chose elle-même, en effet, est bien anglaise. On en trouverait d'innombrables exemples chez Dickens, chez Thackeray, dans la littérature anglaise en général. Notons-le en passant : l'intensité de l'effet ne dépend pas ici de sa longueur. Un mot suffira parfois, pourvu que ce mot

nous laisse entrevoir tout un système de transposition accepté dans un certain milieu, et qu'il nous révèle, en quelque sorte, une organisation morale de l'immoralité. On se rappelle cette observation d'un haut fonctionnaire à un de ses subordonnés, dans une pièce de Gogol : « Tu voles trop pour un fonctionnaire de ton grade. »

Pour résumer ce qui précède, nous dirons qu'il y a d'abord deux termes de comparaison extrêmes, le très grand et le très petit, le meilleur et le pire, entre lesquels la transposition peut s'effectuer dans un sens ou dans l'autre. Maintenant, en resserrant peu à peu l'intervalle, on obtiendrait des ternies à contraste de moins en moins brutal et des effets de transposition comique de plus en plus subtils.

La plus générale de ces oppositions serait peut-être celle du réel à l'idéal, de ce qui est à ce qui devrait être. Ici encore la transposition pourra se faire dans les deux directions inverses. Tantôt on énoncera ce qui devrait être en feignant de croire que c'est précisément ce qui est : en cela consiste l'*ironie*. Tantôt, au contraire, on décrira minutieusement et méticuleusement ce qui est, en affectant de croire que c'est bien là ce que les choses devraient être : ainsi procède souvent l'*humour*. L'humour, ainsi définie, est l'inverse de l'ironie. Elles sont, l'une et l'autre, des formes de la satire, mais l'ironie est de nature oratoire, tandis que l'humour a quelque chose de plus scientifique. On accentue l'ironie en se laissant soulever de plus en plus haut par l'idée du bien qui devrait être : c'est pourquoi l'ironie peut s'échauffer intérieurement jusqu'à devenir, en quelque sorte, de l'éloquence sous pression. On accentue l'humour, au contraire, en descendant de plus en plus bas à l'intérieur du mal qui est, pour en noter les particularités avec une plus froide indifférence. Plusieurs auteurs, Jean Paid entre autres, ont remarqué que l'humour affectionne les termes concrets, les détails techniques, les faits précis. Si notre analyse est exacte, ce n'est pas là un trait accidentel de l'humour, c'en est, là où il se rencontre, l'essence même. L'humoriste est ici un moraliste qui se déguise en savant, quelque chose comme un anatomiste qui ne ferait de la dissection que pour nous dégoûter ; et l'humour, au sens restreint où nous prenons le mot, est bien une transposition du moral en scientifique.

En rétrécissant encore l'intervalle des termes qu'on transpose l'un dans l'autre, on obtiendrait maintenant des systèmes de transposition comique de plus en plus spéciaux. Ainsi, certaines professions ont un vocabulaire technique : combien n'a-t-on pas obtenu d'effets risibles en transposant dans ce langage professionnel les idées de la vie commune ! Également comique est l'extension de la langue des affaires aux relations mondaines, par

exemple cette phrase d'un personnage de Labiche faisant allusion à une lettre d'invitation qu'il a reçue : « Votre amicale du 3 de l'écoulé », et transposant ainsi la formule commerciale : « Votre honorée du 3 courant. » Ce genre de comique peut d'ailleurs atteindre une profondeur particulière quand il ne décèle plus seulement une habitude professionnelle, mais un vice de caractère. On se rappelle les scènes des *Faux Bonshommes* et de *la Famille Benoiton* où le mariage est traité comme une affaire, et où les questions de sentiment se posent en termes strictement commerciaux.

Mais nous touchons ici au point où les particularités de langage ne font que traduire les particularités de caractère, et nous devons en réserver pour notre prochain chapitre l'étude plus approfondie. Ainsi qu'il fallait s'y attendre, et comme on a pu voir par ce qui précède, le comique de mots suit de près le comique de situation et vient se perdre, avec ce dernier genre de comique lui-même, dans le comique de caractère. Le langage n'aboutit à des effets risibles que parce qu'il est une œuvre humaine, modelée aussi exactement que possible sur les formes de l'esprit humain. Nous sentons en lui quelque chose qui vit de notre vie ; et si cette vie du langage était complète et parfaite, s'il n'y avait rien en elle de figé, si le langage enfin était un organisme tout à fait unifié, incapable de se scinder en organismes indépendants, il échapperait au comique, comme y échapperait d'ailleurs aussi une âme à la vie harmonieusement fondue, unie, semblable à une nappe d'eau bien tranquille. Mais il n'y a pas d'étang qui ne laisse flotter des feuilles mortes à sa surface, pas d'âme humaine sur laquelle ne se posent des habitudes qui la raidissent contre elle-même en la raidissant contre les autres, pas de langue enfin assez souple, assez vivante, assez présente tout entière à chacune de ses parties pour éliminer le *tout fait* et pour résister aussi aux opérations mécaniques d'inversion, de transposition, etc., qu'on voudrait exécuter sur elle comme sur une simple chose. Le raide, le tout fait, le mécanique, par opposition au souple, au continuellement changeant, au vivant, la distraction par opposition à l'attention, enfin l'automatisme par opposition à l'activité libre, voilà, en somme, ce que le rire souligne et voudrait corriger. Nous avons demandé à cette idée d'éclairer notre départ au moment où nous nous engageons dans l'analyse du comique. Nous l'avons vue briller à tous les tournants décisifs de notre chemin. C'est par elle maintenant que nous allons aborder une recherche plus importante et, nous l'espérons, plus instructive. Nous nous proposons, en effet, d'étudier les caractères comiques, ou plutôt de déterminer les conditions essentielles de la comédie de caractère, mais en tâchant que cette étude contribue à nous faire comprendre

la vraie nature de l'art, ainsi que le rapport général de l'art à la vie.

Chapitre III

Le comique de caractère

I

Nous avons suivi le comique à travers plusieurs de ses tours et détours, cherchant comment il s'infiltre dans une forme, une attitude, un geste, une situation, une action, un mot. Avec l'analyse des *caractères* comiques, nous arrivons maintenant à la partie la plus importante de notre tâche. C'en serait d'ailleurs aussi la plus difficile, si nous avions cédé à la tentation de définir le risible sur quelques exemples frappants, et par conséquent grossiers : alors, à mesure que nous nous serions élevés vers les manifestations du comique les plus hautes, nous aurions vu les faits glisser entre les mailles trop larges de la définition qui voudrait les retenir. Mais nous avons suivi en réalité la méthode inverse : c'est du haut vers le bas que nous avons dirigé la lumière. Convaincu que le rire a une signification et une portée sociales, que le comique exprime avant tout une certaine inadaptation particulière de la personne à la société, qu'il n'y a de comique enfin que l'homme, c'est l'homme, c'est le caractère que nous avons visé d'abord. La difficulté était bien plutôt alors d'expliquer comment il nous arrive de rire d'autre chose que d'un caractère, et par quels subtils phénomènes d'imprégnation, de combinaison ou de mélange le comique peut s'insinuer dans un simple mouvement, dans une situation impersonnelle, dans une phrase indépendante. Tel est le travail que nous avons fait jusqu'ici. Nous nous donnions le métal pur, et nos efforts ne tendaient qu'à reconstituer le minerai. Mais c'est le métal lui-même que nous allons étudier maintenant. Rien ne sera plus facile, car nous avons affaire cette fois à un élément simple. Regardons-le de près, et voyons comment il réagit à tout le reste.

Il y a des états d'âme, disions-nous, dont on s'émeut dès qu'on les connaît, des joies et des tristesses avec lesquelles on

sympathise, des passions et des vices qui provoquent l'étonnement douloureux, ou la terreur, ou la pitié chez ceux qui les contemplent, enfin des sentiments qui se prolongent d'âme en âme par des résonances sentimentales. Tout cela intéresse l'essentiel de la vie. Tout cela est sérieux, parfois même tragique. Où la personne d'autrui cesse de nous émouvoir, là seulement peut commencer la comédie. Et elle commence avec ce qu'on pourrait appeler *le raidissement contre la vie sociale*. Est comique le personnage qui suit automatiquement son chemin sans se soucier de prendre contact avec les autres. Le rire est là pour corriger sa distraction et pour le tirer de son rêve. S'il est permis de comparer aux petites choses les grandes, nous rappellerons ici ce qui se passe à l'entrée de nos Écoles. Quand le candidat a franchi les redoutables épreuves de l'examen, il lui reste à en affronter d'autres, celles que ses camarades plus anciens lui préparent pour le former à la société nouvelle où il pénètre et, comme ils disent, pour lui assouplir le caractère. Toute petite société qui se forme au sein de la grande est portée ainsi, par un vague instinct, à inventer un mode de correction et d'assouplissement pour la raideur des habitudes contractées ailleurs et qu'il va falloir modifier. La société proprement dite ne procède pas autrement. Il faut que chacun de ses membres reste attentif à ce qui l'environne, se modèle sur l'entourage, évite enfin de s'enfermer dans son caractère ainsi que dans une tour d'ivoire. Et c'est pourquoi elle fait planer sur chacun, sinon la menace d'une correction, du moins la perspective d'une humiliation qui, pour être légère, n'en est pas moins redoutée. Telle doit être la fonction du rire. Toujours un peu humiliant pour celui qui en est l'objet, le rire est véritablement une espèce de brimade sociale.

De là le caractère équivoque du comique. Il n'appartient ni tout à fait à l'art, ni tout à fait à la vie. D'un côté les personnages de la vie réelle ne nous feraient pas rire si nous n'étions capables d'assister à leurs démarches comme à un spectacle que nous regardons du haut de notre loge ; ils ne sont comiques à nos yeux que parce qu'ils nous donnent la comédie. Mais, d'autre part, même au théâtre, le plaisir de rire n'est pas un plaisir pur, je veux dire un plaisir exclusivement esthétique, absolument désintéressé. Il s'y mêle une arrière-pensée que la société a pour nous quand nous ne l'avons pas nous-mêmes. Il y entre l'intention inavouée d'humilier, et par là, il est vrai, de corriger tout au moins, extérieurement. C'est pourquoi la comédie est bien plus près de la vie réelle que le drame. Plus un drame a de grandeur, plus profonde est l'élaboration à laquelle le poète a dû soumettre la réalité pour en dégager le tragique à l'état pur. Au contraire, c'est dans ses formes inférieures seulement, c'est dans le vaudeville et la farce, que la comédie

tranche sur le réel : plus elle s'élève, plus elle tend à se confondre avec la vie, et il y a des scènes de la vie réelle qui sont si voisines de la haute comédie que le théâtre pourrait se les approprier sans y changer un mot.

Il suit de là que les éléments du caractère comique seront les mêmes au théâtre et dans la vie. Quels sont-ils ? Nous n'aurons pas de peine à les déduire.

On a souvent dit que les défauts *légers* de nos semblables sont ceux qui nous font rire. Je reconnais qu'il y a une large part de vérité dans cette opinion, et néanmoins je ne puis la croire tout à fait exacte. D'abord, en matière de défauts, la limite est malaisée à tracer entre le léger et le grave : peut-être n'est-ce pas parce qu'un défaut est léger qu'il nous fait rire, mais parce qu'il nous fait rire que nous le trouvons léger, rien ne désarme comme le rire. Mais on peut aller plus loin, et soutenir qu'il y a des défauts dont nous rions tout en les sachant graves : par exemple l'avarice d'Harpagon. Et enfin il faut bien s'avouer — quoiqu'il en coûte un peu de le dire — que nous ne rions pas seulement des défauts de nos semblables, mais aussi, quelquefois, de leurs qualités. Nous rions d'Alceste. On dira que ce n'est pas l'honnêteté d'Alceste qui est comique, mais la forme particulière que l'honnêteté prend chez lui et, en somme, un certain travers qui nous la gêne. Je le veux bien, mais il n'en est pas moins vrai que ce travers d'Alceste, dont nous rions, *rend son honnêteté risible*, et c'est là le point important. Concluons donc enfin que le comique n'est pas toujours l'indice d'un défaut, au sens moral du mot, et que si l'on tient à y voir un défaut, et un défaut léger, il faudra indiquer à quel signe précis se distingue ici le léger du grave.

La vérité est que le personnage comique peut, à la rigueur, être en règle avec la stricte morale. Il lui reste seulement à se mettre en règle avec la société. Le caractère d'Alceste est celui d'un parfait honnête homme. Mais il est insociable, et par là même comique. Un vice souple serait moins facile à ridiculiser qu'une vertu inflexible. C'est la *raideur* qui est suspecte à la société. C'est donc la raideur d'Alceste qui nous fait rire, quoique cette raideur soit ici honnêteté. Quiconque s'isole s'expose au ridicule, parce que le comique est fait, en grande partie, de cet isolement même. Ainsi s'explique que le comique soit si souvent relatif aux mœurs, aux idées — tranchons le mot, aux préjugés d'une société.

Toutefois, il faut bien reconnaître, à l'honneur de l'humanité, que l'idéal social et l'idéal moral ne diffèrent pas essentiellement. Nous pouvons donc admettre qu'en règle générale ce sont bien les défauts d'autrui qui nous font rire — quitte à ajouter, il est vrai, que ces défauts nous font rire en raison de leur *insociabilité* plutôt que

de leur *immoralité*. Resterait alors à savoir quels sont les défauts qui peuvent devenir comiques, et dans quels cas nous les jugeons trop sérieux pour en rire.

Mais à cette question nous avons déjà répondu implicitement. Le comique, disions-nous, s'adresse à l'intelligence pure ; le rire est incompatible avec l'émotion. Peignez-moi un défaut aussi léger que vous voudrez : si vous me le présentez de manière à émouvoir ma sympathie, ou ma crainte, ou ma pitié, c'est fini, je ne puis plus en rire. Choisissez au contraire un vice profond et même, en général, odieux : vous pourrez le rendre comique si vous réussissez d'abord, par des artifices appropriés, à faire qu'il me laisse insensible. Je ne dis pas qu'alors le vice sera comique ; je dis que dès lors il pourra le devenir. *Il ne faut pas qu'il m'émeuve*, voilà la seule condition réellement nécessaire, quoiqu'elle ne soit sûrement pas suffisante.

Mais comment le poète comique s'y prendra-t-il pour m'empêcher de m'émouvoir ? La question est embarrassante. Pour la tirer au clair, il faudrait s'engager dans un ordre de recherches assez nouveau, analyser la sympathie artificielle que nous apportons au théâtre, déterminer dans quels cas nous acceptons, dans quels cas nous refusons de partager des joies et des souffrances imaginaires. Il y a un art de bercer notre sensibilité et de lui préparer des rêves, ainsi qu'à un sujet magnétisé. Et il y en a un aussi de décourager notre sympathie au moment précis où elle pourrait s'offrir, de telle manière que la situation, même sérieuse, ne soit pas prise au sérieux. Deux procédés paraissent dominer ce dernier art, que le poète comique applique plus ou moins inconsciemment. Le premier consiste à isoler, au milieu de l'âme du personnage, le sentiment qu'on lui prête, et à en faire pour ainsi dire un état parasite doué d'une existence indépendante. En général, un sentiment intense gagne de proche en proche tous les autres états d'âme et les teint de la coloration qui lui est propre : si l'on nous fait assister alors à cette imprégnation graduelle, nous finissons peu à peu par nous imprégner nous-mêmes d'une émotion correspondante. On pourrait dire — pour recourir à une autre image — qu'une émotion est dramatique, communicative, quand tous les harmoniques y sont donnés avec la note fondamentale. C'est parce que l'acteur vibre tout entier que le public pourra vibrer à son tour. Au contraire, dans l'émotion qui nous laisse indifférents et qui deviendra comique, il y a une *raideur* qui l'empêche d'entrer en relation avec le reste de l'âme où elle siège. Cette raideur pourra s'accuser, à un moment donné, par des mouvements de pantin et provoquer alors le rire, mais déjà auparavant elle contrariait notre sympathie : comment se mettre à l'unisson d'une âme qui n'est pas à l'unisson d'elle-même ? Il y a dans *l'Avare* une scène qui côtoie le

drame. C'est celle où l'emprunteur et l'usurier, qui ne s'étaient pas encore vus, se rencontrent face à face et se trouvent être le fils et le père. Nous serions véritablement ici dans le drame si l'avarice et le sentiment paternel, s'entrechoquant dans l'âme d'Harpagon, y amenaient une combinaison plus ou moins originale. Mais point du tout. L'entrevue n'a pas plutôt pris fin que le père a tout oublié. Rencontrant de nouveau son fils, il fait à peine allusion à cette scène si grave : « Et vous, mon fils, à qui j'ai la bonté de pardonner l'histoire de tantôt, etc. » L'avarice a donc passé à côté du reste sans y toucher, sans en être touchée, *distraitement*. Elle a beau s'installer dans l'âme, elle a beau être devenue maîtresse de la maison, elle n'en reste pas moins une étrangère. Tout autre serait une avarice de nature tragique. On la verrait attirer à elle, absorber, s'assimiler, en les transformant, les diverses puissances de l'être : sentiments et affections, désirs et aversions, vices et vertus, tout cela deviendrait une matière à laquelle l'avarice communiquerait un nouveau genre de vie. Telle est, semble-t-il, la première différence essentielle entre la haute comédie et le drame.

Il y en a une seconde, plus apparente, et qui dérive d'ailleurs de la première. Quand on nous peint un état d'âme avec l'intention de le rendre dramatique ou simplement de nous le faire prendre au sérieux, on l'achemine peu à peu vers des *actions* qui en donnent la mesure exacte. C'est ainsi que l'avare combinera tout en vue du gain, et que le faux dévot, en affectant de ne regarder que le ciel, manœuvrera le plus habilement possible sur la terre. La comédie n'exclut certes pas les combinaisons de ce genre ; je n'en veux pour preuve que les machinations de Tartuffe. Mais c'est là ce que la comédie a de commun avec le drame, et pour s'en distinguer, pour nous empêcher de prendre au sérieux l'action sérieuse, pour nous préparer enfin à rire, elle use d'un moyen dont je donnerai ainsi la formule : *au lieu de concentrer notre attention sur les actes, elle la dirige plutôt sur les gestes*. J'entends ici par *gestes* les attitudes, les mouvements et même les discours par lesquels un état d'âme se manifeste sans but, sans profit, par le seul effet d'une espèce de démangeaison intérieure. Le geste ainsi défini diffère profondément de l'action. L'action est voulue, en tout cas consciente ; le geste échappe, il est automatique. Dans l'action, c'est la personne tout entière qui donne ; dans le geste, une partie isolée de la personne s'exprime, à l'insu ou tout au moins à l'écart de la personnalité totale. Enfin (et c'est ici le point essentiel), l'action est exactement proportionnée au sentiment qui l'inspire ; il y a passage graduel de l'un à l'autre, de sorte que notre sympathie ou notre aversion peuvent se laisser glisser le long du fil qui va du sentiment à l'acte et s'intéresser progressivement. Mais le geste a quelque chose

d'explosif, qui réveille notre sensibilité prête à se laisser bercer, et qui, en nous rappelant ainsi à nous-mêmes, nous empêche de prendre les choses au sérieux. Donc, dès que notre attention se portera sur le geste et non pas sur l'acte, nous serons dans la comédie. Le personnage de Tartuffe appartiendrait au drame par ses actions : c'est quand nous tenons plutôt compte de ses gestes que nous le trouvons comique. Rappelons-nous son entrée en scène : « Laurent, serrez ma haire avec ma discipline. » Il sait que Dorine l'entend, mais il parlerait de même, soyez-en convaincu, si elle n'y était pas. Il est si bien entré dans son rôle d'hypocrite qu'il le joue, pour ainsi dire, sincèrement. C'est par là, et par là seulement, qu'il pourra devenir comique. Sans cette sincérité matérielle, sans les attitudes et le langage qu'une longue pratique de l'hypocrisie a convertis chez lui en gestes naturels, Tartuffe serait simplement odieux, parce que nous ne penserions plus qu'à ce qu'il y a de voulu dans sa conduite. On comprend ainsi que l'action soit essentielle dans le drame, accessoire dans la comédie.

A la comédie, nous sentons qu'on eût aussi bien pu choisir toute autre situation pour nous présenter le personnage : c'eût été encore le même homme, dans une situation différente. Nous n'avons pas cette impression à un drame. Ici personnages et situations sont soudés ensemble, ou, pour mieux dire, les événements font partie intégrante des personnes, de sorte que si le drame nous racontait une autre histoire, on aurait beau conserver aux acteurs les mêmes noms, c'est à d'autres personnes que nous aurions véritablement affaire.

En résumé, nous avons vu qu'un caractère peut être bon ou mauvais, peu importe : s'il est insociable, il pourra devenir comique. Nous voyons maintenant que la gravité du cas n'importe pas davantage : grave ou léger, il pourra nous faire rire si l'on s'arrange pour que nous n'en soyons pas émus. *Insociabilité* du personnage, *insensibilité* du spectateur, voilà, en somme, les deux conditions essentielles. Il y en a une troisième, impliquée dans les deux autres, et que toutes nos analyses tendaient jusqu'ici à dégager.

C'est l'automatisme. Nous l'avons montré dès le début de ce travail et nous n'avons cessé de ramener l'attention sur ce point : il n'y a d'essentiellement risible que ce qui est automatiquement accompli. Dans un défaut, dans une qualité même, le comique est-ce par où le personnage se livre à son insu, le geste involontaire, le mot inconscient. Toute distraction est comique. Et plus profonde est la distraction, plus haute est la comédie. Une distraction systématique comme celle de Don Quichotte est ce qu'on peut imaginer au monde de plus comique : elle est le comique même, puisé aussi près que possible de sa source. Prenez tout autre

personnage comique. Si conscient qu'il puisse être de ce qu'il dit et de ce qu'il fait, s'il est comique, c'est qu'il y a un aspect de sa personne qu'il ignore, un côté par où il se dérobe à lui-même : c'est par là seulement qu'il nous fera rire. Les mots profondément comiques sont les mots naïfs où un vice se montre à nu : comment se découvrirait-il ainsi, s'il était capable de se voir et de se juger lui-même ? Il n'est pas rare qu'un personnage comique blâme une certaine conduite en termes généraux et en donne aussitôt l'exemple : témoin le maître de philosophie de M. Jourdain s'emportant après avoir prêché contre la colère, Vadius tirant des vers de sa poche après avoir raillé les liseurs de vers, etc. A quoi peuvent tendre ces contradictions, sinon à nous faire toucher du doigt l'inconscience des personnages ? Inattention à soi et par conséquent à autrui, voilà ce que nous retrouvons toujours. Et si l'on examine les choses de près, on verra que l'inattention se confond précisément ici avec ce que nous avons appelé l'insociabilité. La cause de raideur par excellence, c'est qu'on néglige de regarder autour de soi et surtout en soi : comment modeler sa personne sur celle d'autrui si l'on ne commence par faire connaissance avec les autres et aussi avec soi-même ? Raideur, automatisme, distraction, insociabilité, tout cela se pénètre, et c'est de tout cela qu'est fait le comique de caractère.

En résumé, si on laisse de côté, dans la personne humaine, ce qui intéresse notre sensibilité et réussit à nous émouvoir, le reste pourra devenir comique, et le comique sera en raison directe de la part de raideur qui s'y manifestera. Nous avons formulé cette idée dès le début de notre travail. Nous l'avons vérifiée dans ses principales conséquences. Nous venons de l'appliquer à la définition de la comédie. Nous devons maintenant la serrer de plus près, et montrer comment elle nous permet de marquer la place exacte de la comédie au milieu des autres arts.

En un certain sens, on pourrait dire que tout *caractère* est comique, à la condition d'entendre par caractère ce qu'il y a de *tout fait* dans notre personne, ce qui est en nous à l'état de mécanisme une fois monté, capable de fonctionner automatiquement. Ce sera, si vous voulez, ce par où nous nous répétons nous-mêmes. Et ce sera aussi, par conséquent, ce par où d'autres pourront nous répéter. Le personnage comique est un *type*. Inversement, la ressemblance à un type a quelque chose de comique. Nous pouvons avoir fréquenté longtemps une personne sans rien découvrir en elle de risible : si l'on profite d'un rapprochement accidentel pour lui appliquer le nom connu d'un héros de drame et de roman, pour un instant au moins elle côtoiera à nos yeux le ridicule. Pourtant ce personnage de roman pourra n'être pas

comique. Mais il est comique de lui ressembler. Il est comique de se laisser distraire de soi-même. Il est comique de venir s'insérer, pour ainsi dire, dans un cadre préparé. Et ce qui est comique par-dessus tout, c'est de passer soi-même à l'état de cadre où d'autres s'inséreront couramment, c'est de se solidifier en caractère.

Peindre des caractères, c'est-à-dire des types généraux, voilà donc l'objet de la haute comédie. On l'a dit bien des fois. Mais nous tenons à le répéter, parce que nous estimons que cette formule suffit à définir la comédie. Non seulement, en effet, la comédie nous présente des types généraux, mais c'est, à notre avis, *le seul* de tous les arts qui vise au général, de sorte que lorsqu'une fois on lui a assigné ce but, on a dit ce qu'elle est, et ce que le reste ne peut pas être. Pour prouver que telle est bien l'essence de la comédie, et qu'elle s'oppose par là à la tragédie, au drame, aux autres formes de l'art, il faudrait commencer par définir l'art dans ce qu'il a de plus élevé : alors, descendant peu à peu à la poésie comique, on verrait qu'elle est placée aux confins de l'art et de la vie, et qu'elle tranche, par son caractère de généralité, sur le reste des arts. Nous ne pouvons nous lancer ici dans une étude aussi vaste. Force nous est bien pourtant d'en esquisser le plan, sous peine de négliger ce qu'il y a d'essentiel, selon nous, dans le théâtre comique.

Quel est l'objet de l'art ? Si la réalité venait frapper directement nos sens et notre conscience, si nous pouvions entrer en communication immédiate avec les choses et avec nous-mêmes, je crois bien que l'art serait inutile, ou plutôt que nous serions tous artistes, car notre âme vibrerait alors continuellement à l'unisson de la nature. Nos yeux, aidés de notre mémoire, découperaient dans l'espace et fixeraient dans le temps des tableaux inimitables. Notre regard saisirait au passage, sculptés dans le marbre vivant du corps humain, des fragments de statue aussi beaux que ceux de la statuaire antique. Nous entendrions chanter au fond de nos âmes, comme une musique quelquefois gaie, plus souvent plaintive, toujours originale, la mélodie ininterrompue de notre vie intérieure. Tout cela est autour de nous, tout cela est en nous, et pourtant rien de tout cela n'est perçu par nous distinctement. Entre la nature et nous, que dis-je ? entre nous et notre propre conscience, un voile s'interpose, voile épais pour le commun des hommes, voile léger, presque transparent, pour l'artiste et le poète. Quelle fée a tissé ce voile ? Fût-ce par malice ou par amitié ? Il fallait vivre, et la vie exige que nous appréhendions les choses dans le rapport qu'elles ont à nos besoins. Vivre consiste à agir. Vivre, c'est n'accepter des objets que l'impression *utile* pour y répondre par des réactions appropriées : les autres impressions doivent s'obscurcir ou ne nous arriver que confusément. Je regarde et je crois voir, j'écoute et je

crois entendre, je m'étudie et je crois lire dans le fond de mon cœur. Mais ce que je vois et ce que j'entends du monde extérieur, c'est simplement ce que mes sens en extraient pour éclairer ma conduite ; ce que je connais de moi-même, c'est ce qui affleure à la surface, ce qui prend part à l'action. Mes sens et ma conscience ne me livrent donc de la réalité qu'une simplification pratique. Dans la vision qu'ils me donnent des choses et de moi-même, les différences inutiles à l'homme sont effacées, les ressemblances utiles à l'homme sont accentuées, des routes me sont tracées à l'avance où mon action s'engagera. Ces routes sont celles où l'humanité entière a passé avant moi. Les choses ont été classées en vue du parti que j'en pourrai tirer. Et c'est cette classification que j'aperçois, beaucoup plus que la couleur et la forme des choses. Sans doute l'homme est déjà très supérieur à l'animal sur ce point. Il est peu probable que l'œil du loup fasse une différence entre le chevreau et l'agneau ; ce sont là, pour le loup, deux proies identiques, étant également faciles à saisir, également bonnes à dévorer. Nous faisons, nous, une différence entre la chèvre et le mouton ; mais distinguons-nous une chèvre d'une chèvre, un mouton d'un mouton ? L'*individualité* des choses et des êtres nous échappe toutes les fois qu'il ne nous est pas matériellement utile de l'apercevoir. Et là même où nous la remarquons (comme lorsque nous distinguons un homme d'un autre homme), ce n'est pas l'individualité même que notre œil saisit, c'est-à-dire une certaine harmonie tout à fait originale de formes et de couleurs, mais seulement un ou deux traits qui faciliteront la reconnaissance pratique.

Enfin, pour tout dire, nous ne voyons pas les choses mêmes ; nous nous bornons, le plus souvent, à lire des étiquettes collées sur elles. Cette tendance, issue du besoin, s'est encore accentuée sous l'influence du langage. Car les mots (à l'exception des noms propres) désignent des genres. Le mot, qui ne note de la chose que sa fonction la plus commune et son aspect banal, s'insinue entre elle et nous, et en masquerait la forme à nos yeux si cette forme ne se dissimulait déjà derrière les besoins qui ont créé le mot lui-même. Et ce ne sont pas seulement les objets extérieurs, ce sont aussi nos propres états d'âme qui se dérobent à nous dans ce qu'ils ont d'intime, de personnel, d'originellement vécu. Quand nous éprouvons de l'amour ou de la haine, quand nous nous sentons joyeux ou tristes, est-ce bien notre sentiment lui-même qui arrive à notre conscience avec les mille nuances fugitives et les mille résonances profondes qui en font quelque chose d'absolument nôtre ? Nous serions alors tous romanciers, tous poètes, tous musiciens. Mais le plus souvent, nous n'apercevons de notre état

d'âme que son déploiement extérieur. Nous ne saisissons de nos sentiments que leur aspect impersonnel, celui que le langage a pu noter une fois pour toutes parce qu'il est à peu près le même, dans les mêmes conditions, pour tous les hommes. Ainsi, jusque dans notre propre individu, l'individualité nous échappe. Nous nous mouvons parmi des généralités et des symboles, comme en un champ clos où notre force se mesure utilement avec d'autres forces ; et fascinés par l'action, attirés par elle, pour notre plus grand bien, sur le terrain qu'elle s'est choisi, nous vivons dans une zone mitoyenne entre les choses et nous, extérieurement aux choses, extérieurement aussi à nous-mêmes. Mais de loin en loin, par distraction, la nature suscite des âmes plus détachées de la vie. Je ne parle pas de ce détachement voulu, raisonné, systématique, qui est œuvre de réflexion et de philosophie. Je parle d'un détachement naturel, inné à la structure du sens ou de la conscience, et qui se manifeste tout de suite par une manière virginale, en quelque sorte, de voir, d'entendre ou de penser. Si ce détachement était complet, si l'âme n'adhérait plus à l'action par aucune de ses perceptions, elle serait l'âme d'un artiste comme le monde n'en a point vu encore. Elle excellerait dans tous les arts à la fois, ou plutôt elle les fondrait tous en un seul. Elle apercevrait toutes choses dans leur pureté originelle, aussi bien les formes, les couleurs et les sons du monde matériel que les plus subtils mouvements de la vie intérieure. Mais c'est trop demander à la nature. Pour ceux mêmes d'entre nous qu'elle a faits artistes, c'est accidentellement, et d'un seul côté, qu'elle a soulevé le voile. C'est dans une direction seulement qu'elle a oublié d'attacher la perception au besoin. Et comme chaque direction correspond à ce que nous appelons un *sens*, c'est par un de ses sens, et par ce sens seulement, que l'artiste est ordinairement voué à l'art. De là, à l'origine, la diversité des arts. De là aussi la spécialité des prédispositions. Celui-là s'attachera aux couleurs et aux formes, et comme il aime la couleur pour la couleur, la forme pour la forme, comme il les perçoit pour elles et non pour lui, c'est la vie intérieure des choses qu'il verra transparaître à travers leurs formes et leurs couleurs. Il la fera entrer peu à peu dans notre perception d'abord déconcertée. Pour un moment au moins, il nous détachera des préjugés de forme et de couleur qui s'interposaient entre notre œil et la réalité. Et il réalisera ainsi la plus haute ambition de l'art, qui est ici de nous révéler la nature. — D'autres se replieront plutôt sur eux-mêmes. Sous les mille actions naissantes qui dessinent au-dehors un sentiment, derrière le mot banal et social qui exprime et recouvre un état d'âme individuel, c'est le sentiment, c'est l'état d'âme qu'ils iront chercher simple et pur. Et pour nous induire à tenter le même effort sur nous-mêmes,

ils s'ingénieront à nous faire voir quelque chose de ce qu'ils auront vu : par des arrangements rythmés de mots, qui arrivent ainsi à s'organiser ensemble et à s'animer d'une vie originale, ils nous disent, ou plutôt ils nous suggèrent, des choses que le langage n'était pas fait pour exprimer. — D'autres creuseront plus profondément encore. Sous ces joies et ces tristesses qui peuvent à la rigueur se traduire en paroles, ils saisiront quelque chose qui n'a plus rien de commun avec la parole, certains rythmes de vie et de respiration qui sont plus intérieurs à l'homme que ses sentiments les plus intérieurs, étant la loi vivante, variable avec chaque personne, de sa dépression et de son exaltation, de ses regrets et de ses espérances. En dégageant, en accentuant cette musique, ils l'imposeront à notre attention ; ils feront que nous nous y insérerons involontairement nous-mêmes, comme des passants qui entrent dans une danse. Et par là ils nous amèneront à ébranler aussi, tout au fond de nous, quelque chose qui attendait le moment de vibrer. — Ainsi, qu'il soit peinture, sculpture, poésie ou musique, l'art n'a d'autre objet que d'écarter les symboles pratiquement utiles, les généralités conventionnellement et socialement acceptées, enfin tout ce qui nous masque la réalité, pour nous mettre face à face avec la réalité même. C'est d'un malentendu sur ce point qu'est né le débat entre le réalisme et l'idéalisme dans l'art. L'art n'est sûrement qu'une vision plus directe de la réalité. Mais cette pureté de perception implique une rupture avec la convention utile, un désintéressement inné et spécialement localisé du sens ou de la conscience, enfin une certaine immatérialité de vie, qui est ce qu'on a toujours appelé de l'idéalisme. De sorte qu'on pourrait dire, sans jouer aucunement sur le sens des mots, que le réalisme est dans l'œuvre quand l'idéalisme est dans l'âme, et que c'est à force d'idéalité seulement qu'on reprend contact avec la réalité.

L'art dramatique ne fait pas exception à cette loi. Ce que le drame va chercher et amène à la pleine lumière, c'est une réalité profonde qui nous est voilée, souvent dans notre intérêt même, par les nécessités de la vie. Quelle est cette réalité ? Quelles sont ces nécessités ? Toute poésie exprime des états d'âme. Mais parmi ces états, il en est qui naissent surtout du contact de l'homme avec ses semblables. Ce sont les sentiments les plus intenses et aussi les plus violents. Comme les électricités s'appellent et s'accumulent entre les deux plaques du condensateur d'où l'on fera jaillir l'étincelle, ainsi, par la seule mise en présence des hommes entre eux, des attractions et des répulsions profondes se produisent, des ruptures complètes d'équilibre, enfin cette électrisation de l'âme qui est la passion. Si l'homme s'abandonnait au mouvement de sa nature sensible, s'il n'y avait ni loi sociale ni loi morale, ces

explosions de sentiments violents seraient l'ordinaire de la vie. Mais il est utile que ces explosions soient conjurées. Il est nécessaire que l'homme vive en société, et s'astreigne par conséquent à une règle. Et ce que l'intérêt conseille, la raison l'ordonne : il y a un devoir, et notre destination est d'y obéir. Sous cette double influence a dû se former pour le genre humain une couche superficielle de sentiments et d'idées qui tendent à l'immutabilité, qui voudraient du moins être communs à tous les hommes, et qui recouvrent, quand ils n'ont pas la force de l'étouffer, le feu intérieur des passions individuelles. Le lent progrès de l'humanité vers une vie sociale de plus en plus pacifiée a consolidé cette couche peu à peu, comme la vie de notre planète elle-même a été un long effort pour recouvrir d'une pellicule solide et froide la masse ignée des métaux en ébullition. Mais il y a des éruptions volcaniques. Et si la terre était un être vivant, comme le voulait la mythologie, elle aimerait peut-être, tout en se reposant, rêver à ces explosions brusques où tout à coup elle se ressaisit dans ce qu'elle a de plus profond. C'est un plaisir de ce genre que le drame nous procure. Sous la vie tranquille, bourgeoise, que la société et la raison nous ont composée, il va remuer en nous quelque chose qui heureusement n'éclate pas, mais dont il nous fait sentir la tension intérieure. Il donne à la nature sa revanche sur la société. Tantôt il ira droit au but ; il appellera, du fond à la surface, les passions qui font tout sauter. Tantôt il obliquera, comme fait souvent le drame contemporain ; il nous révélera, avec une habileté quelquefois sophistique, les contradictions de la société avec elle-même ; il exagérera ce qu'il peut y avoir d'artificiel dans la loi sociale ; et ainsi, par un moyen détourné, en dissolvant cette fois l'enveloppe, il nous fera encore toucher le fond. Mais dans les deux cas, soit qu'il affaiblisse la société soit qu'il renforce la nature, il poursuit le même objet, qui est de nous découvrir une partie cachée de nous-mêmes, ce qu'on pourrait appeler l'élément tragique de notre personnalité. Nous avons cette impression au sortir d'un beau drame. Ce qui nous a intéressés, c'est moins ce qu'on nous a raconté d'autrui que ce qu'on nous a fait entrevoir de nous, tout un monde confus de choses vagues qui auraient voulu être, et qui, par bonheur pour nous, n'ont pas été. Il semble aussi qu'un appel ait été lancé en nous à des souvenirs ataviques infiniment anciens, si profonds, si étrangers à notre vie actuelle, que cette vie nous apparaît pendant quelques instants comme quelque chose d'irréel ou de convenu, dont il va falloir faire un nouvel apprentissage. C'est donc bien une réalité plus profonde que le drame est allé chercher au-dessous d'acquisitions plus utiles, et cet art a le même objet que les autres.

Il suit de là que l'art vise toujours l'*individuel*. Ce que le peintre

fixe sur la toile, c'est ce qu'il a vu en un certain lieu, certain jour, à certaine heure, avec des couleurs qu'on ne reverra pas. Ce que le poète chante, c'est un état d'âme qui fut le sien, et le sien seulement, et qui ne sera jamais plus. Ce que le dramaturge nous met sous les yeux, c'est le déroulement d'une âme, c'est une trame vivante de sentiments et d'événements, quelque chose enfin qui s'est présenté une fois pour ne plus se reproduire jamais. Nous aurons beau donner à ces sentiments des noms généraux ; dans une autre âme ils ne seront plus la même chose. Ils sont *individualisés*. Par là surtout ils appartiennent à Part, car les généralités, les symboles, les types même, si vous voulez, sont la monnaie courante de notre perception journalière. D'où vient donc le malentendu sur ce point ?

La raison en est qu'on a confondu deux choses très différentes : la généralité des objets et celle des jugements que nous portons sur eux. De ce qu'un sentiment est reconnu généralement pour vrai, il ne suit pas que ce soit un sentiment général. Rien de plus singulier que le personnage de Hamlet. S'il ressemble par certains côtés à d'autres hommes, ce n'est pas par là qu'il nous intéresse le plus. Mais il est universellement accepté, universellement tenu pour vivant. C'est en ce sens seulement qu'il est d'une vérité universelle. De même pour les autres produits de l'art. Chacun d'eux est singulier, mais il finira, s'il porte la marque du génie, par être accepté de tout le monde. Pourquoi l'accepte-t-on ? Et s'il est unique en son genre, à quel signe reconnaît-on qu'il est vrai ? Nous le reconnaissons, je crois, à l'effort même qu'il nous amène à faire sur nous pour voir sincèrement à notre tour. La sincérité est communicative. Ce que l'artiste a vu, nous ne le reverrons pas, sans doute, du moins pas tout à fait de même ; mais s'il l'a vu pour tout de bon, l'effort qu'il a fait pour écarter le voile s'impose à notre imitation. Son œuvre est un exemple qui nous sert de leçon. Et à l'efficacité de la leçon se mesure précisément la vérité de l'œuvre. La vérité porte donc en elle une puissance de conviction, de conversion même, qui est la marque à laquelle elle se reconnaît. Plus grande est l'œuvre et plus profonde la vérité entrevue, plus l'effet pourra s'en faire attendre, mais plus aussi cet effet tendra à devenir universel. L'universalité est donc ici dans l'effet produit, et non pas dans la cause.

Tout autre est l'objet de la comédie. Ici la généralité est dans l'œuvre même. La comédie peint des caractères que nous avons rencontrés, que nous rencontrerons encore sur notre chemin. Elle note des ressemblances. Elle vise à mettre sous nos yeux des types. Elle créera même, au besoin, des types nouveaux. Par là, elle tranche sur les autres arts.

Le titre même des grandes comédies est déjà significatif. Le Misanthrope, l'Avare, le Joueur, le Distrain, etc., voilà des noms de genres ; et là même où la comédie de caractère a pour titre un nom propre, ce nom propre est bien vite entraîné, par le poids de son contenu, dans le courant des noms communs. Nous disons « un Tartuffe », tandis que nous ne dirions pas « une Phèdre » ou « un Polyeucte ».

Surtout, l'idée ne viendra guère à un poète tragique de grouper autour de son personnage principal des personnages secondaires qui en soient, pour ainsi dire, des copies simplifiées. Le héros de tragédie est une individualité unique en son genre. On pourra l'imiter, mais on passera alors, consciemment ou non, du tragique au comique. Personne ne lui ressemble, parce qu'il ne ressemble à personne. Au contraire, un instinct remarquable porte le poète comique, quand il a composé son personnage central, à en faire graviter d'autres tout autour qui présentent les mêmes traits généraux. Beaucoup de comédies ont pour titre un nom au pluriel ou un terme collectif. « Les Femmes savantes », « Les Précieuses ridicules », « Le Monde où l'on s'ennuie », etc., autant de rendez-vous pris sur la scène par des personnes diverses reproduisant un même type fondamental. Il serait intéressant d'analyser cette tendance de la comédie. On y trouverait d'abord, peut-être, le pressentiment d'un fait signalé par les médecins, à savoir que les déséquilibrés d'une même espèce sont portés par une secrète attraction à se rechercher les uns les autres. Sans précisément relever de la médecine, le personnage comique est d'ordinaire, comme nous l'avons montré, un *distrain*, et de cette distraction à une rupture complète d'équilibre le passage se ferait insensiblement. Mais il y a une autre raison encore. Si l'objet du poète comique est de nous présenter des types, c'est-à-dire des caractères capables de se répéter, comment s'y prendrait-il mieux qu'en nous montrant du même type plusieurs exemplaires différents ? Le naturaliste ne procède pas autrement quand il traite d'une espèce. Il en énumère et il en décrit les principales variétés.

Cette différence essentielle entre la tragédie et la comédie, l'une s'attachant à des individus et l'autre à des genres, se traduit d'une autre manière encore. Elle apparaît dans l'élaboration première de l'œuvre. Elle se manifeste, dès le début, par deux méthodes d'observation bien différentes.

Si paradoxale que cette assertion puisse paraître, nous ne croyons pas que l'observation des autres hommes soit nécessaire au poète tragique. D'abord, en fait, nous trouvons que de très grands poètes ont mené une vie très retirée, très bourgeoise, sans que l'occasion leur ait été fournie de voir se déchaîner autour d'eux

les passions dont ils ont tracé la description fidèle. Mais, à supposer qu'ils eussent eu ce spectacle, on se demande s'il leur aurait servi à grand-chose. Ce qui nous intéresse, en effet, dans l'œuvre du poète, c'est la vision de certains états d'âme très profonds ou de certains conflits tout intérieurs. Or, cette vision ne peut pas s'accomplir du dehors. Les âmes ne sont pas pénétrables les unes aux autres. Nous n'apercevons extérieurement que certains signes de la passion. Nous ne les interprétons — défectueusement d'ailleurs — que par analogie avec ce que nous avons éprouvé nous-mêmes. Ce que nous éprouvons est donc l'essentiel, et nous ne pouvons connaître à fond que notre propre cœur — quand nous arrivons à le connaître. Est-ce à dire que le poète ait éprouvé ce qu'il décrit, qu'il ait passé par les situations de ses personnages et vécu leur vie intérieure ? Ici encore la biographie des poètes nous donnerait un démenti. Comment supposer d'ailleurs que le même homme ait été Macbeth, Othello, Hamlet, le roi Lear, et tant d'autres encore ? Mais peut-être faudrait-il distinguer ici entre la personnalité qu'*on a* et celles qu'*on aurait pu* avoir. Notre caractère est l'effet d'un choix qui se renouvelle sans cesse. Il y a des points de bifurcation (au moins apparents) tout le long de notre route, et nous apercevons bien des directions possibles, quoique nous n'en puissions suivre qu'une seule. Revenir sur ses pas, suivre jusqu'au bout les directions entrevues, en cela paraît consister précisément l'imagination poétique. Je veux bien que Shakespeare n'ait été ni Macbeth, ni Hamlet, ni Othello ; mais il *eût été* ces personnages divers si les circonstances, d'une part, le consentement de sa volonté, de l'autre, avaient amené à l'état d'éruption violente ce qui ne fut chez lui que poussée intérieure. C'est se méprendre étrangement sur le rôle de l'imagination poétique que de croire qu'elle compose ses héros avec des morceaux empruntés à droite et à gauche autour d'elle, comme pour coudre un habit d'Arlequin. Rien de vivant ne sortirait de là. La vie ne se recompose pas. Elle se laisse regarder simplement. L'imagination poétique ne peut être qu'une vision plus complète de la réalité. Si les personnages que crée le poète nous donnent l'impression de la vie, c'est qu'ils sont le poète lui-même, le poète multiplié, le poète s'approfondissant lui-même dans un effort d'observation intérieure si puissant qu'il saisit le virtuel dans le réel et reprend, pour en faire une œuvre complète, ce que la nature laissa en lui à l'état d'ébauche ou de simple projet.

Tout autre est le genre d'observation d'où naît la comédie. C'est une observation extérieure. Si curieux que le poète comique puisse être des ridicules de la nature humaine, il n'ira pas, je pense, jusqu'à chercher les siens propres. D'ailleurs il ne les trouverait pas : nous ne sommes risibles que par le côté de notre personne qui se dérobe

à notre conscience. C'est donc sur les autres hommes que cette observation s'exercera. Mais, par là même, l'observation prendra un caractère de généralité qu'elle ne peut pas avoir quand on la fait porter sur soi. Car, s'installant à la surface, elle n'atteindra plus que l'enveloppe des personnes, ce par où plusieurs d'entre elles se touchent et deviennent capables de se ressembler. Elle n'ira pas plus loin. Et lors même qu'elle le pourrait, elle ne le voudrait pas, parce qu'elle n'aurait rien à y gagner. Pénétrer trop avant dans la personnalité, rattacher l'effet extérieur à des causes trop intimes, serait compromettre et finalement sacrifier ce que l'effet avait de risible. Il faut, pour que nous soyons tentés d'en rire, que nous en localisions la cause dans une région moyenne de l'âme. Il faut, par conséquent, que l'effet nous apparaisse tout au plus comme moyen, comme exprimant une moyenne d'humanité. Et, comme toutes les moyennes, celle-ci s'obtient par des rapprochements de données éparses, par une comparaison entre des cas analogues dont on exprime la quintessence, enfin par un travail d'abstraction et de généralisation semblable à celui que le physicien opère sur les faits pour en dégager des lois. Bref, la méthode et l'objet sont de même nature ici que dans les sciences d'induction, en ce sens que l'observation est extérieure et le résultat généralisable.

Nous revenons ainsi, par un long détour, à la double conclusion qui s'est dégagée au cours de notre étude. D'un côté une personne n'est jamais ridicule que par une disposition qui ressemble à une distraction, par quelque chose qui vit sur elle sans s'organiser avec elle, à la manière d'un parasite : voilà pourquoi cette disposition s'observe du dehors et peut aussi se corriger. Mais, d'autre part, l'objet du rire étant cette correction même, il est utile que la correction atteigne du même coup le plus grand nombre possible de personnes. Voilà pourquoi l'observation comique va d'instinct au général. Elle choisit, parmi les singularités, celles qui sont susceptibles de se reproduire et qui, par conséquent, ne sont pas indissolublement liées à l'individualité de la personne, des singularités communes, pourrait-on dire. En les transportant sur la scène, elle crée des œuvres qui appartiendront sans doute à l'art en ce qu'elles ne viseront consciemment qu'à plaire, mais qui trancheront sur les autres œuvres d'art par leur caractère de généralité, comme aussi par l'arrière-pensée inconsciente de corriger et d'instruire. Nous avons donc bien le droit de dire que la comédie est mitoyenne entre l'art et la vie. Elle n'est pas désintéressée comme l'art pur. En organisant le rire, elle accepte la vie sociale comme un milieu naturel ; elle suit même une des impulsions de la vie sociale. Et sur ce point elle tourne le dos à l'art, qui est une rupture avec la société et un retour à la simple nature.

LE RIRE
Chapitre III
Liste des titres
Table des matières du titre

II

Voyons maintenant, d'après ce qui précède, comment on devra s'y prendre pour créer une disposition de caractère idéalement comique, comique en elle-même, comique dans ses origines, comique dans toutes ses manifestations. Il la faudra profonde, pour fournir à la comédie un aliment durable, superficielle cependant, pour rester dans le ton de la comédie, invisible à celui qui la possède puisque le comique est inconscient, visible au reste du monde pour qu'elle provoque un rire universel, pleine d'indulgence pour elle-même afin qu'elle s'étale sans scrupule, gênante pour les autres afin qu'ils la répriment sans pitié, corrigible immédiatement, pour qu'il n'ait pas été inutile d'en rire, sûre de renaître sous de nouveaux aspects, pour que le rire trouve à travailler toujours, inséparable de la vie sociale quoique insupportable à la société, capable enfin, pour prendre la plus grande variété de formes imaginable, de s'additionner à tous les vices et même à quelques vertus. Voilà bien les éléments à fondre ensemble. Le chimiste de l'âme auquel on aurait confié cette préparation délicate serait un peu désappointé, il est vrai, quand viendrait le moment de vider sa cornue. Il trouverait qu'il s'est donné beaucoup de mal pour recomposer un mélange qu'on se procure tout fait et sans frais, aussi répandu dans l'humanité que l'air dans la nature.

Ce mélange est la vanité. Je ne crois pas qu'il y ait de défaut plus superficiel ni plus profond. Les blessures qu'on lui fait ne sont jamais bien graves, et cependant elles ne veulent pas guérir. Les services qu'on lui rend sont les plus fictifs de tous les services ; pourtant ce sont ceux-là qui laissent derrière eux une reconnaissance durable. Elle-même est à peine un vice, et néanmoins tous les vices gravitent autour d'elle et tendent, en se raffinant, à n'être plus que des moyens de la satisfaire. Issue de la vie sociale, puisque c'est une admiration de soi fondée sur l'admiration qu'on croit inspirer aux autres, elle est plus naturelle encore, plus universellement innée que l'égoïsme, car de l'égoïsme la nature triomphe souvent, tandis que c'est par la réflexion

seulement que nous venons à bout de la vanité. Je ne crois pas, en effet, que nous naissions jamais modestes, à moins qu'on ne veuille appeler encore modestie une certaine timidité toute physique, qui est d'ailleurs plus près de l'orgueil qu'on ne le pense. La modestie vraie ne peut être qu'une méditation sur la vanité. Elle naît du spectacle des illusions d'autrui et de la crainte de s'égarer soi-même. Elle est comme une circonspection scientifique à l'égard de ce qu'on dira et de ce qu'on pensera de soi. Elle est faite de corrections et de retouches. Enfin c'est une vertu acquise.

Il est difficile de dire à quel moment précis le souci de devenir modeste se sépare de la crainte de devenir ridicule. Mais cette crainte et ce souci se confondent sûrement à l'origine. Une étude complète des illusions de la vanité, et du ridicule qui s'y attache, éclairerait d'un jour singulier la théorie du rire. On y verrait le rire accomplir régulièrement une de ses fonctions principales, qui est de rappeler à la pleine conscience d'eux-mêmes les amours-propres distraits et d'obtenir ainsi la plus grande sociabilité possible des caractères. On verrait comment la vanité, qui est un produit naturel de la vie sociale, gêne cependant la société, de même que certains poisons légers sécrétés continuellement par notre organisme l'intoxiqueraient à la longue si d'autres sécrétions n'en neutralisaient l'effet. Le rire accomplit sans cesse un travail de ce genre. En ce sens, on pourrait dire que le remède spécifique de la vanité est le rire, et que le défaut essentiellement risible est la vanité.

Quand nous avons traité du comique des formes et du mouvement, nous avons montré comment telle ou telle image simple, risible par elle-même peut s'insinuer dans d'autres images plus complexes et leur infuser quelque chose de sa vertu comique : ainsi les formes les plus hautes du comique s'expliquent parfois par les plus basses. Mais l'opération inverse se produit peut-être plus souvent encore, et il y a des effets comiques très grossiers qui sont dus à la descente d'un comique très subtil. Ainsi la vanité, cette forme supérieure du comique, est un élément que nous sommes portés à rechercher minutieusement, quoique inconsciemment, dans toutes les manifestations de l'activité humaine. Nous la recherchons, ne fût-ce que pour en rire. Et notre imagination la met souvent là où elle n'a que faire. Il faudrait peut-être rapporter à cette origine le comique tout à fait grossier de certains effets que les psychologues ont insuffisamment expliqués par le contraste : un petit homme qui se baisse pour passer sous une grande porte ; deux personnes, l'une très haute, l'autre minuscule, qui marchent gravement en se donnant le bras, etc. En regardant de près cette dernière image, vous trouverez, je crois, que la plus petite des deux personnes vous paraît faire effort pour *se hausser* vers la plus grande, comme la

grenouille qui veut se faire aussi grosse que le bœuf.

LE RIRE
Chapitre III
Liste des titres
Table des matières du titre

III

Il ne saurait être question d'énumérer ici les particularités de caractère qui s'allient à la vanité, ou qui lui font concurrence, pour s'imposer à l'attention du poète comique. Nous avons montré que tous les défauts peuvent devenir risibles, et même, à la rigueur, certaines qualités. Lors même que la liste pourrait être dressée des ridicules connus, la comédie se chargerait de l'allonger, non pas sans doute en créant des ridicules de pure fantaisie, mais en démêlant des *directions* comiques qui avaient passé jusque-là inaperçues : c'est ainsi que l'imagination peut isoler dans le dessin compliqué d'un seul et même tapis des figures toujours nouvelles. La condition essentielle, nous le savons, est que la particularité observée apparaisse tout de suite comme une espèce de *cadre*, où beaucoup de personnes pourront s'insérer.

Mais il y a des cadres tout faits, constitués par la société elle-même, nécessaires à la société puisqu'elle est fondée sur une division du travail. Je veux parler des métiers, fonctions et professions. Toute profession spéciale donne à ceux qui s'y enferment certaines habitudes d'esprit et certaines particularités de caractère par où ils se ressemblent entre eux, et par où aussi ils se distinguent des autres. De petites sociétés se constituent ainsi au sein de la grande. Sans doute elles résultent de l'organisation même de la société en général. Et pourtant elles risqueraient, si elles s'isolaient trop, de nuire à la sociabilité. Or le rire a justement pour fonction de réprimer les tendances séparatistes. Son rôle est de corriger la raideur en souplesse, de réadapter chacun à tous, enfin d'arrondir les angles. Nous aurons donc ici une espèce de comique dont les variétés pourraient être déterminées à l'avance. Nous l'appellerons, si vous voulez, le *comique professionnel*.

Nous n'entrerons pas dans le détail de ces variétés. Nous aimons mieux insister sur ce qu'elles ont de commun. En première ligne figure la vanité professionnelle. Chacun des maîtres de M. Jourdain met son art au-dessus de tous les autres. Il y a un personnage de Labiche qui ne comprend pas qu'on puisse être

autre chose que marchand de bois. C'est, naturellement, un marchand de bois. La vanité inclinera d'ailleurs ici à devenir *solennité* à mesure que la profession exercée renfermera une plus haute dose de charlatanisme. Car c'est un fait remarquable que plus un art est contestable, plus ceux qui s'y livrent tendent à se croire investis d'un sacerdoce et à exiger qu'on s'incline devant ses mystères. Les professions utiles sont manifestement faites pour le public ; mais celles d'une utilité plus douteuse ne peuvent justifier leur existence qu'en supposant que le public est fait pour elles : or, c'est cette illusion qui est au fond de la solennité. Le comique des médecins de Molière vient en grande partie de là. Ils traitent le malade comme s'il avait été créé pour le médecin, et la nature elle-même comme une dépendance de la médecine.

Une autre forme de cette raideur comique est ce que j'appellerai *l'endurcissement professionnel*. Le personnage comique s'insérera si étroitement dans le cadre rigide de sa fonction qu'il n'aura plus de place pour se mouvoir, et surtout pour s'émouvoir, comme les autres hommes. Rappelons-nous le mot du juge Perrin Dandin à Isabelle, qui lui demande comment on peut voir torturer des malheureux :

Bah ! cela fait toujours passer une heure ou deux.

N'est-ce pas une espèce d'endurcissement professionnel que celui de Tartuffe, s'exprimant, il est vrai, par la bouche d'Orgon :

Et je verrais mourir frère, enfants, mère et femme,
Que je m'en soucierais autant que de cela !

Mais le moyen le plus usité de pousser une profession au comique est de la cantonner, pour ainsi dire, à l'intérieur du langage qui lui est propre. On fera que le juge, le médecin, le soldat appliquent aux choses usuelles la langue du droit, de la stratégie ou de la médecine, comme s'ils étaient devenus incapables de parler comme tout le monde. D'ordinaire, ce genre de comique est assez grossier. Mais il devient plus délicat, comme nous le disions, quand il décèle une particularité de caractère en même temps qu'une habitude professionnelle. Rappelons-nous le joueur de Régnard, s'exprimant avec tant d'originalité en termes de jeu, faisant prendre à son valet le nom d'Hector, en attendant qu'il appelle sa fiancée

Pallas, du nom connu de la Dame de Pique,

ou encore les Femmes savantes, dont le comique consiste, pour une bonne part, en ce qu'elles transposent les idées d'ordre scientifique en termes de sensibilité féminine : « Épicure *me*

plaît... », « *J'aime les tourbillons* », etc. Qu'on relise le troisième acte : on verra qu'Armande, Philaminte et Bélise s'expriment régulièrement dans ce style.

En appuyant plus loin dans la même direction, on trouverait qu'il y a aussi une logique professionnelle, c'est-à-dire des manières de raisonner dont on fait l'apprentissage dans certains milieux, et qui sont vraies pour le milieu, fausses pour le reste du monde. Mais le contraste entre ces deux logiques, l'une particulière et l'autre universelle, engendre certains effets comiques d'une nature spéciale, sur lesquels il ne sera pas inutile de s'appesantir plus longuement. Nous touchons ici à un point important de la théorie du rire. Nous allons d'ailleurs élargir la question et l'envisager dans toute sa généralité.

LE RIRE
Chapitre III
Liste des titres
Table des matières du titre

IV

Très préoccupés en effet de dégager la cause profonde du comique, nous avons dû négliger jusqu'ici une de ses manifestations les plus remarquées. Nous voulons parler de la logique propre au personnage comique et au groupe comique, logique étrange, qui peut, dans certains cas, faire une large place à l'absurdité.

Théophile Gautier a dit du comique extravagant que c'est la logique de l'absurde. Plusieurs philosophies du rire gravitent autour d'une idée analogue. Tout effet comique impliquerait contradiction par quelque côté. Ce qui nous fait rire, ce serait l'absurde réalisé sous une forme concrète, une « absurdité visible », — ou encore une apparence d'absurdité, admise d'abord, corrigée aussitôt, — ou mieux encore ce qui est absurde par un côté, naturellement explicable par un autre, etc. Toutes ces théories renferment sans doute une part de vérité ; mais d'abord elles ne s'appliquent qu'à certains effets comiques assez gros, et, même dans les cas où elles s'appliquent, elles négligent, semble-t-il, l'élément caractéristique du risible, c'est-à-dire le *genre tout particulier* d'absurdité que le comique contient quand il contient de l'absurde. Veut-on s'en convaincre ? On n'a qu'à choisir une de ces définitions et à composer des effets selon la formule : le plus souvent, on n'obtiendra pas un effet risible. L'absurdité, quand on la rencontre dans le comique, n'est donc pas une absurdité quelconque. C'est une absurdité déterminée. Elle ne crée pas le comique, elle en dériverait plutôt. Elle n'est pas cause, mais effet — effet très spécial, où se reflète la nature spéciale de la cause qui le produit. Nous connaissons cette cause. Nous n'aurons donc pas de peine, maintenant, à comprendre l'effet.

Je suppose qu'un jour, vous promenant à la campagne, vous aperceviez au sommet d'une colline quelque chose qui ressemble vaguement à un grand corps immobile avec des bras qui tournent. Vous ne savez pas encore ce que c'est, mais vous cherchez parmi vos *idées*, c'est-à-dire ici parmi les souvenirs dont votre mémoire

dispose, le souvenir qui s'encadrera le mieux dans ce que vous apercevez. Presque aussitôt, l'image d'un moulin à vent vous revient à l'esprit : c'est un moulin à vent que vous avez devant vous. Peu importe que vous ayez lu tout à l'heure, avant de sortir, des contes de fées avec des histoires de géants aux interminables bras. Le bon sens consiste à savoir se souvenir, je le veux bien, mais encore et surtout à savoir oublier. Le bon sens est l'effort d'un esprit qui s'adapte et se réadapte sans cesse, changeant d'idée quand il change d'objet. C'est une mobilité de l'intelligence qui se règle exactement sur la mobilité des choses. C'est la continuité mouvante de notre attention à la vie.

Voici maintenant Don Quichotte qui part en guerre. Il a lu dans ses romans que le chevalier rencontre des géants ennemis sur son chemin. Donc, il lui faut un géant. L'idée de géant est un souvenir privilégié qui s'est installé dans son esprit, qui y reste à l'affût, qui guette, immobile, l'occasion de se précipiter dehors et de s'incarner dans une chose. Ce souvenir *veut* se matérialiser, et dès lors le premier objet venu, n'eût-il avec la forme d'un géant qu'une ressemblance lointaine, recevra de lui la forme d'un géant. Don Quichotte verra donc des géants là où nous voyons des moulins à vent. Cela est comique, et cela est absurde. Mais est-ce une absurdité quelconque ?

C'est une inversion toute spéciale du sens commun. Elle consiste à prétendre modeler les choses sur une idée qu'on a, et non pas ses idées sur les choses. Elle consiste à voir devant soi ce à quoi l'on pense, au lieu de penser à ce qu'on voit. Le bon sens veut qu'on laisse tous ses souvenirs dans le rang ; le souvenir approprié répondra alors chaque fois à l'appel de la situation présente et ne servira qu'à l'interpréter. Chez Don Quichotte, au contraire, il y a un groupe de souvenirs qui commande aux autres et qui domine le personnage lui-même : c'est donc la réalité qui devra fléchir cette fois devant l'imagination et ne plus servir qu'à lui donner un corps. Une fois l'illusion formée, Don Quichotte la développe d'ailleurs raisonnablement dans toutes ses conséquences ; il s'y meut avec la sûreté et la précision du somnambule qui joue son rêve. Telle est l'origine de l'erreur, et telle est la logique spéciale qui préside ici à l'absurdité. Maintenant, cette logique est-elle particulière à Don Quichotte ?

Nous avons montré que le personnage comique pêche par obstination d'esprit ou de caractère, par distraction, par automatisme. Il y a au fond du comique une raideur d'un certain genre, qui fait qu'on va droit son chemin, et qu'on n'écoute pas, et qu'on ne veut rien entendre. Combien de scènes comiques, dans le théâtre de Molière, se ramènent à ce type simple : *un personnage*

qui suit son idée, qui y revient toujours, tandis qu'on l'interrompt sans cesse ! Le passage se ferait d'ailleurs insensiblement de celui qui ne veut rien entendre à celui qui ne veut rien voir, et enfin à celui qui ne voit plus que ce qu'il veut. L'esprit qui s'obstine finira par plier les choses à son idée, au lieu de régler sa pensée sur les choses. Tout personnage comique est donc sur la voie de l'illusion que nous venons de décrire, et Don Quichotte nous fournit le type général de l'absurdité comique.

Cette inversion du sens commun porte-t-elle un nom ? On la rencontre, sans doute, aiguë ou chronique, dans certaines formes de la folie. Elle ressemble par bien des côtés à l'idée fixe. Mais ni la folie en général ni l'idée fixe ne nous feront rire, car ce sont des maladies. Elles excitent notre pitié. Le rire, nous le savons, est incompatible avec l'émotion. S'il y a une folie risible, ce ne peut être qu'une folie conciliable avec la santé générale de l'esprit, une folie normale, pourrait-on dire. Or, il y a un état normal de l'esprit qui imite de tout point la folie, où l'on retrouve les mêmes associations d'idées que dans l'aliénation, la même logique singulière que dans l'idée fixe. C'est l'état de rêve. Ou bien donc notre analyse est inexacte, ou elle doit pouvoir se formuler dans le théorème suivant : *L'absurdité comique est de même nature que celle des rêves.*

D'abord, la marche de l'intelligence dans le rêve est bien celle que nous décrivions tout à l'heure. L'esprit, amoureux de lui-même, ne cherche plus alors dans le monde extérieur qu'un prétexte à matérialiser ses imaginations. Des sons arrivent encore confusément à l'oreille, des couleurs circulent encore dans le champ de la vision : bref, les sens ne sont pas complètement fermés. Mais le rêveur, au lieu de faire appel à tous ses souvenirs pour interpréter ce que ses sens perçoivent, se sert au contraire de ce qu'il perçoit pour donner un corps au souvenir préféré : le même bruit de vent soufflant dans la cheminée deviendra alors, selon l'état d'âme du rêveur, selon l'idée qui occupe son imagination, hurlement de bêtes fauves ou chant mélodieux. Tel est le mécanisme ordinaire de l'illusion du rêve.

Mais si l'illusion comique est une illusion de rêve, si la logique du comique est la logique des songes, on peut s'attendre à retrouver dans la logique du risible les diverses particularités de la logique du rêve. Ici encore va se vérifier la loi que nous connaissons bien : une forme du risible étant donnée, d'autres formes, qui ne contiennent pas le même fond comique, deviennent risibles par leur ressemblance extérieure avec la première. Il est aisé de voir, en effet, que tout *jeu d'idées* pourra nous amuser, pourvu qu'il nous rappelle, de près ou de loin, les jeux du rêve.

Signalons en premier lieu un certain relâchement général des règles du raisonnement. Les raisonnements dont nous rions sont ceux que nous savons faux, mais que nous pourrions tenir pour vrais si nous les entendions en rêve. Ils contrefont le raisonnement vrai tout juste assez pour tromper un esprit qui s'endort. C'est de la logique encore, si l'on veut, mais une logique qui manque de ton et qui nous repose, par là même, du travail intellectuel. Beaucoup de « traits d'esprit » sont des raisonnements de ce genre, raisonnements abrégés dont on ne nous donne que le point de départ et la conclusion. Ces jeux d'esprit évoluent d'ailleurs vers le jeu de mots à mesure que les relations établies entre les idées deviennent plus superficielles : peu à peu nous arrivons à ne plus tenir compte du sens des mots entendus, mais seulement du son. Ne faudrait-il pas rapprocher ainsi du rêve certaines scènes très comiques où un personnage répète systématiquement à contresens les phrases qu'un autre lui souffle à l'oreille ? Si vous vous endormez au milieu de gens qui causent, vous trouverez parfois que leurs paroles se vident peu à peu de leur sens, que les sons se déforment et se soudent ensemble au hasard pour prendre dans votre esprit des significations bizarres, et que vous reproduisez ainsi, vis-à-vis de la personne qui parle, la scène de Petit-Jean et du Souffleur.

Il y a encore des *obsessions comiques*, qui se rapprochent beaucoup, semble-t-il, des obsessions de rêve. A qui n'est-il pas arrivé de voir la même image reparaître dans plusieurs rêves successifs et prendre dans chacun d'eux une signification plausible, alors que ces rêves n'avaient pas d'autre point commun ? Les effets de répétition présentent quelquefois cette forme spéciale au théâtre et dans le roman : certains d'entre eux ont des résonances de rêve. Et peut-être en est-il de même du refrain de bien des chansons : il s'obstine, il revient, toujours le même, à la fin de tous les couplets, chaque fois avec un sens différent.

Il n'est pas rare qu'on observe dans le rêve un *crescendo* particulier, une bizarrerie qui s'accroît à mesure qu'on avance. Une première concession arrachée à la raison en entraîne une seconde, celle-ci une autre plus grave, et ainsi de suite jusqu'à l'absurdité finale. Mais cette marche à l'absurde donne au rêveur une sensation singulière. C'est, je pense, celle que le buveur éprouve quand il se sent glisser agréablement vers un état où rien ne comptera plus pour lui, ni logique ni convenances. Voyez maintenant si certaines comédies de Molière ne donneraient pas la même sensation : par exemple *Monsieur de Pourceaugnac*, qui commence presque raisonnablement et se continue par des excentricités de toute sorte, par exemple encore *le Bourgeois*

gentilhomme, où les personnages, à mesure qu'on avance, ont l'air de se laisser entraîner dans un tourbillon de folie. « Si l'on en peut voir un plus fou, je l'irai dire à Rome » : ce mot, qui nous avertit que la pièce est terminée, nous fait sortir du rêve de plus en plus extravagant où nous nous enfonçons avec M. Jourdain.

Mais il y a surtout une démente qui est propre au rêve. Il y a certaines contradictions spéciales, si naturelles à l'imagination du rêveur, si choquantes pour la raison de l'homme éveillé, qu'il serait impossible d'en donner une idée exacte et complète à celui qui n'en aurait pas eu l'expérience. Nous faisons allusion ici à l'étrange fusion que le rêve opère souvent entre deux personnes qui n'en font plus qu'une et qui restent pourtant distinctes. D'ordinaire, l'un des personnages est le dormeur lui-même. Il sent qu'il n'a pas cessé d'être ce qu'il est ; il n'en est pas moins devenu un autre. C'est lui et ce n'est pas lui. Il s'entend parler, il se voit agir, mais il sent qu'un autre lui a emprunté son corps et lui a pris sa voix. Ou bien encore il aura conscience de parler et d'agir comme à l'ordinaire ; seulement il parlera de lui comme d'un étranger avec lequel il n'a plus rien de commun ; il se sera détaché de lui-même. Ne retrouverait-on pas cette confusion étrange dans certaines scènes comiques ? Je ne parle pas d'*Amphitryon*, où la confusion est sans doute suggérée à l'esprit du spectateur, mais où le gros de l'effet comique vient plutôt de ce que nous avons appelé plus haut une « interférence de deux séries ». Je parle des raisonnements extravagants et comiques où cette confusion se rencontre véritablement à l'état pur, encore qu'il faille un effort de réflexion pour la dégager. Écoutez par exemple ces réponses de Mark Twain au reporter qui vient l'interviewer : « Avez-vous un frère ? — Oui ; nous l'appelons Bill. Pauvre Bill ! — Il est donc mort ? — C'est ce que nous n'avons jamais pu savoir. Un grand mystère plane sur cette affaire. Nous étions, le défunt et moi, deux jumeaux, et nous fûmes, à l'âge de quinze jours, baignés dans le même baquet. L'un de nous deux s'y noya, mais on n'a jamais su lequel. Les uns pensent que c'était Bill, d'autres que c'était moi. — Étrange. Mais vous, qu'en pensez-vous ? — Écoutez, je vais vous confier un secret que je n'ai encore révélé à âme qui vive. L'un de nous deux portait un signe particulier, un énorme grain de beauté au revers de la main gauche ; et celui-là, c'était moi. Or, c'est cet enfant-là qui s'est noyé..., etc. » En y regardant de près, on verra que l'absurdité de ce dialogue n'est pas une absurdité quelconque. Elle disparaîtrait si le personnage qui parle n'était pas précisément l'un des jumeaux dont il parle. Elle tient à ce que Mark Twain déclare être un de ces jumeaux, tout en s'exprimant comme s'il était un tiers qui raconterait leur histoire. Nous ne procédons pas autrement dans beaucoup de nos rêves.

LE RIRE
Chapitre III
Liste des titres
Table des matières du titre

V

Envisagé de ce dernier point de vue, le comique nous apparaîtrait sous une forme un peu différente de celle que nous lui prêtions. Jusqu'ici, nous avons vu dans le rire un moyen de correction surtout. Prenez la continuité des effets comiques, isolez, de loin en loin, les types dominateurs : vous trouverez que les effets intermédiaires empruntent leur vertu comique à leur ressemblance avec ces types, et que les types eux-mêmes sont autant de modèles d'impertinence vis-à-vis de la société. A ces impertinences la société réplique par le rire, qui est une impertinence plus forte encore. Le rire n'aurait donc rien de très bienveillant. Il rendrait plutôt le mal pour le mal.

Ce n'est pourtant pas là ce qui frappe d'abord dans l'impression du risible. Le personnage comique est souvent un personnage avec lequel nous commençons par sympathiser matériellement. Je veux dire que nous nous mettons pour un très court instant à sa place, que nous adoptons ses gestes, ses paroles, ses actes, et que si nous nous amusons de ce qu'il y a en lui de risible, nous le convions, en imagination, à s'en amuser avec nous : nous le traitons d'abord en camarade. Il y a donc chez le rieur une apparence au moins de bonhomie, de jovialité aimable, dont nous aurions tort de ne pas tenir compte. Il y a surtout dans le rire un mouvement de *détente*, souvent remarqué, dont nous devons chercher la raison. Nulle part cette impression n'était plus sensible que dans nos derniers exemples. C'est là aussi, d'ailleurs, que nous en trouverons l'explication.

Quand le personnage comique suit son idée automatiquement, il finit par penser, parler, agir comme s'il rêvait. Or le rêve est une détente. Rester en contact avec les choses et avec les hommes, ne voir que ce qui est et ne penser que ce qui se tient, cela exige un effort ininterrompu de tension intellectuelle. Le bon sens est cet effort même. C'est du travail. Mais se détacher des choses et pourtant apercevoir encore des images, rompre avec la logique et pourtant assembler encore des idées, voilà qui est simplement du

jeu ou, si l'on aime mieux, de la paresse. L'absurdité comique nous donne donc d'abord l'impression d'un jeu d'idées. Notre premier mouvement est de nous associer à ce jeu. Cela repose de la fatigue de penser.

Mais on en dirait autant des autres formes du risible. Il y a toujours au fond du comique, disions-nous, la tendance à se laisser glisser le long d'une pente facile, qui est le plus souvent la pente de l'habitude. On ne cherche plus à s'adapter et à se réadapter sans cesse à la société dont on est membre. On se relâche de l'attention qu'on devrait à la vie. On ressemble plus ou moins à un distrait. Distraction de la volonté, je l'accorde, autant et plus que de l'intelligence. Distraction encore cependant, et, par conséquent, paresse. On rompt avec les convenances comme on rompait tout à l'heure avec la logique. Enfin on se donne l'air de quelqu'un qui joue. Ici encore notre premier mouvement est d'accepter l'invitation à la paresse. Pendant un instant au moins, nous nous mêlons au jeu. Cela repose de la fatigue de vivre.

Mais nous ne nous reposons qu'un instant. La sympathie qui peut entrer dans l'impression du comique est une sympathie bien fuyante. Elle vient, elle aussi, d'une distraction. C'est ainsi qu'un père sévère va s'associer quelquefois, par oubli, à une espièglerie de son enfant, et s'arrête aussitôt pour la corriger.

Le rire est, avant tout, une correction. Fait pour humilier, il doit donner à la personne qui en est l'objet une impression pénible. La société se venge par lui des libertés qu'on a prises avec elle. Il n'atteindrait pas son but s'il portait la marque de la sympathie et de la bonté.

Dira-t-on que l'intention au moins peut être bonne, que souvent on châtie parce qu'on aime, et que le rire, en réprimant les manifestations extérieures de certains défauts, nous invite ainsi, pour notre plus grand bien, à corriger ces défauts eux-mêmes et à nous améliorer intérieurement ?

Il y aurait beaucoup à dire sur ce point. En général et en gros, le rire exerce sans doute une fonction utile. Toutes nos analyses tendaient d'ailleurs à le démontrer. Mais il ne suit pas de là que le rire frappe toujours juste, ni qu'il s'inspire d'une pensée de bienveillance ou même d'équité.

Pour frapper toujours juste, il faudrait qu'il procédât d'un acte de réflexion. Or le rire est simplement l'effet d'un mécanisme monté en nous par la nature, ou, ce qui revient à peu près au même, par une très longue habitude de la vie sociale. Il part tout seul, véritable riposte du tac au tac. Il n'a pas le loisir de regarder chaque fois où il touche. Le rire châtie certains défauts à peu près comme la maladie

châtie certains excès, frappant des innocents, épargnant des coupables, visant à un résultat général et ne pouvant faire à chaque cas individuel l'honneur de l'examiner séparément. Il en est ainsi de tout ce qui s'accomplit par des voies naturelles au lieu de se faire par réflexion consciente. Une moyenne de justice pourra apparaître dans le résultat d'ensemble, mais non pas dans le détail des cas particuliers.

En ce sens, le rire ne peut pas être absolument juste. Répétons qu'il ne doit pas non plus être bon. Il a pour fonction d'intimider en humiliant. Il n'y réussirait pas si la nature n'avait laissé à cet effet, dans les meilleurs d'entre les hommes, un petit fonds de méchanceté, ou tout au moins de malice. Peut-être vaudra-t-il mieux que nous n'approfondissions pas trop ce point. Nous n'y trouverions rien de très flatteur pour nous. Nous verrions que le mouvement de détente ou d'expansion n'est qu'un prélude au rire, que le rieur rentre tout de suite en soi, s'affirme plus ou moins orgueilleusement lui-même, et tendrait à considérer la personne d'autrui comme une marionnette dont il tient les ficelles. Dans cette présomption nous démêlerions d'ailleurs bien vite un peu d'égoïsme, et, derrière l'égoïsme lui-même, quelque chose de moins spontané et de plus amer, je ne sais quel pessimisme naissant qui s'affirme de plus en plus à mesure que le rieur raisonne davantage son rire.

Ici, comme ailleurs, la nature a utilisé le mal en vue du bien. C'est le bien surtout qui nous a préoccupé dans toute cette étude. Il nous a paru que la société, à mesure qu'elle se perfectionnait, obtenait de ses membres une souplesse d'adaptation de plus en plus grande, qu'elle tendait à s'équilibrer de mieux en mieux au fond, qu'elle chassait de plus en plus à sa surface les perturbations inséparables d'une si grande masse, et que le rire accomplissait une fonction utile en soulignant la forme de ces ondulations.

C'est ainsi que des vagues luttent sans trêve à la surface de la mer, tandis que les couches inférieures observent une paix profonde. Les vagues s'entrechoquent, se contrarient, cherchent leur équilibre. Une écume blanche, légère et gaie, en suit les contours changeants. Parfois le flot qui fuit abandonne un peu de cette écume sur le sable de la grève. L'enfant qui joue près de là vient en ramasser une poignée, et s'étonne, l'instant d'après, de n'avoir plus dans le creux de la main que quelques gouttes d'eau, mais d'une eau bien plus salée, bien plus amère encore que celle de la vague qui l'apporta. Le rire naît ainsi que cette écume. Il signale, à l'extérieur de la vie sociale, les révoltes superficielles. Il dessine instantanément la forme mobile de ces ébranlements. Il est, lui aussi, une mousse à base de sel. Comme la mousse, il pétille. C'est de la gaîté. Le philosophe qui en ramasse pour en goûter y

trouvera d'ailleurs quelquefois, pour une petite quantité de matière, une certaine dose d'amertume.

Appendice

DE LA VINGT-TROISIÈME ÉDITION SUR LES DÉFINITIONS DU COMIQUE ET SUR LA MÉTHODE SUIVIE DANS CE LIVRE

Dans un intéressant article de la *Revue du Mois*^[45], M. Yves Delage opposait à notre conception du comique la définition à laquelle il s'était arrêté lui-même : « Pour qu'une chose soit comique, disait-il, il faut qu'entre l'effet et la cause il y ait désharmonie. » Comme la méthode qui a conduit M. Delage à cette définition est celle que la plupart des théoriciens du comique ont suivie, il ne sera pas inutile de montrer par où la nôtre en diffère. Nous reproduirons donc l'essentiel de la réponse que nous publiâmes dans la même revue^[46] :

« On peut définir le comique par un ou plusieurs caractères généraux, extérieurement visibles, qu'on aura rencontrés dans des effets comiques çà et là recueillis. Un certain nombre de définitions de ce genre ont été proposées depuis Aristote ; la vôtre me paraît avoir été obtenue par cette méthode : vous tracez un cercle, et vous montrez que des effets comiques, pris au hasard, y sont inclus. Du moment que les caractères en question ont été notés par un observateur perspicace, ils appartiennent, sans doute, à ce qui est comique ; mais je crois qu'on les rencontrera souvent, aussi, dans ce qui ne l'est pas. La définition sera généralement trop large. Elle satisfera — ce qui est déjà quelque chose, je le reconnais — à l'une des exigences de la logique en matière de définition : elle aura indiqué quelque condition *nécessaire*. Je ne crois pas qu'elle puisse, vu la méthode adoptée, donner la condition *suffisante*. La preuve en est que plusieurs de ces définitions sont également acceptables, quoiqu'elles ne disent pas la même chose. Et la preuve en est surtout qu'aucune d'elles, à ma connaissance, ne fournit le moyen de construire l'objet défini, de fabriquer du comique^[47].

« J'ai tenté quelque chose de tout différent. J'ai cherché dans la comédie, dans la farce, dans l'art du clown, etc., les *procédés de fabrication* du comique. J'ai cru apercevoir qu'ils étaient autant de variations sur un thème plus général. J'ai noté le thème, pour

simplifier ; mais ce sont surtout les variations qui importent. Quoi qu'il en soit, le thème fournit une définition générale, qui est cette fois une règle de construction. Je reconnais d'ailleurs que la définition ainsi obtenue risquera de paraître, à première vue, trop étroite, comme les définitions obtenues par l'autre méthode étaient trop larges. Elle paraîtra trop étroite, parce que, à côté de la chose qui est risible par essence et par elle-même, risible en vertu de sa structure interne, il y a une foule de choses qui font rire en vertu de quelque ressemblance superficielle avec celle-là, ou de quelque rapport accidentel avec une autre qui ressemblait à celle-là, et ainsi de suite ; le rebondissement du comique est sans fin, car nous aimons à rire et tous les prétextes nous sont bons ; le mécanisme des associations d'idées est ici d'une complication extrême ; de sorte que le psychologue qui aura abordé l'étude du comique avec cette méthode, et qui aura dû lutter contre des difficultés sans cesse renaissantes au lieu d'en finir une bonne fois avec le comique en l'enfermant dans une formule, risquera toujours de s'entendre dire qu'il n'a pas rendu compte de tous les faits. Quand il aura appliqué sa théorie aux exemples qu'on lui oppose, et prouvé qu'ils sont devenus comiques par ressemblance avec ce qui était comique en soi-même, on en trouvera facilement d'autres, et d'autres encore : il aura toujours à travailler. En revanche, il aura étreint le comique, au lieu de l'enclorre dans un cercle plus ou moins large. Il aura, s'il réussit, donné le moyen de fabriquer du comique. Il aura procédé avec la rigueur et la précision du savant, qui ne croit pas avoir avancé dans la connaissance d'une chose quand il lui a décerné telle ou telle épithète, si juste soit-elle (on en trouve toujours beaucoup qui conviennent) : c'est une analyse qu'il faut, et l'on est sûr d'avoir parfaitement analysé quand on est capable de recomposer. Telle est l'entreprise que j'ai tentée.

« J'ajoute qu'en même temps que j'ai voulu déterminer les procédés de fabrication du risible, j'ai cherché quelle est l'intention de la société quand elle rit. Car il est très étonnant qu'on rie, et la méthode d'explication dont je parlais plus haut n'éclaircit pas ce petit mystère. Je ne vois pas, par exemple, pourquoi la « désharmonie », en tant que désharmonie, provoquerait de la part des témoins une manifestation spécifique telle que le rire, alors que tant d'autres propriétés, qualités ou défauts, laissent impassibles chez le spectateur les muscles du visage. Il reste donc à chercher *quelle est la cause spéciale de désharmonie* qui donne l'effet comique ; et on ne l'aura réellement trouvée que si l'on peut expliquer par elle pourquoi, en pareil cas, la société se sent tenue de manifester. Il faut bien qu'il y ait dans la cause du comique quelque chose de légèrement attentatoire (et de *spécifiquement* attentatoire) à la vie

sociale, puisque la société y répond par un geste qui a tout l'air d'une réaction défensive, par un geste qui fait légèrement peur. C'est de tout cela que j'ai voulu rendre compte. »

FIN DU RIRE
ESSAI SUR LA SIGNIFICATION
DU
COMIQUE

Henri Bergson : Œuvres complètes
Retour à la liste des titres



MATIÈRE ET MÉMOIRE

ESSAI SUR LA RELATION DU CORPS À L'ESPRIT



ÉCRIT PAR H. BERGSON en 1896

Pour toutes remarques ou suggestions :

editions@arvensa.com

Ou rendez-vous sur :

www.arvensa.com

MATIÈRE ET MÉMOIRE
Liste des titres

Table des matières

Avant-propos

Chapitre I De la sélection des images pour la représentation. —
Le rôle du corps

Chapitre II De la reconnaissance des images La mémoire et le
cerveau

Chapitre III De la survivance des images. La mémoire et l'esprit

Chapitre IV De la délimitation et de la fixation des images.

Perception et matière. Âme et corps.

Résumé et conclusion

Avant-propos

Ce livre affirme la réalité de l'esprit, la réalité de la matière, et essaie de déterminer le rapport de l'un à l'autre sur un exemple précis, celui de la mémoire. Il est donc nettement dualiste. Mais, d'autre part, il envisage corps et esprit de telle manière qu'il espère atténuer beaucoup, sinon supprimer, les difficultés théoriques que le dualisme a toujours soulevées et qui font que, suggéré par la conscience immédiate, adopté par le sens commun, il est fort peu en honneur parmi les philosophes.

Ces difficultés tiennent, pour la plus grande part, à la conception tantôt réaliste, tantôt idéaliste, qu'on se fait de la matière. L'objet de notre premier chapitre est de montrer qu'idéalisme et réalisme sont deux thèses également excessives, qu'il est faux de réduire la matière à la représentation que nous en avons, faux aussi d'en faire une chose qui produirait en nous des représentations mais qui serait d'une autre nature qu'elles. La matière, pour nous, est un ensemble d'« images ». Et par « image » nous entendons une certaine existence qui est plus que ce que l'idéaliste appelle une représentation, mais moins que ce que le réaliste appelle une chose, — une existence située à mi-chemin entre la « chose » et la « représentation ». Cette conception de la matière est tout simplement celle du sens commun. On étonnerait beaucoup un homme étranger aux spéculations philosophiques en lui disant que l'objet qu'il a devant lui, qu'il voit et qu'il touche, n'existe que dans son esprit et pour son esprit, ou même, plus généralement, n'existe que pour un esprit, comme le voulait Berkeley. Notre interlocuteur soutiendrait toujours que l'objet existe indépendamment de la conscience qui le perçoit. Mais, d'autre part, nous étonnerions autant cet interlocuteur en lui disant que l'objet est tout différent de ce qu'on y aperçoit, qu'il n'a ni la couleur que l'œil lui prête, ni la résistance que la main y trouve. Cette couleur et cette résistance sont, pour lui, dans l'objet : ce ne sont pas des états de notre esprit, ce sont les éléments constitutifs d'une existence indépendante de la nôtre. Donc, pour le sens commun, l'objet existe en lui-même et,

d'autre part, l'objet est, en lui-même, pittoresque comme nous l'apercevons : c'est une image, mais une image qui existe en soi.

Tel est précisément le sens où nous prenons le mot « image » dans notre premier chapitre. Nous nous plaçons au point de vue d'un esprit qui ignorerait les discussions entre philosophes. Cet esprit croirait naturellement que la matière existe telle qu'il la perçoit ; et puisqu'il la perçoit comme image, il ferait d'elle, en elle-même, une image. En un mot, nous considérons la matière avant la dissociation que l'idéalisme et le réalisme ont opérée entre son existence et son apparence. Sans doute il est devenu difficile d'éviter cette dissociation, depuis que les philosophes l'ont faite. Nous demandons cependant au lecteur de l'oublier. Si, au cours de ce premier chapitre, des objections se présentent à son esprit contre telle ou telle de nos thèses, qu'il examine si ces objections ne naissent pas toujours de ce qu'il se replace à l'un ou à l'autre des deux points de vue au-dessus desquels nous l'invitons à s'élever.

Un grand progrès fut réalisé en philosophie le jour où Berkeley établit, contre les « *mechanical philosophers* », que les qualités secondaires de la matière avaient au moins autant de réalité que les qualités primaires. Son tort fut de croire qu'il fallait pour cela transporter la matière à l'intérieur de l'esprit et en faire une pure idée. Sans doute, Descartes mettait la matière trop loin de nous quand il la confondait avec l'étendue géométrique. Mais, pour la rapprocher de nous, point n'était besoin d'aller jusqu'à la faire coïncider avec notre esprit lui-même. Pour être allé jusque-là, Berkeley se vit incapable de rendre compte du succès de la physique et obligé, alors que Descartes avait fait des relations mathématiques entre les phénomènes leur essence même, de tenir l'ordre mathématique de l'univers pour un pur accident. La critique kantienne devint alors nécessaire pour rendre raison de cet ordre mathématique et pour restituer à notre physique un fondement solide, — à quoi elle ne réussit d'ailleurs qu'en limitant la portée de nos sens et de notre entendement. La critique kantienne, sur ce point au moins, n'aurait pas été nécessaire, l'esprit humain, dans cette direction au moins, n'aurait pas été amené à limiter sa propre portée, la métaphysique n'eût pas été sacrifiée à la physique, si l'on eût pris le parti de laisser la matière à mi-chemin entre le point où la poussait Descartes et celui où la tirait Berkeley, c'est-à-dire, en somme, là où le sens commun la voit. C'est là que nous essayons de la voir nous-même. Notre premier chapitre définit cette manière de regarder la matière ; notre quatrième chapitre en tire les conséquences.

Mais, comme nous l'annoncions d'abord, nous ne traitons la question de la matière que dans la mesure où elle intéresse le

problème abordé dans le second et le troisième chapitres de ce livre, celui même qui fait l'objet de la présente étude : le problème de la relation de l'esprit au corps.

Cette relation, quoiqu'il soit constamment question d'elle à travers l'histoire de la philosophie, a été en réalité fort peu étudiée. Si on laisse de côté les théories qui se bornent à constater l'« union de l'âme et du corps » comme un fait irréductible et inexplicable, et celles qui parlent vaguement du corps comme d'un instrument de l'âme, il ne reste guère d'autre conception de la relation psychophysiologique que l'hypothèse « épiphénoméniste » ou l'hypothèse « paralléliste », qui aboutissent l'une et l'autre dans la pratique — je veux dire dans l'interprétation des faits particuliers — aux mêmes conclusions. Que l'on considère, en effet, la pensée comme une simple fonction du cerveau et l'état de conscience comme un épiphénomène de l'état cérébral, ou que l'on tienne les états de la pensée et les états du cerveau pour deux traductions, en deux langues différentes, d'un même original, dans un cas comme dans l'autre on pose en principe que, si nous pouvions pénétrer à l'intérieur d'un cerveau qui travaille et assister au chassé-croisé des atomes dont l'écorce cérébrale est faite, et si, d'autre part, nous possédions la clef de la psychophysiologie, nous saurions tout le détail de ce qui se passe dans la conscience correspondante.

A vrai dire, c'est là ce qui est le plus communément admis, par les philosophes aussi bien que par les savants. Il y aurait cependant lieu de se demander si les faits, examinés sans parti pris, suggèrent réellement une hypothèse de ce genre. Qu'il y ait solidarité entre l'état de conscience et le cerveau, c'est incontestable. Mais il y a solidarité aussi entre le vêtement et le clou auquel il est accroché, car si l'on arrache le clou, le vêtement tombe. Dira-t-on, pour cela, que la forme du clou dessine la forme du vêtement ou nous permette en aucune façon de la pressentir ? Ainsi, de ce que le fait psychologique est accroché à un état cérébral, on ne peut conclure au « parallélisme » des deux séries psychologique et physiologique. Quand la philosophie prétend appuyer cette thèse paralléliste sur les données de la science, elle commet un véritable cercle vicieux : car, si la science interprète la solidarité, qui est un fait, dans le sens du parallélisme, qui est une hypothèse (et une hypothèse assez peu intelligible^[48]), c'est, consciemment ou inconsciemment, pour des raisons d'ordre philosophique. C'est parce qu'elle a été habituée par une certaine philosophie à croire qu'il n'y a pas d'hypothèse plus plausible, plus conforme aux intérêts de la science positive.

Or, dès qu'on demande aux faits des indications précises pour résoudre le problème, c'est sur le terrain de la mémoire qu'on se trouve transporté. On pouvait s'y attendre, car le souvenir, — ainsi

que nous essayons de le montrer dans le présent ouvrage, — représente précisément le point d'intersection entre l'esprit et la matière. Mais peu importe la raison : personne ne contestera, je crois, que dans l'ensemble de faits capables de jeter quelque lumière sur la relation psychophysiologique, ceux qui concernent la mémoire, soit à l'état normal, soit à l'état pathologique, occupent une place privilégiée. Non seulement les documents sont ici d'une abondance extrême (qu'on songe seulement à la masse formidable d'observations recueillies sur les diverses aphasies !), mais nulle part aussi bien qu'ici l'anatomie, la physiologie et la psychologie n'ont réussi à se prêter un mutuel appui. A celui qui aborde sans idée préconçue, sur le terrain des faits, l'antique problème des rapports de l'âme et du corps, ce problème apparaît bien vite comme se resserrant autour de la question de la mémoire, et même plus spécialement de la mémoire des mots : c'est de là, sans aucun doute, que devra partir la lumière capable d'éclairer les côtés plus obscurs du problème.

On verra comment nous essayons de le résoudre. D'une manière générale, l'état psychologique nous paraît, dans la plupart des cas, déborder énormément l'état cérébral. Je veux dire que l'état cérébral n'en dessine qu'une petite partie, celle qui est capable de se traduire par des mouvements de locomotion. Prenez une pensée complexe qui se déroule en une série de raisonnements abstraits. Cette pensée s'accompagne de la représentation d'images, au moins naissantes. Et ces images elles-mêmes ne sont pas représentées à la conscience sans que se dessinent, à l'état d'esquisse ou de tendance, les mouvements par lesquels ces images se joueraient elles-mêmes dans l'espace, — je veux dire, imprimeraient au corps telles ou telles attitudes, dégageraient tout ce qu'elles contiennent implicitement de mouvement spatial. Eh bien, de cette pensée complexe qui se déroule, c'est là, à notre avis, ce que l'état cérébral indique à tout instant. Celui qui pourrait pénétrer à l'intérieur d'un cerveau, et apercevoir ce qui s'y fait, serait probablement renseigné sur ces mouvements esquissés ou préparés ; rien ne prouve qu'il serait renseigné sur autre chose. Fût-il doué d'une intelligence surhumaine, eût-il la clef de la psychophysiologie, il ne serait éclairé sur ce qui se passe dans la conscience correspondante que tout juste autant que nous le serions sur une pièce de théâtre par les allées et venues des acteurs sur la scène.

C'est dire que la relation du mental au cérébral n'est pas une relation constante, pas plus qu'elle n'est une relation simple. Selon la nature de la pièce qui se joue, les mouvements des acteurs en disent plus ou moins long : presque tout, s'il s'agit d'une

pantomime ; presque rien, si c'est une fine comédie. Ainsi notre état cérébral contient plus ou moins de notre état mental, selon que nous tendons à extérioriser notre vie psychologique en action ou à l'intérioriser en connaissance pure.

Il y a donc enfin des tons différents de vie mentale, et notre vie psychologique peut se jouer à des hauteurs différentes, tantôt plus près, tantôt plus loin de l'action, selon le degré de notre attention à la vie. Là est une des idées directrices du présent ouvrage, celle même qui a servi de point de départ à notre travail. Ce que l'on tient d'ordinaire pour une plus grande complication de l'état psychologique nous apparaît, de notre point de vue, comme une plus grande dilatation de notre personnalité tout entière qui, normalement resserrée par l'action, s'étend d'autant plus que se desserre davantage l'étau où elle se laisse comprimer et, toujours indivisée, s'étale sur une surface d'autant plus considérable. Ce qu'on tient d'ordinaire pour une perturbation de la vie psychologique elle-même, un désordre intérieur, une maladie de la personnalité, nous apparaît, de notre point de vue, comme un relâchement ou une perversion de la solidarité qui lie cette vie psychologique à son concomitant moteur, une altération ou une diminution de notre attention à la vie extérieure. Cette thèse, comme d'ailleurs celle qui consiste à nier la localisation des souvenirs de mots et à expliquer les aphasies tout autrement que par cette localisation, fut considérée comme paradoxale lors de la première publication de cet ouvrage (1896). Elle le paraîtra beaucoup moins aujourd'hui. La conception de l'aphasie qui était alors classique, universellement admise et tenue pour intangible, est fort battue en brèche depuis quelques années, surtout pour des raisons d'ordre anatomique, mais en partie aussi pour des raisons psychologiques du même genre que celles que nous exposons dès cette époque^[49]. Et l'étude si approfondie et originale que M. Pierre Janet a faite des névroses l'a conduit dans ces dernières années, par de tout autres chemins, par l'examen des formes « psychasthéniques » de la maladie, à user de ces considérations de « tension » psychologique et d'« attention à la réalité » qu'on qualifia d'abord de vues métaphysiques^[50].

A vrai dire, on n'avait pas tout à fait tort de les qualifier ainsi. Sans contester à la psychologie, non plus qu'à la métaphysique, le droit de s'ériger en science indépendante, nous estimons que chacune de ces deux sciences doit poser des problèmes à l'autre et peut, dans une certaine mesure, l'aider à les résoudre. Comment en serait-il autrement, si la psychologie a pour objet l'étude de l'esprit humain en tant que fonctionnant utilement pour la pratique, et si la métaphysique n'est que ce même esprit humain faisant effort pour

s'affranchir des conditions de l'action utile et pour se ressaisir comme pure énergie créatrice ? Bien des problèmes qui paraissent étrangers les uns aux autres, si l'on s'en tient à la lettre des termes où ces deux sciences les posent, apparaissent comme très voisins et capables de se résoudre les uns par les autres quand on en approfondit ainsi la signification intérieure. Nous n'aurions pas cru, au début de nos recherches, qu'il pût y avoir une connexion quelconque entre l'analyse du souvenir et les questions qui s'agitent entre réalistes et idéalistes, ou entre mécanistes et dynamistes, au sujet de l'existence ou de l'essence de la matière. Pourtant cette connexion est réelle : elle est même intime ; et, si l'on en tient compte, un problème métaphysique capital se trouve transporté sur le terrain de l'observation, où il pourra être résolu progressivement, au lieu d'alimenter indéfiniment les disputes entre écoles dans le champ clos de la dialectique pure. La complication de certaines parties du présent ouvrage tient à l'inévitable enchevêtrement de problèmes qui se produit quand on prend la philosophie de ce biais. Mais à travers cette complication, qui tient à la complication même de la réalité, nous croyons qu'on se retrouvera sans peine si l'on ne lâche pas prise des deux principes qui nous ont servi à nous-même de fil conducteur dans nos recherches. Le premier est que l'analyse psychologique doit se repérer sans cesse sur le caractère utilitaire de nos fonctions mentales, essentiellement tournées vers l'action. Le second est que les habitudes contractées dans l'action, remontant dans la sphère de la spéculation, y créent des problèmes factices, et que la métaphysique doit commencer par dissiper ces obscurités artificielles.

Chapitre I

De la sélection des images pour la représentation. — Le rôle du corps

Nous allons feindre pour un instant que nous ne connaissons rien des théories de la matière et des théories de l'esprit, rien des discussions sur la réalité ou l'idéalité du monde extérieur. Me voici donc en présence d'images, au sens le plus vague où l'on puisse prendre ce mot, images perçues quand j'ouvre mes sens, inaperçues quand je les ferme. Toutes ces images agissent et réagissent les unes sur les autres dans toutes leurs parties élémentaires selon des lois constantes, que j'appelle les lois de la nature, et comme la science parfaite de ces lois permettrait sans doute de calculer et de prévoir ce qui se passera dans chacune de ces images, l'avenir des images doit être contenu dans leur présent et n'y rien ajouter de nouveau. Pourtant il en est une qui tranche sur toutes les autres en ce que je ne la connais pas seulement du dehors par des perceptions, mais aussi du dedans par des affections : c'est mon corps. J'examine les conditions où ces affections se produisent : je trouve qu'elles viennent toujours s'intercaler entre des ébranlements que je reçois du dehors et des mouvements que je vais exécuter, comme si elles devaient exercer une influence mal déterminée sur la démarche finale. Je passe mes diverses affections en revue : il me semble que chacune d'elles contient à sa manière une invitation à agir, avec, en même temps, l'autorisation d'attendre et même de ne rien faire. Je regarde de plus près : je découvre des mouvements commencés, mais non pas exécutés, l'indication d'une décision plus ou moins utile, mais non pas la contrainte qui exclut le choix. J'évoque, je compare mes souvenirs : je me rappelle que partout, dans le monde organisé, j'ai cru voir cette même sensibilité apparaître au moment précis où la nature, ayant conféré à l'être vivant la faculté de se mouvoir dans l'espace, signale à l'espèce, par la sensation, les dangers généraux qui la menacent, et s'en remet aux individus des précautions à prendre pour y échapper. J'interroge enfin ma conscience sur le rôle

qu'elle s'attribue dans l'affection : elle répond qu'elle assiste en effet, sous forme de sentiment ou de sensation, à toutes les démarches dont je crois prendre l'initiative, qu'elle s'éclipse et disparaît au contraire dès que mon activité, devenant automatique, déclare ainsi n'avoir plus besoin d'elle. Ou bien donc toutes les apparences sont trompeuses, ou l'acte auquel l'état affectif aboutit n'est pas de ceux qui pourraient rigoureusement se déduire des phénomènes antérieurs comme un mouvement d'un mouvement, et dès lors il ajoute véritablement quelque chose de nouveau à l'univers et à son histoire. Tenons-nous en aux apparences ; je vais formuler purement et simplement ce que je sens et ce que je vois : *Tout se passe comme si, dans cet ensemble d'images que j'appelle l'univers, rien ne se pouvait produire de réellement nouveau que par l'intermédiaire de certaines images particulières, dont le type m'est fourni par mon corps.*

J'étudie maintenant, sur des corps semblables au mien, la configuration de cette image particulière que j'appelle mon corps. J'aperçois des nerfs afférents qui transmettent des ébranlements aux centres nerveux, puis des nerfs efférents qui partent du centre, conduisent des ébranlements à la périphérie, et mettent en mouvement les parties du corps ou le corps tout entier. J'interroge le physiologiste et le psychologue sur la destination des uns et des autres. Ils répondent que si les mouvements centrifuges du système nerveux peuvent provoquer le déplacement du corps ou des parties du corps, les mouvements centripètes, ou du moins certains d'entre eux, font naître la représentation du monde extérieur. Qu'en faut-il penser ?

Les nerfs afférents sont des images, le cerveau est une image, les ébranlements transmis par les nerfs sensitifs et propagés dans le cerveau sont des images encore. Pour que cette image que j'appelle ébranlement cérébral engendrât les images extérieures, il faudrait qu'elle les contînt d'une manière ou d'une autre, et que la représentation de l'univers matériel tout entier fût impliquée dans celle de ce mouvement moléculaire. Or, il suffirait d'énoncer une pareille proposition pour en découvrir l'absurdité. C'est le cerveau qui fait partie du monde matériel, et non pas le monde matériel qui fait partie du cerveau. Supprimez l'image qui porte le nom de monde matériel, vous anéantissez du même coup le cerveau et l'ébranlement cérébral qui en sont des parties. Supposez au contraire que ces deux images, le cerveau et l'ébranlement cérébral, s'évanouissent : par hypothèse vous n'effacez qu'elles, c'est-à-dire fort peu de chose, un détail insignifiant dans un immense tableau. Le tableau dans son ensemble, c'est-à-dire l'univers, subsiste intégralement. Faire du cerveau la condition de l'image totale, c'est

véritablement se contredire soi-même, puisque le cerveau, par hypothèse, est une partie de cette image. Ni les nerfs ni les centres nerveux ne peuvent donc conditionner l'image de l'univers.

Arrêtons-nous sur ce dernier point. Voici les images extérieures, puis mon corps, puis enfin les modifications apportées par mon corps aux images environnantes. Je vois bien comment les images extérieures influent sur l'image que j'appelle mon corps : elles lui transmettent du mouvement. Et je vois aussi comment ce corps influe sur les images extérieures : il leur restitue du mouvement. Mon corps est donc, dans l'ensemble du monde matériel, une image qui agit comme les autres images, recevant et rendant du mouvement, avec cette seule différence, peut-être, que mon corps paraît choisir, dans une certaine mesure, la manière de rendre ce qu'il reçoit. Mais comment mon corps en général, mon système nerveux en particulier, engendreraient-ils tout ou partie de ma représentation de l'univers ? Dites que mon corps est matière ou dites qu'il est image, peu m'importe le mot. S'il est matière, il fait partie du monde matériel, et le monde matériel, par conséquent, existe autour de lui et en dehors de lui. S'il est image, cette image ne pourra donner que ce qu'on y aura mis, et puisqu'elle est, par hypothèse, l'image de mon corps seulement, il serait absurde d'en vouloir tirer celle de tout l'univers. *Mon corps, objet destiné à mouvoir des objets, est donc un centre d'action ; il ne saurait faire naître une représentation.*

Mais si mon corps est un objet capable d'exercer une action réelle et nouvelle sur les objets qui l'entourent, il doit occuper vis-à-vis d'eux une situation privilégiée. En général, une image quelconque influence les autres images d'une manière déterminée, calculable même, conformément à ce qu'on appelle les lois de la nature. Comme elle n'aura pas à choisir, elle n'a pas non plus besoin d'explorer la région d'alentour, ni de s'essayer par avance à plusieurs actions simplement possibles. L'action nécessaire s'accomplira d'elle-même, quand son heure aura sonné. Mais j'ai supposé que le rôle de l'image que j'appelle mon corps était d'exercer sur d'autres images une influence réelle, et par conséquent de se décider entre plusieurs démarches matériellement possibles. Et puisque ces démarches lui sont sans doute suggérées par le plus ou moins grand avantage qu'elle peut tirer des images environnantes, il faut bien que ces images dessinent en quelque manière, sur la face qu'elles tournent vers mon corps, le parti que mon corps pourrait tirer d'elles. De fait, j'observe que la dimension, la forme, la couleur même des objets extérieurs se modifient selon que mon corps s'en approche ou s'en éloigne, que la force des odeurs, l'intensité des sons, augmentent et diminuent avec la

distance, enfin que cette distance elle-même représente surtout la mesure dans laquelle les corps environnants sont assurés, en quelque sorte, contre l'action immédiate de mon corps. A mesure que mon horizon s'élargit, les images qui m'entourent semblent se dessiner sur un fond plus uniforme et me devenir indifférentes. Plus je rétrécis cet horizon, plus les objets qu'il circonscrit s'échelonnent distinctement selon la plus ou moins grande facilité de mon corps à les toucher et à les mouvoir. Ils renvoient donc à mon corps, comme ferait un miroir, son influence éventuelle ; ils s'ordonnent selon les puissances croissantes ou décroissantes de mon corps. *Les objets qui entourent mon corps réfléchissent l'action possible de mon corps sur eux.*

Je vais maintenant, sans toucher aux autres images, modifier légèrement celle que j'appelle mon corps. Dans cette image, je sectionne par la pensée tous les nerfs afférents du système cérébro-spinal. Que va-t-il se passer ? Quelques coups de scalpel auront tranché quelques faisceaux de fibres : le reste de l'univers, et même le reste de mon corps, demeureront ce qu'ils étaient. Le changement opéré est donc insignifiant. En fait, « ma perception » tout entière s'évanouit. Examinons donc de plus près ce qui vient de se produire. Voici les images qui composent l'univers en général, puis celles qui avoisinent mon corps, puis enfin mon corps lui-même. Dans cette dernière image, le rôle habituel des nerfs centripètes est de transmettre des mouvements au cerveau et à la moelle ; les nerfs centrifuges renvoient ce mouvement à la périphérie. Le sectionnement des nerfs centripètes ne peut donc produire qu'un seul effet réellement intelligible, c'est d'interrompre le courant qui va de la périphérie à la périphérie en passant par le centre ; c'est, par suite, de mettre mon corps dans l'impossibilité de puiser, au milieu des choses qui l'entourent, la qualité et la quantité de mouvement nécessaires pour agir sur elles. Voilà qui concerne l'action, et l'action seulement. Pourtant c'est ma perception qui s'évanouit. Qu'est-ce à dire, sinon que ma perception dessine précisément dans l'ensemble des images, à la manière d'une ombre ou d'un reflet, les actions virtuelles ou possibles de mon corps ? Or, le système d'images où le scalpel n'a opéré qu'un changement insignifiant est ce qu'on appelle généralement le monde matériel ; et, d'autre part, ce qui vient de s'évanouir, c'est « ma perception » de la matière. D'où, provisoirement, ces deux définitions : *J'appelle matière l'ensemble des images, et perception de la matière ces mêmes images rapportées à l'action possible d'une certaine image déterminée, mon corps.*

Approfondissons ce dernier rapport. Je considère mon corps

avec les nerfs centripètes et centrifuges, avec les centres nerveux. Je sais que les objets extérieurs impriment aux nerfs afférents des ébranlements qui se propagent aux centres, que les centres sont le théâtre de mouvements moléculaires très variés, que ces mouvements dépendent de la nature et de la position des objets. Changez les objets, modifiez leur rapport à mon corps, et tout est changé dans les mouvements intérieurs de mes centres perceptifs. Mais tout est changé aussi dans « ma perception ». Ma perception est donc fonction de ces mouvements moléculaires, elle en dépend. Mais comment en dépend-elle ? Vous direz peut-être qu'elle les traduit, et que je ne me représente rien autre chose, en dernière analyse, que les mouvements moléculaires de la substance cérébrale. Mais comment cette proposition aurait-elle le moindre sens, puisque l'image du système nerveux et de ses mouvements intérieurs n'est par hypothèse que celle d'un certain objet matériel, et que je me représente l'univers matériel dans sa totalité ? Il est vrai qu'on essaie ici de tourner la difficulté. On nous montre un cerveau analogue, dans son essence, au reste de l'univers matériel, image par conséquent si l'univers est image. Puis, comme on veut que les mouvements intérieurs de ce cerveau créent ou déterminent la représentation du monde matériel tout entier, image qui déborde infiniment celle des vibrations cérébrales, on affecte de ne plus voir dans ces mouvements moléculaires, ni dans le mouvement en général, des images comme les autres, mais quelque chose qui serait plus ou moins qu'une image, en tout cas d'une autre nature que l'image, et d'où la représentation sortirait par un véritable miracle. La matière devient ainsi chose radicalement différente de la représentation, et dont nous n'avons par conséquent aucune image ; en face d'elle on pose une conscience vide d'images, dont nous ne pouvons nous faire aucune idée ; enfin, pour remplir la conscience, on invente une action incompréhensible de cette matière sans forme sur cette pensée sans matière. Mais la vérité est que les mouvements de la matière sont très clairs en tant qu'images, et qu'il n'y a pas lieu de chercher dans le mouvement autre chose que ce qu'on y voit. L'unique difficulté consisterait à faire naître de ces images très particulières la variété infinie des représentations ; mais pourquoi y songerait-on, alors que, de l'avis de tous, les vibrations cérébrales *font partie* du monde matériel, et que ces images, par conséquent, n'occupent qu'un très petit coin de la représentation ? — Que sont donc enfin ces mouvements, et quel rôle ces images particulières jouent-elles dans la représentation du tout ? — Je n'en saurais douter : ce sont, à l'intérieur de mon corps, des mouvements destinés à préparer, en la commençant, la réaction de mon corps à l'action des objets extérieurs. Images eux-

mêmes, ils ne peuvent créer des images ; mais ils marquent à tout moment, comme ferait une boussole qu'on déplace, la position d'une certaine image déterminée, mon corps, par rapport aux images environnantes. Dans l'ensemble de la représentation, ils sont fort peu de chose ; mais ils ont une importance capitale pour cette partie de la représentation que j'appelle mon corps, car ils en esquissent à tout moment les démarches virtuelles. Il n'y a donc qu'une différence de degré, il ne peut y avoir une différence de nature, entre la faculté dite perceptive du cerveau et les fonctions réflexes de la moelle épinière. La moelle transforme les excitations subies en mouvements exécutés ; le cerveau les prolonge en réactions simplement naissantes ; mais, dans un cas comme dans l'autre, le rôle de la matière nerveuse est de conduire, de composer entre eux ou d'inhiber des mouvements. D'où vient alors que « ma perception de l'univers » paraisse dépendre des mouvements internes de la substance cérébrale, changer quand ils varient et s'évanouir quand ils sont abolis ?

La difficulté de ce problème tient surtout à ce qu'on se représente la substance grise et ses modifications comme des choses qui se suffiraient à elles-mêmes et qui pourraient s'isoler du reste de l'univers. Matérialistes et dualistes s'accordent, au fond, sur ce point. Ils considèrent à part certains mouvements moléculaires de la matière cérébrale : alors, les uns voient dans notre perception consciente une phosphorescence qui suit ces mouvements et en illumine la trace ; les autres déroulent nos perceptions dans une conscience qui exprime sans cesse à sa manière les ébranlements moléculaires de la substance corticale : dans un cas comme dans l'autre, ce sont des états de notre système nerveux que la perception est censée dessiner ou traduire. Mais le système nerveux peut-il se concevoir vivant sans l'organisme qui le nourrit, sans l'atmosphère où l'organisme respire, sans la terre que cette atmosphère baigne, sans le soleil autour duquel la terre gravite ? Plus généralement, la fiction d'un objet matériel isolé n'implique-t-elle pas une espèce d'absurdité, puisque cet objet emprunte ses propriétés physiques aux relations qu'il entretient avec tous les autres, et doit chacune de ses déterminations, son existence même par conséquent, à la place qu'il occupe dans l'ensemble de l'univers ? Ne disons donc pas que nos perceptions dépendent simplement des mouvements moléculaires de la masse cérébrale. Disons qu'elles varient avec eux, mais que ces mouvements eux-mêmes restent inséparablement liés au reste du monde matériel. Il ne s'agit plus alors seulement de savoir comment nos perceptions se rattachent aux modifications de la substance grise. Le problème s'élargit, et se pose aussi en termes beaucoup plus clairs. Voici un

système d'images que j'appelle ma perception de l'univers, et qui se bouleverse de fond en comble pour des variations légères d'une certaine image privilégiée, mon corps. Cette image occupe le centre ; sur elle se règlent toutes les autres ; à chacun de ses mouvements tout change, comme si l'on avait tourné un kaléidoscope. Voici d'autre part les mêmes images, mais rapportées chacune à elle-même ; influant sans doute les unes sur les autres, mais de manière que l'effet reste toujours proportionné à la cause : c'est ce que j'appelle l'univers. Comment expliquer que ces deux systèmes coexistent, et que les mêmes images soient relativement invariables dans l'univers, infiniment variables dans la perception ? Le problème pendant entre le réalisme et l'idéalisme, peut-être même entre le matérialisme et le spiritualisme, se pose donc, selon nous, dans les termes suivants : *D'où vient que les mêmes images peuvent entrer à la fois dans deux systèmes différents, l'un où chaque image varie pour elle-même et dans la mesure bien définie où elle subit l'action réelle des images environnantes, l'autre où toutes varient pour une seule, et dans la mesure variable où elles réfléchissent l'action possible de cette image privilégiée ?*

Toute image est intérieure à certaines images et extérieure à d'autres ; mais de l'ensemble des images on ne peut dire qu'il nous soit intérieur ni qu'il nous soit extérieur, puisque l'intériorité et l'extériorité ne sont que des rapports entre images. Se demander si l'univers existe dans notre pensée seulement ou en dehors d'elle, c'est donc énoncer le problème en termes insolubles, à supposer qu'ils soient intelligibles ; c'est se condamner à une discussion stérile, où les termes pensée, existence, univers, seront nécessairement pris de part et d'autre dans des sens tout différents. Pour trancher le débat, il faut trouver d'abord un terrain commun où la lutte s'engage, et puisque, pour les uns et pour les autres, nous ne saisissons les choses que sous forme d'images, c'est en fonction d'images, et d'images seulement, que nous devons poser le problème. Or, aucune doctrine philosophique ne conteste que les mêmes images puissent entrer à la fois dans deux systèmes distincts, l'un qui appartient à la *science*, et où chaque image, n'étant rapportée qu'à elle-même, garde une valeur absolue, l'autre qui est le monde de la *conscience*, et où toutes les images se règlent sur une image centrale, notre corps, dont elles suivent les variations. La question posée entre le réalisme et l'idéalisme devient alors très claire : quels sont les rapports que ces deux systèmes d'images soutiennent entre eux ? Et il est aisé de voir que l'idéalisme subjectif consiste à faire dériver le premier système du second, le réalisme matérialiste à tirer le second du premier.

Le réaliste part en effet de l'univers, c'est-à-dire d'un ensemble

d'images gouvernées dans leurs rapports mutuels par des lois immuables, où les effets restent proportionnés à leurs causes, et dont le caractère est de n'avoir pas de centre, toutes les images se déroulant sur un même plan qui se prolonge indéfiniment. Mais force lui est bien de constater qu'en outre de ce système il y a des *perceptions*, c'est-à-dire des systèmes où ces mêmes images sont rapportées à une seule d'entre elles, s'échelonnent autour de celle-ci sur des plans différents, et se transfigurent dans leur ensemble pour des modifications légères de cette image centrale. C'est de cette perception que part l'idéaliste, et dans le système d'images qu'il se donne il y a une image privilégiée, son corps, sur laquelle se règlent les autres images. Mais dès qu'il veut rattacher le présent au passé et prévoir l'avenir, il est bien obligé d'abandonner cette position centrale, de replacer toutes les images sur le même plan, de supposer qu'elles ne varient plus pour lui mais pour elles, et de les traiter comme si elles faisaient partie d'un système où chaque changement donne la mesure exacte de sa cause. A cette condition seulement la science de l'univers devient possible ; et puisque cette science existe, puisqu'elle réussit à prévoir l'avenir, l'hypothèse qui la fonde n'est pas une hypothèse arbitraire. Le premier système est seul donné à l'expérience présente ; mais nous croyons au second par cela seul que nous affirmons la continuité du passé, du présent et de l'avenir. Ainsi, dans l'idéalisme comme dans le réalisme, on pose l'un des deux systèmes, et on cherche à en déduire l'autre.

Mais, dans cette déduction, ni le réalisme ni l'idéalisme ne peuvent aboutir, parce qu'aucun des deux systèmes d'images n'est impliqué dans l'autre, et que chacun d'eux se suffit. Si vous vous donnez le système d'images qui n'a pas de centre, et où chaque élément possède sa grandeur et sa valeur absolues, je ne vois pas pourquoi ce système s'en adjoint un second, où chaque image prend une valeur indéterminée, soumise à toutes les vicissitudes d'une image centrale. Il faudra donc, pour engendrer la perception, évoquer quelque *deus ex machina* tel que l'hypothèse matérialiste de la conscience-épiphénomène. On choisira, parmi toutes les images aux changements absolus qu'on aura posées d'abord, celle que nous appelons notre cerveau, et on confèrera aux états intérieurs de cette image le singulier privilège de se doubler, on ne sait comment, de la reproduction cette fois relative et variable de toutes les autres. Il est vrai qu'on affectera ensuite de n'attacher aucune importance à cette représentation, d'y voir une phosphorescence que laisseraient derrière elles les vibrations cérébrales : comme si la substance cérébrale, les vibrations cérébrales, enchâssées dans les images qui composent cette représentation, pouvaient être d'une autre nature qu'elles ! Tout

réalisme fera donc de la perception un accident, et par conséquent un mystère. Mais inversement, si vous vous donnez un système d'images instables disposées autour d'un centre privilégié et se modifiant profondément pour des déplacements insensibles de ce centre, vous excluez d'abord l'ordre de la nature, cet ordre indifférent au point où l'on se place et au terme par où l'on commence. Vous ne pourrez rétablir cet ordre qu'en évoquant à votre tour un *deus ex machina*, en supposant, par une hypothèse arbitraire, je ne sais quelle harmonie préétablie entre les choses et l'esprit, ou tout au moins, pour parler comme Kant, entre la sensibilité et l'entendement. C'est la science qui deviendra alors un accident, et sa réussite un mystère. — Vous ne sauriez donc déduire ni le premier système d'images du second, ni le second du premier, et ces deux doctrines opposées, réalisme et idéalisme, quand on les replace enfin sur le même terrain, viennent, en sens contraires, butter contre le même obstacle.

En creusant maintenant au-dessous des deux doctrines, vous leur découvririez un postulat commun, que nous formulerons ainsi : *la perception a un intérêt tout spéculatif ; elle est connaissance pure*. Toute la discussion porte sur le rang qu'il faut attribuer à cette connaissance vis-à-vis de la connaissance scientifique. Les uns se donnent l'ordre exigé par la science, et ne voient dans la perception qu'une science confuse et provisoire. Les autres posent la perception d'abord, l'érigent en absolu, et tiennent la science pour une expression symbolique du réel. Mais pour les uns et pour les autres, percevoir signifie avant tout connaître.

Or, c'est ce postulat que nous contestons. Il est démenti par l'examen, même le plus superficiel, de la structure du système nerveux dans la série animale. Et on ne saurait l'accepter sans obscurcir profondément le triple problème de la matière, de la conscience et de leur rapport.

Suit-on en effet, pas à pas, le progrès de la perception externe depuis la monère jusqu'aux vertébrés supérieurs ? On trouve qu'à l'état de simple masse protoplasmique la matière vivante est déjà irritable et contractile, qu'elle subit l'influence des stimulants extérieurs, qu'elle y répond par des réactions mécaniques, physiques et chimiques. A mesure qu'on s'élève dans la série des organismes, on voit le travail physiologique se diviser. Des cellules nerveuses apparaissent, se diversifient, tendent à se grouper en système. En même temps, l'animal réagit par des mouvements plus variés à l'excitation extérieure. Mais, même lorsque l'ébranlement reçu ne se prolonge pas tout de suite en mouvement accompli, il paraît simplement en attendre l'occasion, et la même impression qui transmet à l'organisme les modifications ambiantes le détermine ou

le prépare à s'y adapter. Chez les vertébrés supérieurs, la distinction devient sans doute radicale entre l'automatisme pur, qui siège surtout dans la moelle, et l'activité volontaire, qui exige l'intervention du cerveau. On pourrait s'imaginer que l'impression reçue, au lieu de s'épanouir en mouvements encore, se spiritualise en connaissance. Mais il suffit de comparer la structure du cerveau à celle de la moelle pour se convaincre qu'il y a seulement une différence de complication, et non pas une différence de nature, entre les fonctions du cerveau et l'activité réflexe du système médullaire. Que se passe-t-il, en effet, dans l'action réflexe ? Le mouvement centripète communiqué par l'excitation se réfléchit tout de suite, par l'intermédiaire des cellules nerveuses de la moelle, en un mouvement centrifuge déterminant une contraction musculaire. En quoi consiste, d'autre part, la fonction du système cérébral ? L'ébranlement périphérique, au lieu de se propager directement à la cellule motrice de la moelle et d'imprimer au muscle une contraction nécessaire, remonte à l'encéphale d'abord, puis redescend aux mêmes cellules motrices de la moelle qui intervenaient dans le mouvement réflexe. Qu'a-t-il donc gagné à ce détour, et qu'est-il allé chercher dans les cellules dites sensibles de l'écorce cérébrale ? Je ne comprends pas, je ne comprendrai jamais qu'il y puise la miraculeuse puissance de se transformer en représentation des choses, et je tiens d'ailleurs cette hypothèse pour inutile, comme on le verra tout à l'heure. Mais ce que je vois très bien, c'est que ces cellules des diverses régions dites sensorielles de l'écorce, cellules interposées entre les arborisations terminales des fibres centripètes et les cellules motrices de la zone rolandique, permettent à l'ébranlement reçu de gagner à *volonté* tel ou tel mécanisme moteur de la moelle épinière et de *choisir* ainsi son effet. Plus se multiplieront ces cellules interposées, plus elles émettront de prolongements amiboïdes capables sans doute de se rapprocher diversement, plus nombreuses et plus variées aussi seront les voies capables de s'ouvrir devant un même ébranlement venu de la périphérie, et plus, par conséquent, il y aura de systèmes de mouvements entre lesquels une même excitation laissera le choix. Le cerveau ne doit donc pas être autre chose, à notre avis, qu'une espèce de bureau téléphonique central : son rôle est de « donner la communication », ou de la faire attendre. Il n'ajoute rien à ce qu'il reçoit ; mais comme tous les organes perceptifs y envoient leurs derniers prolongements, et que tous les mécanismes moteurs de la moelle et du bulbe y ont leurs représentants attirés, il constitue bien réellement un centre, où l'excitation périphérique se met en rapport avec tel ou tel mécanisme moteur, choisi et non plus imposé. D'autre part, comme une multitude énorme de voies motrices

peuvent s'ouvrir dans cette substance, *toutes ensemble*, à un même ébranlement venu de la périphérie, cet ébranlement a la faculté de s'y diviser à l'infini, et par conséquent, de se perdre en réactions motrices innombrables, simplement naissantes. Ainsi le rôle du cerveau est tantôt de conduire le mouvement recueilli à un organe de réaction choisi, tantôt d'ouvrir à ce mouvement la totalité des voies motrices pour qu'il y dessine toutes les réactions possibles dont il est gros, et pour qu'il s'analyse lui-même en se dispersant. En d'autres termes, le cerveau nous paraît être un instrument d'analyse par rapport au mouvement recueilli et un instrument de sélection par rapport au mouvement exécuté. Mais dans un cas comme dans l'autre, son rôle se borne à transmettre et à diviser du mouvement. Et, pas plus dans les centres supérieurs de l'écorce que dans la moelle, les éléments nerveux ne travaillent en vue de la connaissance : ils ne font qu'esquisser tout d'un coup une pluralité d'actions possibles, ou organiser l'une d'elles.

C'est dire que le système nerveux n'a rien d'un appareil qui servirait à fabriquer ou même à préparer des représentations. Il a pour fonction de recevoir des excitations, de monter des appareils moteurs, et de présenter le plus grand nombre possible de ces appareils à une excitation donnée. Plus il se développe, plus nombreux et plus éloignés deviennent les points de l'espace qu'il met en rapport avec des mécanismes moteurs toujours plus complexes : ainsi grandit la latitude qu'il laisse à notre action, et en cela consiste justement sa perfection croissante. Mais si le système nerveux est construit, d'un bout à l'autre de la série animale, en vue d'une action de moins en moins nécessaire, ne faut-il pas penser que la perception, dont le progrès se règle sur le sien, est tout entière orientée, elle aussi, vers l'action, non vers la connaissance pure ? Et dès lors la richesse croissante de cette perception elle-même ne doit-elle pas symboliser simplement la part croissante d'indétermination laissée au choix de l'être vivant dans sa conduite vis-à-vis des choses ? Partons donc de cette indétermination comme du principe véritable. Cherchons, une fois cette indétermination posée, si l'on ne pourrait pas en déduire la possibilité et même la nécessité de la perception consciente. En d'autres termes, donnons-nous ce système d'images solidaires et bien liées qu'on appelle le monde matériel, et imaginons çà et là, dans ce système, des *centres d'action réelle* représentés par la matière vivante : je dis qu'il faut qu'autour de chacun de ces centres se disposent des images subordonnées à sa position et variables avec elle ; je dis par conséquent que la perception consciente *doit* se produire, et que, de plus, il est possible de comprendre comment cette perception surgit.

Remarquons d'abord qu'une loi rigoureuse relie l'étendue de la perception consciente à l'intensité d'action dont l'être vivant dispose. Si notre hypothèse est fondée, cette perception apparaît au moment précis où un ébranlement reçu par la matière ne se prolonge pas en réaction nécessaire. Dans le cas d'un organisme rudimentaire, il faudra, il est vrai, un contact immédiat de l'objet intéressant pour que l'ébranlement se produise, et alors la réaction ne peut guère se faire attendre. C'est ainsi que, dans les espèces inférieures, le toucher est passif et actif tout à la fois ; il sert à reconnaître une proie et à la saisir, à sentir le danger et à faire effort pour l'éviter. Les prolongements variés des protozoaires, les ambulacres des échinodermes sont des organes de mouvement aussi bien que de perception tactile ; l'appareil urticant des coelentérés est un instrument de perception en même temps qu'un moyen de défense. En un mot, plus la réaction doit être immédiate, plus il faut que la perception ressemble à un simple contact, et le processus complet de perception et de réaction se distingue à peine alors de l'impulsion mécanique suivie d'un mouvement nécessaire. Mais à mesure que la réaction devient plus incertaine, qu'elle laisse plus de place à l'hésitation, à mesure aussi s'accroît la distance à laquelle se fait sentir sur l'animal l'action de l'objet qui l'intéresse. Par la vue, par l'ouïe, il se met en rapport avec un nombre toujours plus grand de choses, il subit des influences de plus en plus lointaines ; et soit que ces objets lui promettent un avantage, soit qu'ils le menacent d'un danger, promesses et menaces reculent leur échéance. La part d'indépendance dont un être vivant dispose, ou, comme nous dirons, la zone d'indétermination qui entoure son activité, permet donc d'évaluer *a priori* le nombre et l'éloignement des choses avec lesquelles il est en rapport. Quel que soit ce rapport, quelle que soit donc la nature intime de la perception, on peut affirmer que l'amplitude de la perception mesure exactement l'indétermination de l'action consécutive, et par conséquent énoncer cette loi : *la perception dispose de l'espace dans l'exacte proportion où l'action dispose du temps.*

Mais pourquoi ce rapport de l'organisme à des objets plus ou moins lointains prend-il la forme particulière d'une perception consciente ? Nous avons examiné ce qui se passe dans le corps organisé ; nous avons vu des mouvements transmis ou inhibés, métamorphosés en actions accomplies ou éparpillés en actions naissantes. Ces mouvements nous ont paru intéresser l'action, et l'action seulement ; ils restent absolument étrangers au processus de la représentation. Nous avons considéré alors l'action elle-même et l'indétermination qui l'environne, indétermination qui est impliquée dans la structure du système nerveux, et en vue de laquelle ce

système paraît avoir été construit bien plutôt qu'en vue de la représentation. De cette indétermination, acceptée comme un fait, nous avons pu conclure à la nécessité d'une perception, c'est-à-dire d'une relation variable entre l'être vivant et les influences plus ou moins lointaines des objets qui l'intéressent. D'où vient que cette perception est conscience, et pourquoi tout se passe-t-il *comme si* cette conscience naissait des mouvements intérieurs de la substance cérébrale ?

Pour répondre à cette question, nous allons d'abord simplifier beaucoup les conditions où la perception consciente s'accomplit. En fait, il n'y a pas de perception qui ne soit imprégnée de souvenirs. Aux données immédiates et présentes de nos sens nous mêlons mille et mille détails de notre expérience passée. Le plus souvent, ces souvenirs déplacent nos perceptions réelles, dont nous ne retenons alors que quelques indications, simples « signes » destinés à nous rappeler d'anciennes images. La commodité et la rapidité de la perception sont à ce prix ; mais de là naissent aussi les illusions de tout genre. Rien n'empêche de substituer à cette perception, toute pénétrée de notre passé, la perception qu'aurait une conscience adulte et formée, mais enfermée dans le présent, et absorbée, à l'exclusion de tout autre travail, dans la tâche de se mouler sur l'objet extérieur. Dira-t-on que nous faisons une hypothèse arbitraire, et que cette perception idéale, obtenue par l'élimination des accidents individuels, ne répond plus du tout à la réalité ? Mais nous espérons précisément montrer que les accidents individuels sont greffés sur cette perception impersonnelle, que cette perception est à la base même de notre connaissance des choses, et que c'est pour l'avoir méconnue, pour ne pas l'avoir distinguée de ce que la mémoire y ajoute ou en retranche, qu'on a fait de la perception tout entière une espèce de vision intérieure et subjective, qui ne différerait du souvenir que par sa plus grande intensité. Telle sera donc notre première hypothèse. Mais elle en entraîne naturellement une autre. Si courte qu'on suppose une perception, en effet, elle occupe toujours une certaine durée, et exige par conséquent un effort de la mémoire, qui prolonge les uns dans les autres une pluralité de moments. Même, comme nous essaierons de le montrer, la « subjectivité » des qualités sensibles consiste surtout dans une espèce de contraction du réel, opérée par notre mémoire. Bref, la mémoire sous ces deux formes, en tant qu'elle recouvre d'une nappe de souvenirs un fond de perception immédiate et en tant aussi qu'elle contracte une multiplicité de moments, constitue le principal apport de la conscience individuelle dans la perception, le côté subjectif de notre connaissance des choses ; et en négligeant cet apport pour rendre notre idée plus

claire, nous allons nous avancer beaucoup plus loin qu'il ne convient sur la voie où nous nous sommes engagés. Nous en serons quittes pour revenir ensuite sur nos pas, et pour corriger, par la réintégration surtout de la mémoire, ce que nos conclusions pourraient avoir d'excessif. Il ne faut donc voir dans ce qui va suivre qu'un exposé schématique, et nous demanderons qu'on entende provisoirement par perception non pas ma perception concrète et complexe, celle que gonflent mes souvenirs et qui offre toujours une certaine épaisseur de durée, mais la perception *pure*, une perception qui existe en droit plutôt qu'en fait, celle qu'aurait un être placé où je suis, vivant comme je vis, mais absorbé dans le présent, et capable, par l'élimination de la mémoire sous toutes ses formes, d'obtenir de la matière une vision à la fois immédiate et instantanée. Plaçons-nous donc dans cette hypothèse, et demandons-nous comment la perception consciente s'explique.

Déduire la conscience serait une entreprise bien hardie, mais elle n'est vraiment pas nécessaire ici, parce qu'en posant le monde matériel on s'est donné un ensemble d'images, et qu'il est d'ailleurs impossible de se donner autre chose. Aucune théorie de la matière n'échappe à cette nécessité. Réduisez la matière à des atomes en mouvement : ces atomes, même dépourvus de qualités physiques, ne se déterminent pourtant que par rapport à une vision et à un contact possibles, celle-là sans éclairage et celui-ci sans matérialité. Condensez l'atome en centres de force, dissolvez-le en tourbillons évoluant dans un fluide continu : ce fluide, ces mouvements, ces centres ne se déterminent eux-mêmes que par rapport à un toucher impuissant, à une impulsion inefficace, à une lumière décolorée ; ce sont des images encore. Il est vrai qu'une image peut *être* sans *être perçue* ; elle peut être présente sans être représentée ; et la distance entre ces deux termes, présence et représentation, paraît justement mesurer l'intervalle entre la matière elle-même et la perception consciente que nous en avons. Mais examinons ces choses de plus près et voyons en quoi consiste au juste cette différence. S'il y avait *plus* dans le second terme que dans le premier, si, pour passer de la présence à la représentation, il fallait ajouter quelque chose, la distance serait infranchissable, et le passage de la matière à la perception resterait enveloppé d'un impénétrable mystère. Il n'en serait pas de même si l'on pouvait passer du premier terme au second par voie de diminution, et si la représentation d'une image était *moins* que sa seule présence ; car alors il suffirait que les images présentes fussent forcées d'abandonner quelque chose d'elles-mêmes pour que leur simple présence les convertît en représentations. Or, voici l'image que j'appelle un objet matériel ; j'en ai la représentation. D'où vient

qu'elle ne paraît pas être en soi ce qu'elle est pour moi ? C'est que, solidaire de la totalité des autres images, elle se continue dans celles qui la suivent comme elle prolongeait celles qui la précèdent. Pour transformer son existence pure et simple en représentation, il suffirait de supprimer tout d'un coup ce qui la suit, ce qui la précède, et aussi ce qui la remplit, de n'en plus conserver que la croûte extérieure, la pellicule superficielle. Ce qui la distingue, elle image présente, elle réalité objective, d'une image représentée, c'est la nécessité où elle est d'agir par chacun de ses points sur tous les points des autres images, de transmettre la totalité de ce qu'elle reçoit, d'opposer à chaque action une réaction égale et contraire, de n'être enfin qu'un chemin sur lequel passent en tous sens les modifications qui se propagent dans l'immensité de l'univers. Je la convertirais en représentation si je pouvais l'isoler, si surtout je pouvais en isoler l'enveloppe. La représentation est bien là, mais toujours virtuelle, neutralisée, au moment où elle passerait à l'acte, par l'obligation de se continuer et de se perdre en autre chose. Ce qu'il faut pour obtenir cette conversion, ce n'est pas éclairer l'objet, mais au contraire en obscurcir certains côtés, le diminuer de la plus grande partie de lui-même, de manière que le résidu, au lieu de demeurer emboîté dans l'entourage comme une *chose*, s'en détache comme un *tableau*. Or, si les êtres vivants constituent dans l'univers des « centres d'indétermination », et si le degré de cette indétermination se mesure au nombre et à l'élévation de leurs fonctions, on conçoit que leur seule présence puisse équivaloir à la suppression de toutes les parties des objets auxquelles leurs fonctions ne sont pas intéressées. Ils se laisseront traverser, en quelque sorte, par celles d'entre les actions extérieures qui leur sont indifférentes ; les autres, isolées, deviendront « perceptions » par leur isolement même. Tout se passera alors pour nous comme si nous réfléchissions sur les surfaces la lumière qui en émane, lumière qui, se propageant toujours, n'eût jamais été révélée. Les images qui nous environnent paraîtront tourner vers notre corps, mais éclairée cette fois, la face qui l'intéresse ; elles détacheront de leur substance ce que nous aurons arrêté au passage, ce que nous sommes capables d'influencer. Indifférentes les unes aux autres en raison du mécanisme radical qui les lie, elles se présentent réciproquement les unes aux autres toutes leurs faces à la fois, ce qui revient à dire qu'elles agissent et réagissent entre elles par toutes leurs parties élémentaires, et qu'aucune d'elles, par conséquent, n'est perçue ni ne perçoit consciemment. Que si, au contraire, elles se heurtent quelque part à une certaine spontanéité de réaction, leur action est diminuée d'autant, et cette diminution de leur action est justement la représentation que nous avons d'elles.

Notre représentation des choses naîtrait donc, en somme, de ce qu'elles viennent se réfléchir contre notre liberté.

Quand un rayon de lumière passe d'un milieu dans un autre, il le traverse généralement en changeant de direction. Mais telles peuvent être les densités respectives des deux milieux que, pour un certain angle d'incidence, il n'y ait plus de réfraction possible. Alors se produit la réflexion totale. Il se forme du point lumineux une image virtuelle, qui symbolise, en quelque sorte, l'impossibilité où sont les rayons lumineux de poursuivre leur chemin. La perception est un phénomène du même genre. Ce qui est donné, c'est la totalité des images du monde matériel avec la totalité de leurs éléments intérieurs. Mais si vous supposez des centres d'activité véritable, c'est-à-dire spontanée, les rayons qui y parviennent et qui intéresseraient cette activité, au lieu de les traverser, paraîtront revenir dessiner les contours de l'objet qui les envoie. Il n'y aura rien là de positif, rien qui s'ajoute à l'image, rien de nouveau. Les objets ne feront qu'abandonner quelque chose de leur action réelle pour figurer ainsi leur action virtuelle, c'est-à-dire, au fond, l'influence possible de l'être vivant sur eux. La perception ressemble donc bien à ces phénomènes de réflexion qui viennent d'une réfraction empêchée ; c'est comme un effet de mirage.

Cela revient à dire qu'il y a pour les images une simple différence de degré, et non pas de nature, entre *être* et *être consciemment perçues*. La réalité de la matière consiste dans la totalité de ses éléments et de leurs actions de tout genre. Notre représentation de la matière est la mesure de notre action possible sur les corps ; elle résulte de l'élimination de ce qui n'intéresse pas nos besoins et plus généralement nos fonctions. En un sens, on pourrait dire que la perception d'un point matériel inconscient quelconque, dans son instantanéité, est infiniment plus vaste et plus complète que la nôtre, puisque ce point recueille et transmet les actions de tous les points du monde matériel, tandis que notre conscience n'en atteint que certaines parties par certains côtés. La conscience — dans le cas de la perception extérieure — consiste précisément dans ce choix. Mais il y a, dans cette pauvreté nécessaire de notre perception consciente, quelque chose de positif et qui annonce déjà l'esprit : c'est, au sens étymologique du mot, le discernement.

Toute la difficulté du problème qui nous occupe vient de ce qu'on se représente la perception comme une vue photographique des choses, qui se prendrait d'un point déterminé avec un appareil spécial, tel que l'organe de perception, et qui se développerait ensuite dans la substance cérébrale par je ne sais quel processus d'élaboration chimique et psychique. Mais comment ne pas voir que

la photographie, si photographie il y a, est déjà prise, déjà tirée, dans l'intérieur même des choses et pour tous les points de l'espace ? Aucune métaphysique, aucune physique même ne peut se dérober à cette conclusion. Composez l'univers avec des atomes : dans chacun d'eux se font sentir, en qualité et en quantité, variables selon la distance, les actions exercées par tous les atomes de la matière. Avec des centres de force ? les lignes de force émises dans tous les sens par tous les centres dirigent sur chaque centre les influences du monde matériel tout entier. Avec des monades enfin ? chaque monade, comme le voulait Leibniz, est le miroir de l'univers. Tout le monde est donc d'accord sur ce point. Seulement, si l'on considère un lieu quelconque de l'univers, on peut dire que l'action de la matière entière y passe sans résistance et sans déperdition, et que la photographie du tout y est translucide : il manque, derrière la plaque, un écran noir sur lequel se détacherait l'image. Nos « zones d'indétermination » joueraient en quelque sorte le rôle d'écran. Elles n'ajoutent rien à ce qui est ; elles font seulement que l'action réelle passe et que l'action virtuelle demeure.

Ce n'est pas là une hypothèse. Nous nous bornons à formuler les données dont aucune théorie de la perception ne peut se passer. Nul psychologue, en effet, n'abordera l'étude de la perception extérieure sans poser la possibilité au moins d'un monde matériel, c'est-à-dire, au fond, la perception virtuelle de toutes choses. Dans cette masse matérielle simplement possible on isolera l'objet particulier que j'appelle mon corps, et dans ce corps les centres perceptifs : on me montrera l'ébranlement arrivant d'un point quelconque de l'espace, se propageant le long des nerfs, gagnant les centres. Mais ici s'accomplit un coup de théâtre. Ce monde matériel qui entourait le corps, ce corps qui abrite le cerveau, ce cerveau où l'on distinguait des centres, on les congédie brusquement ; et comme sous une baguette magique, on fait surgir, à la manière d'une chose absolument nouvelle, la représentation de ce qu'on avait posé d'abord. Cette représentation, on la pousse hors de l'espace, pour qu'elle n'ait plus rien de commun avec la matière d'où l'on était parti : quant à la matière même, on voudrait s'en passer, on ne le peut cependant, parce que ses phénomènes présentent entre eux un ordre si rigoureux, si indifférent au point qu'on choisit pour origine, que cette régularité et cette indifférence constituent véritablement une existence indépendante. Il faudra bien alors se résigner à conserver de la matière son fantôme. Du moins on la dépouillera de toutes les qualités qui donnent la vie. Dans un espace amorphe on découpera des figures qui se meuvent ; ou bien encore (ce qui revient à peu près au même), on imaginera des rapports de grandeur qui se composeraient entre eux, des fonctions

qui évolueraient en développant leur contenu : dès lors la représentation, chargée des dépouilles de la matière, se déploiera librement dans une conscience inextensive. Mais il ne suffit pas de tailler, il faut coudre. Ces qualités que vous avez détachées de leur soutien matériel, il faudra maintenant expliquer comment elles vont le rejoindre. Chaque attribut dont vous diminuez la matière élargit l'intervalle entre la représentation et son objet. Si vous faites cette matière inétendue, comment recevra-t-elle l'extension ? Si vous la réduisez au mouvement homogène, d'où naîtra donc la qualité ? Surtout, comment imaginer un rapport entre la chose et l'image, entre la matière et la pensée, puisque chacun de ces deux termes ne possède, par définition, que ce qui manque à l'autre ? Ainsi les difficultés vont naître sous vos pas, et chaque effort que vous ferez pour dissiper l'une d'elles ne pourra que la résoudre en beaucoup d'autres. Que vous demandons-nous alors ? Simplement de renoncer à votre coup de baguette magique, et de continuer dans la voie où vous étiez entré d'abord. Vous nous aviez montré les images extérieures atteignant les organes des sens, modifiant les nerfs, propageant leur influence dans le cerveau. Allez jusqu'au bout. Le mouvement va traverser la substance cérébrale, non sans y avoir séjourné, et s'épanouira alors en action volontaire. Voilà le tout du mécanisme de la perception. Quant à la perception même, en tant qu'image, vous n'avez pas à en retracer la genèse, puisque vous l'avez posée d'abord et que vous ne pouviez pas, d'ailleurs, ne pas la poser : en vous donnant le cerveau, en vous donnant la moindre parcelle de matière, ne vous donniez-vous pas la totalité des images ? *Ce que vous avez donc à expliquer, ce n'est pas comment la perception naît, mais comment elle se limite, puisqu'elle serait, en droit, l'image du tout, et qu'elle se réduit, en fait, à ce qui vous intéresse.* Mais si elle se distingue justement de l'image pure et simple en ce que ses parties s'ordonnent par rapport à un centre variable, sa limitation se comprend sans peine : indéfinie en droit, elle se restreint, en fait, à dessiner la part d'indétermination laissée aux démarches de cette image spéciale que vous appelez votre corps. Et par suite, inversement, l'indétermination des mouvements du corps, telle qu'elle résulte de la structure de la substance grise du cerveau, donne la mesure exacte de l'étendue de votre perception. Il ne faut donc pas s'étonner si tout se passe *comme si* votre perception résultait des mouvements intérieurs du cerveau et sortait, en quelque sorte, des centres corticaux. Elle n'en saurait venir, car le cerveau est une image comme les autres, enveloppée dans la masse des autres images, et il serait absurde que le contenant sortît du contenu. Mais Comme la structure du cerveau donne le plan minutieux des mouvements entre lesquels vous avez

le choix, comme, d'un autre côté, la portion des images extérieures qui paraît revenir sur elle-même pour constituer la perception dessine justement tous les points de l'univers sur lesquels ces mouvements auraient prise, perception consciente et modification cérébrale se correspondent rigoureusement. La dépendance réciproque de ces deux termes tient donc simplement à ce qu'ils sont, l'un et l'autre, fonction d'un troisième, qui est l'indétermination du vouloir.

Soit, par exemple, un point lumineux P dont les rayons agissent sur les différents points *a, b, c*, de la rétine. En ce point P la science localise des vibrations d'une certaine amplitude et d'une certaine durée. En ce même point P la conscience perçoit de la lumière. Nous nous proposons de montrer, dans le courant de cette étude, qu'elles ont raison l'une et l'autre, et qu'il n'y a pas de différence essentielle entre cette lumière et ces mouvements, pourvu qu'on rende au mouvement l'unité, l'indivisibilité et l'hétérogénéité qualitative qu'une mécanique abstraite lui refuse, pourvu aussi qu'on voie dans les qualités sensibles autant de *contractions* opérées par notre mémoire : science et conscience coïncideraient dans l'instantané. Bornons-nous provisoirement à dire, sans trop approfondir ici le sens des mots, que le point P envoie à la rétine des ébranlements lumineux. Que va-t-il se passer ? Si l'image visuelle du point P n'était pas donnée, il y aurait lieu de chercher comment elle se forme, et l'on se trouverait bien vite en présence d'un problème insoluble. Mais de quelque manière qu'on s'y prenne, on ne peut s'empêcher de la poser d'abord : l'unique question est donc de savoir pourquoi et comment cette image *est choisie* pour faire partie de ma perception, alors qu'une infinité d'autres images en demeurent exclues. Or, je vois que les ébranlements transmis du point P aux divers corpuscules rétinien sont conduits aux centres optiques sous-corticaux et corticaux, souvent aussi à d'autres centres, et que ces centres tantôt les transmettent à des mécanismes moteurs, tantôt les arrêtent provisoirement. Les éléments nerveux intéressés sont donc bien ce qui donne à l'ébranlement reçu son efficacité ; ils symbolisent l'indétermination du vouloir ; de leur intégrité dépend cette indétermination ; et, par suite, toute lésion de ces éléments, en diminuant notre action possible, diminuera d'autant la perception. En d'autres termes, s'il existe dans le monde matériel des points où les ébranlements recueillis ne sont pas mécaniquement transmis, s'il y a, comme nous le disions, des zones d'indétermination, ces zones doivent précisément se rencontrer sur le trajet de ce qu'on appelle le processus sensori-moteur ; et dès lors tout doit se passer comme si les rayons *P_a, P_b, P_c* étaient *perçus* le long de ce trajet et *projetés*

ensuite en P. Bien plus, si cette indétermination est chose qui échappe à l'expérimentation et au calcul, il n'en est pas de même des éléments nerveux sur lesquels l'impression est recueillie et transmise. C'est donc de ces éléments que devront s'occuper physiologistes et psychologues ; sur eux se réglera et par eux s'expliquera tout le détail de la perception extérieure. On pourra dire, si l'on veut, que l'excitation, après avoir cheminé le long de ces éléments, après avoir gagné le centre, s'y convertit en une image consciente qui est extériorisée ensuite au point P. Mais, en s'exprimant ainsi, on se pliera simplement aux exigences de la méthode scientifique ; on ne décrira pas du tout le processus réel. En fait, il n'y a pas une image inextensive qui se formerait dans la conscience et se projetterait ensuite en P. La vérité est que le point P, les rayons qu'il émet, la rétine et les éléments nerveux intéressés forment un tout solidaire, que le point lumineux P fait partie de ce tout, et que c'est bien en P, et non pas ailleurs, que l'image de P est formée et perçue.

En nous représentant ainsi les choses, nous ne faisons que revenir à la conviction naïve du sens commun. Tous, nous avons commencé par croire que nous entrions dans l'objet même, que nous le percevions en lui, et non pas en nous. Si le psychologue dédaigne une idée aussi simple, aussi rapprochée du réel, c'est que le processus intracérébral, cette minime partie de la perception, lui paraît être l'équivalent de la perception entière. Supprimez l'objet perçu en conservant ce processus interne ; il lui semble que l'image de l'objet demeure. Et sa croyance s'explique sans peine : il y a des états nombreux, tels que l'hallucination et le rêve, où surgissent des images qui imitent de tout point la perception extérieure. Comme, en pareil cas, l'objet a disparu tandis que le cerveau subsiste, on conclut de là que le phénomène cérébral suffit à la production de l'image. Mais il ne faut pas oublier que, dans tous les états psychologiques de ce genre, la mémoire joue le premier rôle. Or, nous essaierons de montrer plus loin que, la perception une fois admise telle que nous l'entendons, la mémoire *doit* surgir, et que cette mémoire, pas plus que la perception elle-même, n'a sa condition réelle et complète dans un état cérébral. Sans aborder encore l'examen de ces deux points, bornons-nous à présenter une observation fort simple, qui n'est d'ailleurs pas nouvelle. Beaucoup d'aveugles-nés ont leurs centres visuels intacts : pourtant ils vivent et meurent sans avoir jamais formé une image visuelle. Pareille image ne peut donc apparaître que si l'objet extérieur a joué un rôle au moins une première fois : il doit par conséquent, la première fois au moins, être entré effectivement dans la représentation. Or nous ne demandons pas autre chose pour le moment, car c'est de la

perception pure que nous traitons ici, et non de la perception compliquée de mémoire. Rejetez donc l'apport de la mémoire, envisagez la perception à l'état brut, vous êtes bien obligé de reconnaître qu'il n'y a jamais d'image sans objet. Mais dès que vous adjoignez aux processus intracérébraux l'objet extérieur qui en est cause, je vois très bien comment l'image de cet objet est donnée avec lui et en lui, je ne vois pas du tout comment elle naîtrait du mouvement cérébral.

Quand une lésion des nerfs ou des centres interrompt le trajet de l'ébranlement nerveux, la perception est diminuée d'autant. Faut-il s'en étonner ? Le rôle du système nerveux est d'utiliser cet ébranlement, de le convertir en démarches pratiques, réellement ou virtuellement accomplies. Si, pour une raison ou pour une autre, l'excitation ne passe plus, il serait étrange que la perception correspondante eût lieu encore, puisque cette perception mettrait alors notre corps en relation avec des points de l'espace qui ne l'inviteraient plus directement à faire un choix. Sectionnez le nerf optique d'un animal ; l'ébranlement parti du point lumineux ne se transmet plus au cerveau et de là aux nerfs moteurs ; le fil qui reliait l'objet extérieur aux mécanismes moteurs de l'animal en englobant le nerf optique est rompu : la perception visuelle est donc devenue impuissante, et dans cette impuissance consiste précisément l'inconscience. Que la matière puisse être perçue sans le concours d'un système nerveux, sans organes des sens, cela n'est pas théoriquement inconcevable ; mais c'est pratiquement impossible, parce qu'une perception de ce genre ne servirait à rien. Elle conviendrait à un fantôme, non à un être vivant, c'est-à-dire agissant. On se représente le corps vivant comme un empire dans un empire, le système nerveux comme un être à part, dont la fonction serait d'abord d'élaborer des perceptions, ensuite de créer des mouvements. La vérité est que mon système nerveux, interposé entre les objets qui ébranlent mon corps et ceux que je pourrais influencer, joue le rôle d'un simple conducteur, qui transmet, répartit ou inhibe du mouvement. Ce conducteur se compose d'une multitude énorme de fils tendus de la périphérie au centre et du centre à la périphérie. Autant il y a de fils allant de la périphérie vers le centre, autant il y a de points de l'espace capables de solliciter ma volonté et de poser, pour ainsi dire, une question élémentaire à mon activité motrice : chaque question posée est justement ce qu'on appelle une perception. Aussi la perception est-elle diminuée d'un de ses éléments chaque fois qu'un des fils dits sensitifs est coupé, parce qu'alors quelque partie de l'objet extérieur devient impuissante à solliciter l'activité, et aussi chaque fois qu'une habitude stable a été contractée, parce que cette fois la réplique

toute prête rend la question inutile. Ce qui disparaît dans un cas comme dans l'autre, c'est là réflexion apparente de l'ébranlement sur lui-même, le retour de la lumière à l'image d'où elle part, ou plutôt cette dissociation, ce *discernement* qui fait que la perception se dégage de l'image. On peut donc dire que le détail de la perception se moule exactement sur celui des nerfs dits sensitifs, mais que la perception, dans son ensemble, a sa véritable raison d'être dans la tendance du corps à se mouvoir.

Ce qui fait généralement illusion sur ce point, c'est l'apparente indifférence de nos mouvements à l'excitation qui les occasionne. Il semble que le mouvement de mon corps pour atteindre et modifier un objet reste le même, soit que j'aie été averti de son existence par l'ouïe, soit qu'il m'ait été révélé par la vue ou le toucher. Mon activité motrice devient alors une entité à part, une espèce de réservoir d'où le mouvement sort à volonté, toujours le même pour une même action, quel que soit le genre d'image qui l'a sollicité à se produire. Mais la vérité est que le caractère de mouvements extérieurement identiques est intérieurement modifié, selon qu'ils donnent la réplique à une impression visuelle, tactile ou auditive. J'aperçois une multitude d'objets dans l'espace ; chacun d'eux, en tant que forme visuelle, sollicite mon activité. Je perds brusquement la vue. Sans doute je dispose encore de la même quantité et de la même qualité de mouvements dans l'espace ; mais ces mouvements ne peuvent plus être coordonnés à des impressions visuelles ; ils devront désormais suivre des impressions tactiles, par exemple, et il se dessinera sans doute dans le cerveau un nouvel arrangement ; les expansions protoplasmiques des éléments nerveux moteurs, dans l'écorce, seront en rapport avec un nombre beaucoup moins grand, cette fois, de ces éléments nerveux qu'on appelle sensoriels. Mon activité est donc bien réellement diminuée, en ce sens que si je peux produire les mêmes mouvements, les objets m'en fournissent moins l'occasion. Et par suite, l'interruption brusque de la conduction optique a eu pour effet essentiel, profond, de supprimer toute une partie des sollicitations de mon activité : or cette sollicitation, comme nous l'avons vu, est la perception même. Nous touchons ici du doigt l'erreur de ceux qui font naître la perception de l'ébranlement sensoriel proprement dit, et non d'une espèce de question posée à notre activité motrice. Ils détachent cette activité motrice du processus perceptif, et comme elle paraît survivre à l'abolition de la perception, ils en concluent que la perception est localisée dans les éléments nerveux dits sensoriels. Mais la vérité est qu'elle n'est pas plus dans les centres sensoriels que dans les centres moteurs ; elle mesure la complexité de leurs rapports, et existe là où elle apparaît.

Les psychologues qui ont étudié l'enfance savent bien que notre représentation commence par être impersonnelle. C'est peu à peu, et à force d'inductions, qu'elle adopte notre corps pour centre et devient *notre* représentation. Le mécanisme de cette opération est d'ailleurs aisé à comprendre. A mesure que mon corps se déplace dans l'espace, toutes les autres images varient ; celle-ci, au contraire, demeure invariable. Je dois donc bien en faire un centre, auquel je rapporterai toutes les autres images. Ma croyance à un monde extérieur ne vient pas, ne peut pas venir, de ce que je projette hors de moi des sensations inextensives : comment ces sensations acquerraient-elles l'extension, et d'où pourrais-je tirer la notion de l'extériorité ? Mais si l'on accorde, comme l'expérience en fait foi, que l'ensemble des images est donné d'abord, je vois très bien comment mon corps finit par occuper dans cet ensemble une situation privilégiée. Et je comprends aussi comment naît alors la notion de l'intérieur et de l'extérieur, qui n'est au début que la distinction de mon corps et des autres corps. Partez en effet de mon corps, comme on le fait d'ordinaire ; vous ne me ferez jamais comprendre comment des impressions reçues à la surface de mon corps, et qui n'intéressent que ce corps, vont se constituer pour moi en objets indépendants et former un monde extérieur. Donnez-moi au contraire les images en général ; mon corps finira nécessairement par se dessiner au milieu d'elles comme une chose distincte, puisqu'elles changent sans cesse et qu'il demeure invariable. La distinction de l'intérieur et de l'extérieur se ramènera ainsi à celle de la partie et du tout. Il y a d'abord l'ensemble des images ; il y a, dans cet ensemble, des « centres d'action » contre lesquels les images intéressantes semblent se réfléchir ; c'est ainsi que les perceptions naissent et que les actions se préparent. *Mon corps* est ce qui se dessine au centre de ces perceptions ; *ma personne* est l'être auquel il faut rapporter ces actions. Les choses s'éclaircissent si l'on va ainsi de la périphérie de la représentation au centre, comme le fait l'enfant, comme nous y invitent l'expérience immédiate et le sens commun. Tout s'obscurcit au contraire, et les problèmes se multiplient, si l'on prétend aller, avec les théoriciens, du centre à la périphérie. D'où vient donc alors cette idée d'un monde extérieur construit artificiellement, pièce à pièce, avec des sensations inextensives dont on ne comprend ni comment elles arriveraient à former une surface étendue, ni comment elles se projetteraient ensuite en dehors de notre corps ? Pourquoi veut-on, contre toute apparence, que j'aille de mon moi conscient à mon corps, puis de mon corps aux autres corps, alors qu'en fait je me place d'emblée dans le monde matériel en général, pour limiter progressivement ce centre d'action qui s'appellera mon corps et le

distinguer ainsi de tous les autres ? Il y a, dans cette croyance au caractère d'abord inextensif de notre perception extérieure, tant d'illusions réunies, on trouverait, dans cette idée que nous projetons hors de nous des états purement internes, tant de malentendus, tant de réponses boiteuses à des questions mal posées, que nous ne saurions prétendre à faire la lumière tout d'un coup. Nous espérons qu'elle se fera peu à peu, à mesure que nous montrerons plus clairement, derrière ces illusions, la confusion métaphysique de l'étendue indivisée et de l'espace homogène, la confusion psychologique de la « perception pure » et de la mémoire. Mais elles se rattachent en outre à des faits réels, que nous pouvons dès maintenant signaler pour en rectifier l'interprétation.

Le premier de ces faits est que nos sens ont besoin d'éducation. Ni la vue ni le toucher n'arrivent tout de suite à localiser leurs impressions. Une série de rapprochements et d'inductions est nécessaire, par lesquels nous coordonnons peu à peu nos impressions les unes aux autres. De là on saute à l'idée de sensations inextensives par essence, et qui constitueraient l'étendue en se juxtaposant. Mais qui ne voit que, dans l'hypothèse même où nous nous sommes placés, nos sens auront également besoin d'éducation, non pas, sans doute, pour s'accorder avec les choses, mais pour se mettre d'accord entre eux ? Voici, au milieu de toutes les images, une certaine image que j'appelle mon corps et dont l'action virtuelle se traduit par une apparente réflexion, sur elles-mêmes, des images environnantes. Autant il y a pour mon corps de genres d'action possible, autant il y aura, pour les autres corps, de systèmes de réflexion différents, et chacun de ces systèmes correspondra à un de mes sens. Mon corps se conduit donc comme une image qui en réfléchirait d'autres en les analysant au point de vue des diverses actions à exercer sur elles. Et par suite, chacune des qualités perçues par mes différents sens dans le même objet symbolise une certaine direction de mon activité, un certain besoin. Maintenant, toutes ces perceptions d'un corps par mes divers sens vont-elles, en se réunissant, donner l'image complète de ce corps ? Non, sans doute, puisqu'elles ont été cueillies dans l'ensemble. Percevoir toutes les influences de tous les points de tous les corps serait descendre à l'état d'objet matériel. Percevoir consciemment signifie choisir, et la conscience consiste avant tout dans ce discernement pratique. Les perceptions diverses du même objet que donnent mes divers sens ne reconstitueront donc pas, en se réunissant, l'image complète de l'objet ; elles resteront séparées les unes des autres par des intervalles qui mesurent, en quelque sorte, autant de vides dans mes besoins : c'est pour combler ces intervalles qu'une éducation des sens est

nécessaire. Cette éducation a pour fin d'harmoniser mes sens entre eux, de rétablir entre leurs données une continuité qui a été rompue par la discontinuité même des besoins de mon corps, enfin de reconstruire approximativement le tout de l'objet matériel. Ainsi s'expliquera, dans notre hypothèse, la nécessité d'une éducation des sens. Comparons cette explication à la précédente. Dans la première, des sensations inextensives de la vue se composeront avec des sensations inextensives du toucher et des autres sens pour donner, par leur synthèse, l'idée d'un objet matériel. Mais d'abord on ne voit pas comment ces sensations acquerront de l'extension ni surtout comment, une fois l'extension acquise en droit, s'expliquera la préférence de telle d'entre elles, en fait, pour tel point de l'espace. Et ensuite on peut se demander par quel heureux accord, en vertu de quelle harmonie préétablie, ces sensations d'espèces différentes vont se coordonner ensemble pour former un objet stable, désormais solidifié, commun à mon expérience et à celle de tous les hommes, soumis, vis-à-vis des autres objets, à ces règles inflexibles qu'on appelle les lois de la nature. Dans la seconde, au contraire, les « données de nos différents sens » sont des qualités des choses, perçues d'abord en elles plutôt qu'en nous : est-il étonnant qu'elles se rejoignent, alors que l'abstraction seule les a séparées ? — Dans la première hypothèse, l'objet matériel n'est rien de tout ce que nous apercevons : on mettra d'un côté le principe conscient avec les qualités sensibles, de l'autre une matière dont on ne peut rien dire, et qu'on définit par des négations parce qu'on l'a dépouillée d'abord de tout ce qui la révèle. Dans la seconde, une connaissance de plus en plus approfondie de la matière est possible. Bien loin d'en retrancher quelque chose d'aperçu, nous devons au contraire rapprocher toutes les qualités sensibles, en retrouver la parenté, rétablir entre elles la continuité que nos besoins ont rompue. Notre perception de la matière n'est plus alors relative ni subjective, du moins en principe et abstraction faite, comme nous le verrons tout à l'heure, de l'affection et surtout de la mémoire ; elle est simplement scindée par la multiplicité de nos besoins. — Dans la première hypothèse, l'esprit est aussi inconnaissable que la matière, car on lui attribue l'indéfinissable capacité d'évoquer des sensations, on ne sait d'où, et de les projeter, on ne sait pourquoi, dans un espace où elles formeront des corps. Dans la seconde, le rôle de la conscience est nettement défini ; conscience signifie action possible ; et les formes acquises par l'esprit, celles qui nous en voilent l'essence, devront être écartées à la lumière de ce second principe. On entrevoit ainsi, dans notre hypothèse, la possibilité de distinguer plus clairement l'esprit de la matière, et d'opérer un rapprochement entre eux. Mais

laissons de côté ce premier point, et arrivons au second.

Le second fait allégué consisterait dans ce qu'on a appelé pendant longtemps « l'énergie spécifique des nerfs ». On sait que l'excitation du nerf optique par un choc extérieur ou par un courant électrique donnera une sensation visuelle, que ce même courant électrique, appliqué au nerf acoustique ou au glosso-pharyngien, fera percevoir une saveur ou entendre un son. De ces faits très particuliers on passe à ces deux lois très générales que des causes différentes, agissant sur le même nerf, excitent la même sensation, et que la même cause, agissant sur des nerfs différents, provoque des sensations différentes. Et de ces lois elles-mêmes on infère que nos sensations sont simplement des signaux, que le rôle de chaque sens est de traduire dans sa langue propre des mouvements homogènes et mécaniques s'accomplissant dans l'espace. D'où enfin, l'idée de scinder notre perception en deux parts distinctes, désormais incapables de se rejoindre : d'un côté les mouvements homogènes dans l'espace, de l'autre les sensations inextensives dans la conscience. Il ne nous appartient pas d'entrer dans l'examen des problèmes physiologiques que l'interprétation des deux lois soulève : de quelque manière que l'on comprenne ces lois, soit qu'on attribue l'énergie spécifique aux nerfs, soit qu'on la reporte dans les centres, on se heurte à d'insurmontables difficultés. Mais ce sont les lois elles-mêmes qui paraissent de plus en plus problématiques. Déjà Lotze en avait soupçonné la fausseté. Il attendait, pour y croire, « que des ondes sonores donnassent à l'œil la sensation de lumière, ou que des vibrations lumineuses fissent entendre un son à l'oreille[51] ». La vérité est que tous les faits allégués paraissent se ramener à un seul type : l'excitant unique capable de produire des sensations différentes, les excitants multiples capables d'engendrer une même sensation, sont ou le courant électrique ou une cause mécanique capable de déterminer dans l'organe une modification de l'équilibre électrique. Or, on peut se demander si l'excitation électrique ne comprendrait pas des *composantes* diverses, répondant objectivement à des sensations de différents genres, et si le rôle de chaque sens ne serait pas simplement d'extraire du tout la composante qui l'intéresse : ce seraient bien alors les mêmes excitations qui donneraient les mêmes sensations, et des excitations diverses qui provoqueraient des sensations différentes. Pour parler avec plus de précision, il est difficile d'admettre que l'électrisation de la langue, par exemple, n'occasionne pas des modifications chimiques ; or ce sont ces modifications que nous appelons, dans tous les cas, des saveurs. D'autre part, si le physicien a pu identifier la lumière avec une perturbation électro-magnétique, on peut dire inversement que ce

qu'il appelle ici une perturbation électromagnétique est de la lumière, de sorte que ce serait bien de la lumière que le nerf optique percevrait objectivement dans l'électrisation. Pour aucun sens la doctrine de l'énergie spécifique ne paraissait plus solidement établie que pour l'oreille : nulle part aussi l'existence réelle de la chose perçue n'est devenue plus probable. Nous n'insistons pas sur ces faits, parce qu'on en trouvera l'exposé et la discussion approfondie dans un ouvrage récent[52]. Bornons-nous à faire remarquer que les sensations dont on parle ici ne sont pas des images perçues par nous hors de notre corps, mais plutôt des affections localisées dans notre corps même. Or il résulte de la nature et de la destination de notre corps, comme nous allons voir, que chacun de ses éléments dits sensitifs a son action réelle propre, qui doit être de même genre que son action virtuelle, sur les objets extérieurs qu'il perçoit ordinairement, de sorte qu'on comprendrait ainsi pourquoi chacun des nerfs sensitifs paraît vibrer selon un mode déterminé de sensation. Mais, pour élucider ce point, il convient d'approfondir la nature de l'affection. Nous sommes conduits, par là même, au troisième et dernier argument que nous voulions examiner.

Ce troisième argument se tire de ce qu'on passe, par degrés insensibles, de l'état représentatif, qui occupe de l'espace à l'état affectif qui paraît inétendu. De là on conclut à l'inextension naturelle et nécessaire de toute sensation, l'étendue s'ajoutant à la sensation, et le processus de la perception consistant dans une extériorisation d'états internes. Le psychologue part en effet de son corps, et comme les impressions reçues à la périphérie de ce corps lui semblent suffire à la reconstitution de l'univers matériel tout entier, c'est à son corps qu'il réduit d'abord l'univers. Mais cette première position n'est pas tenable ; son corps n'a et ne peut avoir ni plus ni moins de réalité que tous les autres corps. Il faut donc aller plus loin, suivre jusqu'au bout l'application du principe, et après avoir rétréci l'univers à la surface du corps vivant, contracter ce corps lui-même en un centre qu'on finira par supposer inétendu. Alors, de ce centre on fera partir des sensations inextensives qui s'enfleront, pour ainsi dire, se grossiront en extension, et finiront par donner notre corps étendu d'abord, puis tous les autres objets matériels. Mais cette étrange supposition serait impossible, s'il n'y avait précisément entre les images et les idées, celles-ci inétendues et celles-là étendues, une série d'états intermédiaires, plus ou moins confusément localisés, qui sont les états affectifs. Notre entendement, cédant à son illusion habituelle, pose ce dilemme qu'une chose est étendue ou ne l'est pas ; et comme l'état affectif participe vaguement de l'étendue, est imparfaitement localisé, il en conclut que cet état est absolument inextensif. Mais alors les degrés

successifs de l'extension, et l'étendue elle-même, vont s'expliquer par je ne sais quelle propriété acquise des états inextensifs ; l'histoire de la perception va devenir celle d'états internes et inextensifs s'étendant et se projetant au dehors. Veut-on mettre cette argumentation sous une autre forme ? Il n'y a guère de perception qui ne puisse, par un accroissement de l'action de son objet sur notre corps, devenir affection et plus particulièrement douleur. Ainsi, on passe insensiblement du contact de l'épingle à la piquûre. Inversement, la douleur décroissante coïncide peu à peu avec la perception de sa cause et s'extériorise, pour ainsi dire, en représentation. Il semble donc bien qu'il y ait une différence de degré, et non pas de nature, entre l'affection et la perception. Or la première est intimement liée à mon existence personnelle : que serait, en effet, une douleur détachée du sujet qui la ressent ? Il faut donc bien, semble-t-il, qu'il en soit ainsi de la seconde, et que la perception extérieure se constitue par la projection, dans l'espace, de l'affection devenue inoffensive. Réalistes et idéalistes s'accordent à raisonner de cette manière. Ceux-ci ne voient rien autre chose, dans l'univers matériel, qu'une synthèse d'états subjectifs et inextensifs ; ceux-là ajoutent qu'il y a, derrière cette synthèse, une réalité indépendante qui y correspond ; mais les uns et les autres concluent, du passage graduel de l'affection à la représentation, que la représentation de l'univers matériel est relative, subjective, et, pour ainsi dire, qu'elle est sortie de nous, au lieu que nous nous soyons d'abord dégagés d'elle.

Avant de critiquer cette interprétation contestable d'un fait exact, montrons qu'elle n'aboutit à expliquer, qu'elle ne réussit même à éclaircir, ni la nature de la douleur ni celle de la perception. Que des états affectifs essentiellement liés à ma personne, et qui s'évanouiraient si je disparaissais, arrivent, par le seul effet d'une diminution d'intensité, à acquérir l'extension, à prendre une place déterminée dans l'espace, à constituer une expérience stable, toujours d'accord avec elle-même et avec l'expérience des autres hommes, c'est ce qu'on arrivera difficilement à nous faire comprendre. Quoi qu'on fasse, on sera amené à rendre aux sensations, sous une forme ou sous une autre, d'abord l'extension, puis l'indépendance dont on voulait se passer. Mais, d'autre part, l'affection ne sera guère plus claire, dans cette hypothèse, que la représentation. Car si l'on ne voit pas comment des affections, en diminuant d'intensité, deviennent des représentations, on ne comprend pas davantage comment le même phénomène, qui était donné d'abord comme perception, devient affection par un accroissement d'intensité. Il y a dans la douleur quelque chose de positif et d'actif, qu'on explique mal en disant, avec certains

philosophes, qu'elle consiste dans une représentation confuse. Mais là n'est pas encore la difficulté principale. Que l'augmentation graduelle de l'excitant finisse par transformer la perception en douleur, c'est incontestable ; il n'en est pas moins vrai que la transformation se dessine à partir d'un moment précis : pourquoi ce moment plutôt qu'un autre ? et quelle est la raison spéciale qui fait qu'un phénomène dont je n'étais d'abord que le spectateur indifférent acquiert tout à coup pour moi un intérêt vital ? Je ne saisis donc, dans cette hypothèse, ni pourquoi, à tel moment déterminé, une diminution d'intensité dans le phénomène lui confère un droit à l'extension et à une apparente indépendance, ni comment un accroissement d'intensité crée, à un moment plutôt qu'à un autre, cette propriété nouvelle, source d'action positive, qu'on nomme douleur.

Revenons maintenant à notre hypothèse, et montrons comment l'affection doit, à un moment déterminé, surgir de l'image. Nous comprendrons aussi comment on passe d'une perception, qui occupe de l'étendue, à une affection qu'on croit inextensive. Mais quelques remarques préliminaires sont indispensables sur la signification réelle de la douleur.

Quand un corps étranger touche un des prolongements de l'amibe, ce prolongement se rétracte ; chaque partie de la masse protoplasmique est donc également capable de recevoir l'excitation et de réagir contre elle ; perception et mouvement se confondent ici en une propriété unique qui est la contractilité. Mais à mesure que l'organisme se complique, le travail se divise, les fonctions se différencient, et les éléments anatomiques ainsi constitués aliènent leur indépendance. Dans un organisme tel que le nôtre, les fibres dites sensibles sont exclusivement chargées de transmettre des excitations à une région centrale d'où l'ébranlement se propagera à des éléments moteurs. Il semble donc qu'elles aient renoncé à l'action individuelle pour concourir, en qualité de sentinelles avancées, aux évolutions du corps tout entier. Mais elles n'en demeurent pas moins exposées, isolément, aux mêmes causes de destruction qui menacent l'organisme dans son ensemble : et tandis que cet organisme a la faculté de se mouvoir pour échapper au danger ou pour réparer ses pertes, l'élément sensitif conserve l'immobilité relative à laquelle la division du travail le condamne. Ainsi naît la douleur, laquelle n'est point autre chose, selon nous, qu'un effort de l'élément lésé pour remettre les choses en place, — une espèce de tendance motrice sur un nerf sensible. Toute douleur doit donc consister dans un effort, et dans un effort impuissant. Toute douleur est un effort *local*, et c'est cet isolement même de l'effort qui est cause de son impuissance, parce que l'organisme, en

raison de la solidarité de ses parties, n'est plus apte qu'aux effets d'ensemble. C'est aussi parce que l'effort est local que la douleur est absolument disproportionnée au danger couru par l'être vivant : le danger peut être mortel et la douleur légère ; la douleur peut être insupportable (comme celle d'un mal de dents) et le péril insignifiant. Il y a donc, il doit y avoir un moment précis où la douleur intervient : c'est lorsque la portion intéressée de l'organisme, au lieu d'accueillir l'excitation, la repousse. Et ce n'est pas seulement une différence de degré qui sépare la perception de l'affection, mais une différence de nature.

Ceci posé, nous avons considéré le corps vivant, comme une espèce de centre d'où se réfléchit, sur les objets environnants, l'action que ces objets exercent sur lui : en cette réflexion consiste la perception extérieure. Mais ce centre n'est pas un point mathématique : c'est un corps, exposé, comme tous les corps de la nature, à l'action des causes extérieures qui menacent de le désagréger. Nous venons de voir qu'il résiste à l'influence de ces causes. Il ne se borne pas à réfléchir l'action du dehors ; il lutte, et absorbe ainsi quelque chose de cette action. Là serait la source de l'affection. On pourrait donc dire, par métaphore, que si la perception mesure le pouvoir réflecteur du corps, l'affection en mesure le pouvoir absorbant.

Mais ce n'est là qu'une métaphore. Il faut voir de plus près les choses, et bien comprendre que la nécessité de l'affection découle de l'existence de la perception elle-même. La perception, entendue comme nous l'entendons, mesure notre action possible sur les choses et par là, inversement, l'action possible des choses sur nous. Plus grande est la puissance d'agir du corps (symbolisée par une complication supérieure du système nerveux), plus vaste est le champ que la perception embrasse. La distance qui sépare notre corps d'un objet perçu mesure donc véritablement la plus ou moins grande imminence d'un danger, la plus ou moins prochaine échéance d'une promesse. Et par suite, notre perception d'un objet distinct de notre corps, séparé de notre corps par un intervalle, n'exprime jamais qu'une action virtuelle. Mais plus la distance décroît entre cet objet et notre corps, plus, en d'autres termes, le danger devient urgent ou la promesse immédiate, plus l'action virtuelle tend à se transformer en action réelle. Passez maintenant à la limite, supposez que la distance devienne nulle, c'est-à-dire que l'objet à percevoir coïncide avec notre corps, c'est-à-dire enfin que notre propre corps soit l'objet à percevoir. Alors ce n'est plus une action virtuelle, mais une action réelle que cette perception toute spéciale exprimera : l'affection consiste en cela même. Nos sensations sont donc à nos perceptions ce que l'action réelle de

notre corps est à son action possible ou virtuelle. Son action virtuelle concerne les autres objets et se dessine dans ces objets ; son action réelle le concerne lui-même et se dessine par conséquent en lui. Tout se passera donc enfin comme si, par un véritable retour des actions réelles et virtuelles à leurs points d'application ou d'origine, les images extérieures étaient réfléchies par notre corps dans l'espace qui l'environne, et les actions réelles arrêtées par lui à l'intérieur de sa substance. Et c'est pourquoi sa surface, limite commune de l'extérieur et de l'intérieur, est la seule portion de l'étendue qui soit à la fois perçue et sentie.

Cela revient toujours à dire que ma perception est en dehors de mon corps, et mon affection au contraire dans mon corps. De même que les objets extérieurs sont perçus par moi où ils sont, en eux et non pas en moi, ainsi mes états affectifs sont éprouvés là où ils se produisent, c'est-à-dire en un point déterminé de mon corps. Considérez ce système d'images qui s'appelle le monde matériel. Mon corps est l'une d'elles. Autour de cette image se dispose la représentation, c'est-à-dire son influence éventuelle sur les autres. En elle se produit l'affection, c'est-à-dire son effort actuel sur elle-même. Telle est bien, au fond, la différence que chacun de nous établit naturellement, spontanément, entre une image et une sensation. Quand nous disons que l'image existe en dehors de nous, nous entendons par là qu'elle est extérieure à notre corps. Quand nous parlons de la sensation comme d'un état intérieur, nous voulons dire qu'elle surgit dans notre corps. Et c'est pourquoi nous affirmons que la totalité des images perçues subsiste, même si notre corps s'évanouit, tandis que nous ne pouvons supprimer notre corps sans faire évanouir nos sensations.

Par là nous entrevoyons la nécessité d'une première correction à notre théorie de la perception pure. Nous avons raisonné comme si notre perception était une partie des images détachée telle quelle de leur substance, comme si, exprimant l'action virtuelle de l'objet sur notre corps ou de notre corps sur l'objet, elle se bornait à isoler de l'objet total l'aspect qui nous en intéresse. Mais il faut tenir compte de ce que notre corps n'est pas un point mathématique dans l'espace, de ce que ses actions virtuelles se compliquent et s'imprègnent d'actions réelles, ou, en d'autres termes, de ce qu'il n'y a pas de perception sans affection. L'affection est donc ce que nous mêlons de l'intérieur de notre corps à l'image des corps extérieurs ; elle est ce qu'il faut extraire d'abord de la perception pour retrouver la pureté de l'image. Mais le psychologue qui ferme les yeux sur la différence de nature, sur la différence de fonction entre la perception et la sensation, — celle-ci enveloppant une action réelle et celle-là une action simplement possible, — ne peut plus trouver entre elles

qu'une différence de degré. Profitant de ce que la sensation (à cause de l'effort confus qu'elle enveloppe) n'est que vaguement localisée, il la déclare tout de suite inextensive, et il fait dès lors de la sensation en général l'élément simple avec lequel nous obtenons par voie de composition les images extérieures. La vérité est que l'affection n'est pas la matière première dont la perception est faite ; elle est bien plutôt l'impureté qui s'y mêle.

Nous saisissons ici, à son origine, l'erreur qui conduit le psychologue à considérer tour à tour la sensation comme inextensive et la perception comme un agrégat de sensations. Cette erreur se fortifie en route, comme nous verrons, des arguments qu'elle emprunte à une fausse conception du rôle de l'espace et de la nature de l'étendue. Mais elle a en outre pour elle des faits mal interprétés, qu'il convient dès maintenant d'examiner.

D'abord, il semble que la localisation d'une sensation affective en un endroit du corps exige une véritable éducation. Un certain temps s'écoule avant que l'enfant arrive à toucher du doigt le point précis de la peau où il a été piqué. Le fait est incontestable, mais tout ce qu'on en peut conclure, c'est qu'un tâtonnement est nécessaire pour coordonner les impressions douloureuses de la peau, qui a reçu la piqûre, à celles du sens musculaire, qui dirige les mouvements du bras et de la main. Nos affections internes, comme nos perceptions externes, se répartissent en genres différents. Ces genres, comme ceux de la perception, sont discontinus, séparés par des intervalles que comble l'éducation. Il ne suit nullement de là qu'il n'y ait pas, pour chaque genre d'affection, une localisation immédiate d'un certain genre, une couleur locale qui lui soit propre. Allons plus loin : si l'affection n'a pas cette couleur locale tout de suite, elle ne l'aura jamais. Car tout ce que l'éducation pourra faire sera d'associer à la sensation affective présente l'idée d'une certaine perception possible de la vue et du toucher, de sorte qu'une affection déterminée évoque l'image d'une perception visuelle ou tactile, déterminée également. Il faut donc bien qu'il y ait, dans cette affection même, quelque chose qui la distingue des autres affections du même genre et permette de la rattacher à telle donnée possible de la vue ou du toucher plutôt qu'à toute autre. Mais cela ne revient-il pas à dire que l'affection possède, dès le début, une certaine détermination extensive ?

On allègue encore les localisations erronées, l'illusion des amputés (qu'il y aurait lieu, d'ailleurs, de soumettre à un nouvel examen). Mais que conclure de là, sinon que l'éducation subsiste une fois reçue, et que les données de la mémoire, plus utiles dans la vie pratique, déplacent celles de la conscience immédiate ? Il nous est indispensable, en vue de l'action, de traduire notre

expérience affective en données possibles de la vue, du toucher et du sens musculaire. Une fois cette traduction établie, l'original pâlit, mais elle n'aurait jamais pu se faire si l'original n'avait été posé d'abord, et si la sensation affective n'avait pas été, dès le début, localisée par sa seule force et à sa manière.

Mais le psychologue a une très grande peine à accepter cette idée du sens commun. De même que la perception, à ce qu'il lui semble, ne pourrait être dans les choses perçues que si les choses percevaient, ainsi une sensation ne pourrait être dans le nerf que si le nerf sentait : or le nerf ne sent évidemment pas. On va donc prendre la sensation au point où le sens commun la localise, l'en extraire, la rapprocher du cerveau, dont elle paraît dépendre plus encore que du nerf ; et on aboutirait ainsi, logiquement, à la mettre dans le cerveau. Mais on s'aperçoit bien vite que si elle n'est pas au point où elle paraît se produire, elle ne pourra pas davantage être ailleurs ; que si elle n'est pas dans le nerf, elle ne sera pas non plus dans le cerveau ; car pour expliquer sa projection du centre à la périphérie, une certaine force est nécessaire, qu'on devra attribuer à une conscience plus ou moins active. Il faudra donc aller plus loin, et après avoir fait converger les sensations vers le centre cérébral, les pousser tout à la fois hors du cerveau et hors de l'espace. On se représentera alors des sensations absolument inextensives, et d'autre part un espace vide, indifférent aux sensations qui viendront s'y projeter ; puis on s'épuisera en efforts de tout genre pour nous faire comprendre comment les sensations inextensives acquièrent de l'étendue, et choisissent, pour s'y localiser, tels points de l'espace de préférence à tous les autres. Mais cette doctrine n'est pas seulement incapable de nous montrer clairement comment l'inétendu s'étend ; elle rend également inexplicables l'affection, l'extension et la représentation. Elle devra se donner les états affectifs comme autant d'absolus, dont on ne voit pas pourquoi ils apparaissent ou disparaissent à tels ou tels moments dans la conscience. Le passage de l'affection à la représentation restera enveloppé d'un mystère aussi impénétrable, parce que, nous le répétons, on ne trouvera jamais dans des états intérieurs, simples et inextensifs, une raison pour qu'ils adoptent de préférence tel ou tel ordre déterminé dans l'espace. Et enfin la représentation elle-même devra être posée comme un absolu : on ne voit ni son origine, ni sa destination.

Les choses s'éclaircissent, au contraire, si l'on part de la représentation même, c'est-à-dire de la totalité des images perçues. Ma perception, à l'état pur, et isolée de ma mémoire, ne va pas de mon corps aux autres corps : elle est dans l'ensemble des corps d'abord, puis peu à peu se limite, et adopte mon corps pour centre.

Et elle y est amenée justement par l'expérience de la double facilité que ce corps possède d'accomplir des actions et d'éprouver des affections, en un mot par l'expérience du pouvoir sensori-moteur d'une certaine image, privilégiée entre toutes les images. D'un côté, en effet, cette image occupe toujours le centre de la représentation, de manière que les autres images s'échelonnent autour d'elle dans l'ordre même où elles pourraient subir son action ; de l'autre, j'en perçois l'intérieur, le dedans, par des sensations que j'appelle affectives, au lieu d'en connaître seulement, comme des autres images, la pellicule superficielle. Il y a donc, dans l'ensemble des images, une image favorisée, perçue dans ses profondeurs et non plus simplement à sa surface, siège d'affection en même temps que source d'action : c'est cette image particulière que j'adopte pour centre de mon univers et pour base physique de ma personnalité.

Mais avant d'aller plus loin et d'établir une relation précise entre la personne et les images où elle s'installe, résumons brièvement, en l'opposant aux analyses de la psychologie usuelle, la théorie que nous venons d'esquisser de la « perception pure ».

Nous allons revenir, pour simplifier l'exposition, au sens de la vue que nous avons choisi comme exemple. On se donne d'ordinaire des sensations élémentaires, correspondant aux impressions reçues par les cônes et bâtonnets de la rétine. C'est avec ces sensations qu'on va reconstituer la perception visuelle. Mais d'abord il n'y a pas une rétine, il y en a deux. Il faudra donc expliquer comment deux sensations, supposées distinctes, se fondent en une perception unique, répondant à ce que nous appelons un point de l'espace.

Supposons cette question résolue. Les sensations dont on parle sont inextensives. Comment reçoivent-elles l'extension ? Qu'on voie dans l'étendue un cadre tout prêt à recevoir les sensations ou un effet de la seule simultanéité de sensations qui coexistent dans la conscience sans se fondre ensemble, dans un cas comme dans l'autre on introduira avec l'étendue quelque chose de nouveau, dont on ne rendra pas compte, et le processus par lequel la sensation rejoint l'étendue, le choix par chaque sensation élémentaire d'un point déterminé de l'espace, demeureront inexpliqués.

Passons sur cette difficulté. Voici l'étendue visuelle constituée. Comment rejoint-elle à son tour l'étendue tactile ? Tout ce que ma vue constate dans l'espace, mon toucher le vérifie. Dira-t-on que les objets se constituent précisément par la coopération de la vue et du toucher, et que l'accord des deux sens dans la perception s'explique par ce fait que l'objet perçu est leur œuvre commune ? Mais on ne saurait rien admettre ici de commun, au point de vue de la qualité,

entre une sensation visuelle élémentaire et une sensation tactile, puisqu'elles appartiendraient à deux genres entièrement différents. La correspondance entre l'étendue visuelle et l'étendue tactile ne peut donc s'expliquer que par le parallélisme de l'ordre des sensations visuelles à l'ordre des sensations tactiles. Nous voici donc obligés de supposer, en outre des sensations visuelles, en outre des sensations tactiles, un certain ordre qui leur est commun, et qui, par conséquent, doit être indépendant des unes et des autres. Allons plus loin : cet ordre est indépendant de notre perception individuelle, puisqu'il apparaît de même à tous les hommes, et constitue un monde matériel où des effets sont enchaînés à des causes, où les phénomènes obéissent à des lois. Nous nous trouvons donc enfin conduits à l'hypothèse d'un ordre objectif et indépendant de nous, c'est-à-dire d'un monde matériel distinct de la sensation.

Nous avons, à mesure que nous avançons, multiplié les données irréductibles et grossi l'hypothèse simple d'où nous étions partis. Mais y avons-nous gagné quelque chose ? Si la matière à laquelle nous aboutissons est indispensable pour nous faire comprendre le merveilleux accord des sensations entre elles, nous ne connaissons rien d'elle puisque nous devons lui dénier toutes les qualités aperçues, toutes les sensations dont elle a simplement à expliquer la correspondance. Elle n'est donc, elle ne peut être rien de ce que nous connaissons, rien de ce que nous imaginons. Elle demeure à l'état d'entité mystérieuse.

Mais notre propre nature, le rôle et la destination de notre personne, demeurent enveloppés d'un aussi grand mystère. Car d'où sortent, comment naissent, et à quoi doivent servir ces sensations élémentaires, inextensives, qui vont se développer dans l'espace ? Il faut les poser comme autant d'absolus, dont on ne voit ni l'origine ni la fin. Et à supposer qu'il faille distinguer, en chacun de nous, l'esprit et le corps, on ne peut rien connaître ni du corps, ni de l'esprit, ni du rapport qu'ils soutiennent entre eux.

Maintenant, en quoi consiste notre hypothèse et sur quel point précis se sépare-t-elle de l'autre ? Au lieu de partir de l'*affection*, dont on ne peut rien dire puisqu'il n'y a aucune raison pour qu'elle soit ce qu'elle est plutôt que tout autre chose, nous partons de l'*action*, c'est-à-dire de la faculté que nous avons d'opérer des changements dans les choses, faculté attestée par la conscience et vers laquelle paraissent converger toutes les puissances du corps organisé. Nous nous plaçons donc d'emblée dans l'ensemble des images étendues, et dans cet univers matériel nous apercevons précisément des centres d'indétermination, caractéristiques de la vie. Pout que des actions rayonnent de ces centres, il faut que les

mouvements ou influences des autres images soient d'une part recueillis, de l'autre utilisés. La matière vivante, sous sa forme la plus simple et à l'état homogène, accomplit déjà cette fonction, en même temps qu'elle se nourrit ou se répare. Le progrès de cette matière consiste à répartir ce double travail entre deux catégories d'organes, dont les premiers, appelés organes de nutrition, sont destinés à entretenir les seconds : ces derniers sont faits pour *agir* ; ils ont pour type simple une chaîne d'éléments nerveux, tendue entre deux extrémités dont l'une recueille des impressions extérieures et dont l'autre accomplit des mouvements. Ainsi, pour revenir à l'exemple de la perception visuelle, le rôle des cônes et des bâtonnets sera simplement de recevoir des ébranlements qui s'élaboreront ensuite en mouvements accomplis ou naissants. Aucune perception ne peut résulter de là, et nulle part, dans le système nerveux, il n'y a de centres conscients ; mais la perception naît de la même cause qui a suscité la chaîne d'éléments nerveux avec les organes qui la soutiennent et avec la vie en général : elle exprime et mesure la puissance d'agir de l'être vivant, l'indétermination du mouvement ou de l'action qui suivra l'ébranlement recueilli. Cette indétermination, comme nous l'avons montré, se traduira par une réflexion sur elles-mêmes, ou mieux par une division des images qui entourent notre corps ; et comme la chaîne d'éléments nerveux qui reçoit, arrête et transmet des mouvements est justement le siège et donne la mesure de cette indétermination, notre perception suivra tout le détail et paraîtra exprimer toutes les variations de ces éléments nerveux eux-mêmes. Notre perception, à l'état pur, ferait donc véritablement partie des choses. Et la sensation proprement dite, bien loin de jaillir spontanément des profondeurs de la conscience pour s'étendre, en s'affaiblissant, dans l'espace, coïncide avec les modifications nécessaires que subit, au milieu des images qui l'influencent, cette image particulière que chacun de nous appelle son corps.

Telle est la théorie simplifiée, schématique, que nous avons annoncée de la perception extérieure. Ce serait la théorie de la *perception pure*. Si on la tenait pour définitive, le rôle de notre conscience, dans la perception, se bornerait à relier par le fil continu de la mémoire une série ininterrompue de visions instantanées, qui feraient partie des choses plutôt que de nous. Que notre conscience ait surtout ce rôle dans la perception extérieure, c'est d'ailleurs ce qu'on peut déduire *a priori* de la définition même des corps vivants. Car si ces corps ont pour objet de recevoir des excitations pour les élaborer en réactions imprévues, encore le choix de la réaction ne doit-il pas s'opérer au hasard. Ce choix s'inspire, sans aucun doute, des expériences passées, et la réaction ne se fait pas sans un appel

au souvenir que des situations analogues ont pu laisser derrière elles. L'indétermination des actes à accomplir exige donc, pour ne pas se confondre avec le pur caprice, la conservation des images perçues. On pourrait dire que nous n'avons pas de prise sur l'avenir sans une perspective égale et correspondante sur le passé, que la poussée de notre activité en avant fait derrière elle un vide où les souvenirs se précipitent, et que la mémoire est ainsi la répercussion, dans la sphère de la connaissance, de l'indétermination de notre volonté. — Mais l'action de la mémoire s'étend beaucoup plus loin et plus profondément encore que ne le laisserait deviner cet examen superficiel. Le moment est venu de réintégrer la mémoire dans la perception, de corriger par là ce que nos conclusions peuvent avoir d'exagéré, et de déterminer ainsi avec plus de précision le point de contact entre la conscience et les choses, entre le corps et l'esprit.

Disons d'abord que si l'on pose la mémoire, c'est-à-dire une survivance des images passées, ces images se mêleront constamment à notre perception du présent et pourront même s'y substituer. Car elles ne se conservent que pour se rendre utiles : à tout instant elles complètent l'expérience présente en l'enrichissant de l'expérience acquise ; et comme celle-ci va sans cesse en grossissant, elle finira par recouvrir et par submerger l'autre. Il est incontestable que le fond d'intuition réelle, et pour ainsi dire instantanée, sur lequel s'épanouit notre perception du monde extérieur est peu de chose en comparaison de tout ce que notre mémoire y ajoute. Justement parce que le souvenir d'intuitions antérieures analogues est plus utile que l'intuition même, étant lié dans notre mémoire à toute la série des événements subséquents et pouvant par là mieux éclairer notre décision, il déplace l'intuition réelle, dont le rôle n'est plus alors — nous le prouverons plus loin — que d'appeler le souvenir, de lui donner un corps, de le rendre actif et par là actuel. Nous avons donc raison de dire que la coïncidence de la perception avec l'objet perçu existe en droit plutôt qu'en fait. Il faut tenir compte de ce que percevoir finit par n'être plus qu'une occasion de se souvenir, de ce que nous mesurons pratiquement le degré de réalité au degré d'utilité, de ce que nous avons tout intérêt enfin à ériger en simples signes du réel ces intuitions immédiates qui coïncident, au fond, avec la réalité même. Mais nous découvrons ici l'erreur de ceux qui voient dans la perception une projection extérieure de sensations inextensives, tirées de notre propre fond, puis développées dans l'espace. Ils n'ont pas de peine à montrer que notre perception complète est grosse d'images qui nous appartiennent personnellement, d'images extériorisées (c'est-à-dire, en somme, remémorées) ; ils oublient seulement qu'un fond impersonnel demeure, où la perception coïncide avec l'objet perçu,

et que ce fond est l'extériorité même.

L'erreur capitale, l'erreur qui, remontant de la psychologie à la métaphysique, finit par nous masquer la connaissance du corps aussi bien que celle de l'esprit, est celle qui consiste à ne voir qu'une différence d'intensité, au lieu d'une différence de nature, entre la perception pure et le souvenir. Nos perceptions sont sans doute imprégnées de souvenirs, et inversement un souvenir, comme nous le montrerons plus loin, ne redevient présent qu'en empruntant le corps de quelque perception où il s'insère. Ces deux actes, perception et souvenir, se pénètrent donc toujours, échangent toujours quelque chose de leurs substances par un phénomène d'endosmose. Le rôle du psychologue serait de les dissocier, de rendre à chacun d'eux sa pureté naturelle : ainsi s'éclairciraient bon nombre des difficultés que soulève la psychologie, et peut-être aussi la métaphysique. Mais point du tout. On veut que ces états mixtes, tous composés, à doses inégales, de perception pure et de souvenir pur, soient des états simples. Par là on se condamne à ignorer aussi bien le souvenir pur que la perception pure, à ne plus connaître qu'un seul genre de phénomène, qu'on appellera tantôt souvenir et tantôt perception selon que prédominera en lui l'un ou l'autre de ces deux aspects, et par conséquent à ne trouver entre la perception et le souvenir qu'une différence de degré, et non plus de nature. Cette erreur a pour premier effet, comme on le verra en détail, de vicier profondément la théorie de la mémoire ; car en faisant du souvenir une perception plus faible, on méconnaît la différence essentielle qui sépare le passé du présent, on renonce à comprendre les phénomènes de la reconnaissance et plus généralement le mécanisme de l'inconscient. Mais inversement, et parce qu'on a fait du souvenir une perception plus faible, on ne pourra plus voir dans la perception qu'un souvenir plus intense. On raisonnera comme si elle nous était donnée, à la manière d'un souvenir, comme un état intérieur, comme une simple modification de notre personne. On méconnaîtra l'acte originel et fondamental de la perception, cet acte, constitutif de la perception pure, par lequel nous nous plaçons d'emblée dans les choses. Et la même erreur, qui s'exprime en psychologie par une impuissance radicale à expliquer le mécanisme de la mémoire, imprégnera profondément, en métaphysique, les conceptions idéaliste et réaliste de la matière.

Pour le réalisme, en effet, l'ordre invariable des phénomènes de la nature réside dans une cause distincte de nos perceptions mêmes, soit que cette cause doive rester inconnaissable, soit que nous puissions l'atteindre par un effort (toujours plus ou moins arbitraire) de construction métaphysique. Pour l'idéaliste au contraire, ces perceptions sont le tout de la réalité, et l'ordre

invariable des phénomènes de lanature n'est que le symbole par lequel nous exprimons, à côté des perceptions réelles, les perceptions possibles. Mais pour le réalisme comme pour l'idéalisme les perceptions sont des « hallucinations vraies », des états du sujet projetés hors de lui ; et les deux doctrines diffèrent simplement en ce que dans l'une ces états constituent la réalité, tandis que dans l'autre ils vont la rejoindre.

Mais cette illusion en recouvre encore une autre, qui s'étend à la théorie de la connaissance en général. Ce qui constitue le monde matériel, avons-nous dit, ce sont des objets, ou, si l'on aime mieux, des images, dont toutes les parties agissent et réagissent par des mouvements les unes sur les autres. Et ce qui constitue notre perception pure, c'est, au sein même de ces images, notre action naissante qui se dessine. L'*actualité* de notre perception consiste donc dans son *activité*, dans les mouvements qui la prolongent, et non dans sa plus grande intensité : le passé n'est qu'idée, le présent est idéo-moteur. Mais c'est là ce qu'on s'obstine à ne pas voir, parce qu'on tient la perception pour une espèce de contemplation, parce qu'on lui attribue toujours une fin purement spéculative, parce qu'on veut qu'elle vise à je ne sais quelle connaissance désintéressée : comme si, en l'isolant de l'action, en coupant ainsi ses attaches avec le réel, on ne la rendait pas à la fois inexplicable et inutile ! Mais dès lors toute différence est abolie entre la perception et le souvenir, puisque le passé est par essence *ce qui n'agit plus*, et qu'en méconnaissant ce caractère du passé on devient incapable de le distinguer réellement du présent, c'est-à-dire de l'*agissant*. Il ne pourra donc subsister entre la perception et la mémoire qu'une simple différence de degré, et pas plus dans l'une que dans l'autre le sujet ne sortira de lui-même. Rétablissons au contraire le caractère véritable de la perception ; montrons, dans la perception pure, un système d'actions naissantes qui plonge dans le réel par ses racines profondes : cette perception se distinguera radicalement du souvenir ; la réalité des choses ne sera plus construite ou reconstruite, mais touchée, pénétrée, vécue ; et le problème pendant entre le réalisme et l'idéalisme, au lieu de se perpétuer dans des discussions métaphysiques, devra être tranché par l'intuition.

Mais par là aussi nous apercevrons clairement la position à prendre entre l'idéalisme et le réalisme, réduits l'un et l'autre à ne voir dans la matière qu'une construction ou une reconstruction exécutée par l'esprit. Suivant en effet jusqu'au bout le principe que nous avons posé, et d'après lequel la subjectivité de notre perception consisterait surtout dans l'apport de notre mémoire, nous dirons que les qualités sensibles de la matière elles-mêmes seraient

connues *en soi*, du dedans et non plus du dehors, si nous pouvions les dégager de ce rythme particulier de durée qui caractérise notre conscience. Notre perception pure, en effet, si rapide qu'on la suppose, occupe une certaine épaisseur de durée, de sorte que nos perceptions successives ne sont jamais des moments réels des choses, comme nous l'avons supposé jusqu'ici, mais des moments de notre conscience. Le rôle théorique de la conscience dans la perception extérieure, disions-nous, serait de relier entre elles, par le fil continu de la mémoire, des visions instantanées du réel. Mais, en fait, il n'y a jamais pour nous d'instantané. Dans ce que nous appelons de ce nom entre déjà un travail de notre mémoire, et par conséquent de notre conscience, qui prolonge les uns dans les autres, de manière à les saisir dans une intuition relativement simple, des moments aussi nombreux qu'on voudra d'un temps indéfiniment divisible. Or, où est au juste la différence entre la matière, telle que le réalisme le plus exigeant pourrait la concevoir, et la perception que nous en avons ? Notre perception nous livre de l'univers une série de tableaux pittoresques, mais discontinus : de notre perception actuelle nous ne saurions déduire les perceptions ultérieures, parce qu'il n'y a rien, dans un ensemble de qualités sensibles, qui laisse prévoir les qualités nouvelles en lesquelles elles se transformeront. Au contraire la matière, telle que le réalisme la pose d'ordinaire, évolue de façon qu'on puisse passer d'un moment au moment suivant par voie de déduction mathématique. Il est vrai qu'entre cette matière et cette perception le réalisme scientifique ne saurait trouver un point de contact, parce qu'il développe cette matière en changements homogènes dans l'espace, tandis qu'il resserre cette perception en sensations inextensives dans une conscience. Mais si notre hypothèse est fondée, on voit aisément comment perception et matière se distinguent et comment elles coïncident. L'hétérogénéité qualitative de nos perceptions successives de l'univers tient à ce que chacune de ces perceptions s'étend elle-même sur une certaine épaisseur de durée, à ce que la mémoire y condense une multiplicité énorme d'ébranlements qui nous apparaissent tous ensemble, quoique successifs. Il suffirait de diviser idéalement cette épaisseur indivisée de temps, d'y distinguer la multiplicité voulue de moments, d'éliminer toute mémoire, en un mot, pour passer de la perception à la matière, du sujet à l'objet. Alors la matière, devenue de plus en plus homogène à mesure que nos sensations extensives se répartiraient sur un plus grand nombre de moments, tendrait indéfiniment vers ce système d'ébranlements homogènes dont parle le réalisme sans pourtant, il est vrai, coïncider jamais entièrement avec eux. Point ne serait besoin de poser d'un côté l'espace avec

des mouvements inaperçus, de l'autre la conscience avec des sensations inextensives. C'est au contraire dans une perception extensive que sujet et objet s'uniraient d'abord, l'aspect subjectif de la perception consistant dans la contraction que la mémoire opère, la réalité objective de la matière se confondant avec les ébranlements multiples et successifs en lesquels cette perception se décompose intérieurement. Telle est du moins la conclusion qui se dégagera, nous l'espérons, de la dernière partie de ce travail : *les questions relatives au sujet et à l'objet, à leur distinction et à leur union, doivent se poser en fonction du temps plutôt que de l'espace.*

Mais notre distinction de la « perception pure » et de la « mémoire pure » vise un autre objet encore. Si la perception pure, en nous fournissant des indications sur la nature de la matière, doit nous permettre de prendre position entre le réalisme et l'idéalisme, la mémoire pure, en nous ouvrant une perspective sur ce qu'on appelle l'esprit, devra de son côté départager ces deux autres doctrines, matérialisme et spiritualisme. Même, c'est cet aspect de la question qui nous préoccupera d'abord dans les deux chapitres qui vont suivre, parce que c'est par ce côté que notre hypothèse comporte, en quelque sorte, une vérification expérimentale.

On pourrait résumer, en effet, nos conclusions sur la perception pure en disant qu'il y a *dans la matière quelque chose en plus, mais non pas quelque chose de différent, de ce qui est actuellement donné*. Sans doute la perception consciente n'atteint pas le tout de la matière, puisqu'elle consiste, en tant que consciente, dans la séparation ou le « discernement » de ce qui, dans cette matière, intéresse nos divers besoins. Mais entre cette perception de la matière et la matière même il n'y a qu'une différence de degré, et non de nature, la perception pure étant à la matière dans le rapport de la partie au tout. C'est dire que la matière ne saurait exercer des pouvoirs d'un autre genre que ceux que nous y apercevons. Elle n'a pas, elle ne peut recéler de vertu mystérieuse. Pour prendre un exemple bien défini, celui d'ailleurs qui nous intéresse le plus, nous dirons que le système nerveux, masse matérielle présentant certaines qualités de couleur, de résistance, de cohésion, etc., possède peut-être des propriétés physiques inaperçues, mais des propriétés physiques seulement. Et dès lors il ne peut avoir pour rôle que de recevoir, d'inhiber ou de transmettre du mouvement.

Or, l'essence de tout matérialisme est de soutenir le contraire, puisqu'il prétend faire naître la conscience avec toutes ses fonctions du seul jeu des éléments matériels. Par là il est conduit à considérer déjà les qualités perçues de la matière elles-mêmes, les qualités sensibles et par conséquent senties, comme autant de

phosphorescences qui suivraient la trace des phénomènes cérébraux dans l'acte de perception. La matière, capable de créer ces faits de conscience élémentaires, engendrerait aussi bien les faits intellectuels les plus élevés. Il est donc de l'essence du matérialisme d'affirmer la parfaite relativité des qualités sensibles, et ce n'est pas sans raison que cette thèse, à laquelle Démocrite a donné sa formule précise, se trouve être aussi ancienne que le matérialisme.

Mais, par un étrange aveuglement, le spiritualisme a toujours suivi le matérialisme dans cette voie. Croyant enrichir l'esprit de tout ce qu'il ôtait à la matière, il n'a jamais hésité à dépouiller cette matière des qualités qu'elle revêt dans notre perception, et qui seraient autant d'apparences subjectives. Il a trop souvent fait ainsi de la matière une entité mystérieuse, qui, justement parce que nous n'en connaissons plus que la vaine apparence, pourrait aussi bien engendrer les phénomènes de la pensée que les autres.

La vérité est qu'il y aurait un moyen, et un seul, de réfuter le matérialisme : ce serait d'établir que la matière est absolument comme elle paraît être. Par là on éliminerait de la matière toute virtualité, toute puissance cachée, et les phénomènes de l'esprit auraient une réalité indépendante. Mais pour cela il faudrait laisser à la matière ces qualités que matérialistes et spiritualistes s'accordent à en détacher, ceux-ci pour en faire des représentations de l'esprit, ceux-là pour n'y voir que le revêtement accidentel de l'étendue.

Telle est précisément l'attitude du sens commun vis-à-vis de la matière, et c'est pourquoi le sens commun croit à l'esprit. Il nous a paru que la philosophie devait adopter ici l'attitude du sens commun, en la corrigeant toutefois sur un point. La mémoire, pratiquement inséparable de la perception, intercale le passé dans le présent, contracte aussi dans une intuition unique des moments multiples de la durée, et ainsi, par sa double opération, est cause qu'en fait nous percevons la matière en nous, alors qu'en droit nous la percevons en elle.

De là l'importance capitale du problème de la mémoire. Si la mémoire est ce qui communique surtout à la perception son caractère subjectif, c'est, disions-nous, à en éliminer l'apport que devra viser d'abord la philosophie de la matière. Nous ajouterons maintenant : puisque la perception pure nous donne le tout ou au moins l'essentiel de la matière, puisque le reste vient de la mémoire et se surajoute à la matière, il faut que la mémoire soit, en principe, une puissance absolument indépendante de la matière. Si donc l'esprit est une réalité, c'est ici, dans le phénomène de la mémoire, que nous devons le toucher expérimentalement. Et dès lors toute

tentative pour dériver le souvenir pur d'une opération du cerveau devra révéler à l'analyse une illusion fondamentale.

Disons la même chose sous une forme plus claire. Nous soutenons que la matière n'a aucun pouvoir occulte ou inconnaissable, qu'elle coïncide, dans ce qu'elle a d'essentiel, avec la perception pure. De là nous concluons que le corps vivant en général, le système nerveux en particulier, ne sont que des lieux de passage pour les mouvements, qui, reçus sous forme d'excitation, sont transmis sous forme d'action réflexe ou volontaire. C'est dire qu'on attribuerait vainement à la substance cérébrale la propriété d'engendrer des représentations. Or, les phénomènes de la mémoire, où nous prétendons saisir l'esprit sous sa forme la plus palpable, sont précisément ceux qu'une psychologie superficielle ferait le plus volontiers sortir de l'activité cérébrale toute seule, justement parce qu'ils sont au point de contact entre la conscience et la matière, et que les adversaires mêmes du matérialisme ne voient aucun inconvénient à traiter le cerveau comme un récipient de souvenirs. Mais si l'on pouvait établir positivement que le processus cérébral ne répond qu'à une très faible partie de la mémoire, qu'il en est l'effet plus encore que la cause, que la matière est ici, comme ailleurs, le véhicule d'une *action* et non le substrat d'une *connaissance*, alors la thèse que nous soutenons se trouverait démontrée sur l'exemple qu'on y juge le plus défavorable, et la nécessité d'ériger l'esprit en réalité indépendante s'imposerait. Mais par là même s'éclaircirait peut-être en partie la nature de ce qu'on appelle l'esprit, et la possibilité pour l'esprit et la matière d'agir l'un sur l'autre. Car une démonstration de ce genre ne peut pas être purement négative. Ayant fait voir ce que la mémoire n'est pas, nous serons tenus de chercher ce qu'elle est. Ayant attribué au corps l'unique fonction de préparer des actions, force nous sera bien de rechercher pourquoi la mémoire paraît solidaire de ce corps, comment des lésions corporelles l'influencent, et dans quel sens elle se modèle sur l'état de la substance cérébrale. Il est d'ailleurs impossible que cette recherche n'aboutisse pas à nous renseigner sur le mécanisme psychologique de la mémoire, comme aussi des diverses opérations de l'esprit qui s'y rattachent. Et inversement, si les problèmes de psychologie pure semblent recevoir de notre hypothèse quelque lumière, l'hypothèse y gagnera elle-même en certitude et en solidité.

Mais nous devons présenter cette même idée sous une troisième forme encore, pour bien établir comment le problème de la mémoire est à nos yeux un problème privilégié. Ce qui ressort de notre analyse de la perception pure, ce sont deux conclusions en quelque sorte divergentes, dont l'une dépasse la psychologie dans

la direction de la psycho-physiologie, l'autre dans celle de la métaphysique, et dont ni l'une ni l'autre ne comportait par conséquent une vérification immédiate. La première concernait le rôle du cerveau dans la perception : le cerveau serait un instrument d'action, et non de représentation. Nous ne pouvions demander la confirmation directe de cette thèse aux faits, puisque la perception pure porte par définition sur des objets présents, actionnant nos organes et nos centres nerveux, et que tout se passera toujours par conséquent comme *si* nos perceptions émanaient de notre état cérébral et se projetaient ensuite sur un objet qui diffère absolument d'elles. En d'autres termes, dans le cas de la perception extérieure, la thèse que nous avons combattue et celle que nous y substituons conduisent exactement aux mêmes conséquences, de sorte qu'on peut invoquer en faveur de l'une ou de l'autre d'entre elles son intelligibilité plus haute, mais non pas l'autorité de l'expérience. Au contraire, une étude empirique de la mémoire peut et doit les départager. Le souvenir pur est en effet, par hypothèse, la représentation d'un objet absent. Si c'est dans une certaine activité cérébrale que la perception avait sa cause nécessaire et suffisante, cette même activité cérébrale, se répétant plus ou moins complètement en l'absence de l'objet, suffira à reproduire la perception : la mémoire pourra donc s'expliquer intégralement par le cerveau. Que si, au contraire, nous trouvons que le mécanisme cérébral conditionne le souvenir d'une certaine manière, mais ne suffit pas du tout à en assurer la survivance, qu'il concerne, dans la perception remémorée, notre action plutôt que notre représentation, on pourra inférer de là qu'il jouait un rôle analogue dans la perception elle-même, et que sa fonction était simplement d'assurer notre action efficace sur l'objet présent. Notre première conclusion se trouverait ainsi vérifiée. — Resterait alors cette seconde conclusion, d'ordre plutôt métaphysique, que nous sommes véritablement placés hors de nous dans la perception pure, que nous touchons alors la réalité de l'objet dans une intuition immédiate. Ici encore une vérification expérimentale était impossible, puisque les résultats pratiques seront absolument les mêmes, soit que la réalité de l'objet ait été intuitivement perçue, soit qu'elle ait été rationnellement construite. Mais ici encore une étude du souvenir pourra départager les deux hypothèses. Dans la seconde, en effet, il ne devra y avoir qu'une différence d'intensité, ou plus généralement de degré, entre la perception et le souvenir, puisqu'ils seront l'un et l'autre des phénomènes de représentation qui se suffisent à eux-mêmes. Que si, au contraire, nous trouvons qu'il n'y a pas entre le souvenir et la perception une simple différence de degré, mais une différence radicale de nature, les

présomptions seront en faveur de l'hypothèse qui fait intervenir dans la perception quelque chose qui n'existe à aucun degré dans le souvenir, une réalité intuitivement saisie. Ainsi le problème de la mémoire est bien véritablement un problème privilégié, en ce qu'il doit conduire à la vérification psychologique de deux thèses qui paraissent invérifiables, et dont la seconde, d'ordre plutôt métaphysique, semblerait dépasser infiniment la psychologie.

La marche que nous avons à suivre est donc toute tracée. Nous allons commencer par passer en revue les documents de divers genres, empruntés à la psychologie normale ou pathologique, d'où l'on pourrait se croire autorisé à tirer une explication physique de la mémoire. Cet examen sera nécessairement minutieux, sous peine d'être inutile. Nous devons, en serrant d'aussi près que possible le contour des faits, chercher où commence et où finit, dans l'opération de la mémoire, le rôle du corps. Et c'est au cas où nous trouverions dans cette étude la confirmation de notre hypothèse que nous n'hésiterions pas à aller plus loin, à envisager en lui-même le travail élémentaire de l'esprit, et à compléter ainsi la théorie que nous aurons esquissée des rapports de l'esprit avec la matière.

Chapitre II

De la reconnaissance des images

La mémoire et le cerveau

Énonçons tout de suite les conséquences qui découleraient de nos principes pour la théorie de la mémoire. Nous disions que le corps, interposé entre les objets qui agissent sur lui et ceux qu'il influence, n'est qu'un conducteur, chargé de recueillir les mouvements, et de les transmettre, quand il ne les arrête pas, à certains mécanismes moteurs, déterminés si l'action est réflexe, choisis si l'action est volontaire. Tout doit donc se passer comme si une mémoire indépendante ramassait des images le long du temps au fur et à mesure qu'elles se produisent, et comme si notre corps, avec ce qui l'environne, n'était jamais qu'une certaine d'entre ces images, la dernière, celle que nous obtenons à tout moment en pratiquant une coupe instantanée dans le devenir en général. Dans cette coupe, notre corps occupe le centre. Les choses qui l'environnent agissent sur lui et il réagit sur elles. Ses réactions sont plus ou moins complexes, plus ou moins variées, selon le nombre et la nature des appareils que l'expérience a montés à l'intérieur de sa substance. C'est donc sous forme de dispositifs moteurs, et de dispositifs moteurs seulement, qu'il peut emmagasiner l'action du passé. D'où résulterait que les images passées proprement dites se conservent autrement, et que nous devons, par conséquent, formuler cette première hypothèse :

1. Le passé se survit sous deux formes distinctes : 1° dans des mécanismes moteurs ; 2° dans des souvenirs indépendants.

Mais alors, l'opération pratique et par conséquent ordinaire de la mémoire, l'utilisation de l'expérience passée pour l'action présente, la reconnaissance enfin, doit s'accomplir de deux manières. Tantôt elle se fera dans l'action même, et par la mise en jeu tout automatique du mécanisme approprié aux circonstances ; tantôt elle impliquera un travail de l'esprit, qui ira chercher dans le passé, pour les diriger sur le présent, les représentations les plus capables de s'insérer dans la situation actuelle. D'où notre seconde proposition :

II. *La reconnaissance d'un objet présent se fait par des mouvements quand elle procède de l'objet, par des représentations quand elle émane du sujet.*

Il est vrai qu'une dernière question se pose, celle de savoir comment se conservent ces représentations et quels rapports elles entretiennent avec les mécanismes moteurs. Cette question ne sera approfondie que dans notre prochain chapitre, quand nous aurons traité de l'inconscient et montré en quoi consiste, au fond, la distinction du passé et du présent. Mais, dès maintenant nous pouvons parler du corps comme d'une limite mouvante entre l'avenir et le passé, comme d'une pointe mobile que notre passé pousserait incessamment dans notre avenir. Tandis que mon corps, envisagé dans un instant unique, n'est qu'un conducteur interposé entre les objets qui l'influencent et les objets sur lesquels il agit, en revanche, replacé dans le temps qui s'écoule, il est toujours situé au point précis où mon passé vient expirer dans une *action*. Et, par conséquent, ces images particulières que j'appelle des mécanismes cérébraux *terminent* à tout moment la série de mes représentations passées, étant le dernier prolongement que ces représentations envoient dans le présent, leur point d'attache avec le réel, c'est-à-dire avec l'action. Coupez cette attache, l'image passée n'est peut-être pas détruite, mais vous lui enlevez tout moyen d'agir sur le réel, et par conséquent, comme nous le montrerons, de se réaliser. C'est en ce sens, et en ce sens seulement, qu'une lésion du cerveau pourra abolir quelque chose de la mémoire. De là notre troisième et dernière proposition :

III. *On passe, par degrés insensibles, des souvenirs disposés le long du temps aux mouvements qui en dessinent Faction naissante ou possible dans l'espace. Les lésions du cerveau peuvent atteindre ces mouvements, mais non pas ces souvenirs.*

Reste à savoir si l'expérience vérifie ces trois propositions.

I. *Les deux formes de la mémoire.* — J'étudie une leçon, et pour l'apprendre par cœur je la lis d'abord en scandant chaque vers ; je la répète ensuite un certain nombre de fois. A chaque lecture nouvelle un progrès s'accomplit ; les mots se lient de mieux en mieux ; ils finissent par s'organiser ensemble. À ce moment précis je sais ma leçon par cœur ; on dit qu'elle est devenue souvenir, qu'elle s'est imprimée dans ma mémoire.

Je cherche maintenant comment la leçon a été apprise, et je me représente les phases par lesquelles j'ai passé tour à tour. Chacune des lectures successives me revient alors à l'esprit avec son individualité propre ; je la revois avec les circonstances qui l'accompagnaient et qui l'encadrent encore ; elle se distingue de

celles qui précèdent et de celles qui suivent par la place même qu'elle a occupée dans le temps ; bref, chacune de ces lectures repasse devant moi comme un événement déterminé de mon histoire. On dira encore que ces images sont des souvenirs, qu'elles se sont imprimées dans ma mémoire. On emploie les mêmes mots dans les deux cas. S'agit-il bien de la même chose ?

Le souvenir de la leçon, en tant qu'apprise par cœur, a *tous* les caractères d'une habitude. Comme l'habitude, il s'acquiert par la répétition d'un même effort. Comme l'habitude, il a exigé la décomposition d'abord, puis la reconstitution de l'action totale. Comme tout exercice habituel du corps, enfin, il s'est emmagasiné dans un mécanisme qu'ébranle tout entier une impulsion initiale, dans un système clos de mouvements automatiques, qui se succèdent dans le même ordre et occupent le même temps.

Au contraire, le souvenir de telle lecture particulière, la seconde ou la troisième par exemple, n'a *aucun* des caractères de l'habitude. L'image s'en est nécessairement imprimée du premier coup dans la mémoire, puisque les autres lectures constituent, par définition même, des souvenirs différents. C'est comme un événement de ma vie ; il a pour essence de porter une date, et de ne pouvoir par conséquent se répéter. Tout ce que les lectures ultérieures y ajouteraient ne ferait qu'en altérer la nature originelle ; et si mon effort pour évoquer cette image devient de plus en plus facile à mesure que je le répète plus souvent, l'image même, envisagée en soi, était nécessairement d'abord ce qu'elle sera toujours.

Dira-t-on que ces deux souvenirs, celui de la lecture et celui de la leçon, diffèrent seulement du plus au moins, que les images successivement développées par chaque lecture se recouvrent entre elles, et que la leçon une fois apprise n'est que l'image composite résultant de la superposition de toutes les autres ? Il est incontestable que chacune des lectures successives diffère surtout de la précédente en ce que la leçon y est mieux sue. Mais il est certain aussi que chacune d'elles, envisagée comme une lecture toujours renouvelée et non comme une leçon de mieux en mieux apprise, se suffit absolument à elle-même, subsiste telle qu'elle s'est produite, et constitue avec toutes les perceptions concomitantes un moment irréductible de mon histoire. On peut même aller plus loin, et dire que la conscience nous révèle entre ces deux genres de souvenir une différence profonde, une différence de nature. Le souvenir de telle lecture déterminée est une représentation, et une représentation seulement ; il tient dans une intuition de l'esprit que je puis, à mon gré, allonger ou raccourcir ; je lui assigne une durée arbitraire : rien ne m'empêche de l'embrasser tout d'un coup, comme dans un tableau. Au contraire, le souvenir de la leçon

apprise, même quand je me borne à répéter cette leçon intérieurement, exige un temps bien déterminé, le même qu'il faut pour développer un à un, ne fût-ce qu'en imagination, tous les mouvements d'articulation nécessaires : ce n'est donc plus une représentation, c'est une action. Et, de fait, la leçon une fois apprise ne porte aucune marque sur elle qui trahisse ses origines et la classe dans le passé ; elle fait partie de mon présent au même titre que mon habitude de marcher ou d'écrire ; elle est vécue, elle est « agie », plutôt qu'elle n'est représentée ; — je pourrais la croire innée, s'il ne me plaisait d'évoquer en même temps, comme autant de représentations, les lectures successives qui m'ont servi à l'apprendre. Ces représentations en sont donc indépendantes, et comme elles ont précédé la leçon sue et récitée, la leçon une fois sue peut aussi se passer d'elles.

En poussant jusqu'au bout cette distinction fondamentale, on pourrait se représenter deux mémoires théoriquement indépendantes. La première enregistrerait, sous forme d'images-souvenirs, tous les événements de notre vie quotidienne à mesure qu'ils se déroulent ; elle ne négligerait aucun détail ; elle laisserait à chaque fait, à chaque geste, sa place et sa date. Sans arrière-pensée d'utilité ou d'application pratique, elle emmagasinerait le passé par le seul effet d'une nécessité naturelle. Par elle deviendrait possible la reconnaissance intelligente, ou plutôt intellectuelle, d'une perception déjà éprouvée ; en elle nous nous réfugierions toutes les fois que nous remontons, pour y chercher une certaine image, la pente de notre vie passée. Mais toute perception se prolonge en action naissante ; et à mesure que les images, une fois perçues, se fixent et s'alignent dans cette mémoire, les mouvements qui les continuaient modifient l'organisme, créent dans le corps des dispositions nouvelles à agir. Ainsi se forme une expérience d'un tout autre ordre et qui se dépose dans le corps, une série de mécanismes tout montés, avec des réactions de plus en plus nombreuses et variées aux excitations extérieures, avec des répliques toutes prêtes à un nombre sans cesse croissant d'interpellations possibles. Nous prenons conscience de ces mécanismes au moment où ils entrent en jeu, et cette conscience de tout un passé d'efforts emmagasiné dans le présent est bien encore une mémoire, mais une mémoire profondément différente de la première, toujours tendue vers l'action, assise dans le présent et ne regardant que l'avenir. Elle n'a retenu du passé que les mouvements intelligemment coordonnés qui en représentent l'effort accumulé ; elle retrouve ces efforts passés, non pas dans des images-souvenirs qui les rappellent, mais dans l'ordre rigoureux et le caractère systématique avec lesquels les mouvements actuels

s'accomplissent. A vrai dire, elle ne nous représente plus notre passé, elle le joue ; et si elle mérite encore le nom de mémoire, ce n'est plus parce qu'elle conserve des images anciennes, mais parce qu'elle en prolonge l'effet utile jusqu'au moment présent.

De ces deux mémoires, dont l'une *imagine* et dont l'autre *répète*, la seconde peut suppléer la première et souvent même en donner l'illusion. Quand le chien accueille son maître par des aboiements joyeux et des caresses, il le reconnaît, sans aucun doute ; mais cette reconnaissance implique-t-elle l'évocation d'une image passée et le rapprochement de cette image avec la perception présente ? Ne consiste-t-elle pas plutôt dans la conscience que prend l'animal d'une certaine attitude spéciale adoptée par son corps, attitude que ses rapports familiers avec son maître lui ont composée peu à peu, et que la seule perception du maître provoque maintenant chez lui mécaniquement ? N'allons pas trop loin ! chez l'animal lui-même, de vagues images du passé débordent peut-être la perception présente ; on concevrait même que son passé tout entier fût virtuellement dessiné dans sa conscience ; mais ce passé ne l'intéresse pas assez pour le détacher du présent qui le fascine et sa reconnaissance doit être plutôt vécue que pensée. Pour évoquer le passé sous forme d'image, il faut pouvoir s'abstraire de l'action présente, il faut savoir attacher du prix à l'inutile, il faut vouloir rêver. L'homme seul est peut-être capable d'un effort de ce genre. Encore le passé où nous remontons ainsi est-il glissant, toujours sur le point de nous échapper, comme si cette mémoire régressive était contrariée par l'autre mémoire, plus naturelle, dont le mouvement en avant nous porte à agir et à vivre.

Quand les psychologues parlent du souvenir comme d'un pli contracté, comme d'une impression qui se grave de plus en plus profondément en se répétant, ils oublient que l'immense majorité de nos souvenirs portent sur les événements et détails de notre vie, dont l'essence est d'avoir une date et par conséquent de ne se reproduire jamais. Les souvenirs qu'on acquiert volontairement par répétition sont rares, exceptionnels. Au contraire, l'enregistrement, par la mémoire, de faits et d'images uniques en leur genre se poursuit à tous les moments de la durée. Mais comme les souvenirs *appris* sont les plus utiles, on les remarque davantage. Et comme l'acquisition de ces souvenirs par la répétition du même effort ressemble au processus déjà connu de l'habitude, on aime mieux pousser ce genre de souvenir au premier plan, l'ériger en souvenir modèle, et ne plus voir dans le souvenir spontané que ce même phénomène à l'état naissant, le commencement d'une leçon apprise par cœur. Mais comment ne pas reconnaître que la différence est

radicale entre ce qui doit se constituer par la répétition et ce qui, par essence, ne peut se répéter ? Le souvenir spontané est tout de suite parfait ; le temps ne pourra rien ajouter à son image sans la dénaturer ; il conservera pour la mémoire sa place et sa date. Au contraire, le souvenir appris sortira du temps à mesure que la leçon sera mieux sue ; il deviendra de plus en plus impersonnel, de plus en plus étranger à notre vie passée. La répétition n'a donc nullement pour effet de convertir le premier dans le second ; son rôle est simplement d'utiliser de plus en plus les mouvements par lesquels le premier se continue, pour les organiser entre eux, et, en montant un mécanisme, créer une habitude du corps. Cette habitude n'est d'ailleurs souvenir que parce que je me souviens de l'avoir acquise ; et je ne me souviens de l'avoir acquise que parce que je fais appel à la mémoire spontanée, celle qui date les événements et ne les enregistre qu'une fois. Des deux mémoires que nous venons de distinguer, la première paraît donc bien être la mémoire par excellence. La seconde, celle que les psychologues étudient d'ordinaire, est l'*habitude éclairée par la mémoire* plutôt que la mémoire même.

Il est vrai que l'exemple d'une leçon apprise par cœur est assez artificiel. Toutefois notre existence s'écoule au milieu d'objets en nombre restreint, qui repassent plus ou moins souvent devant nous : chacun d'eux, en même temps qu'il est perçu, provoque de notre part des mouvements au moins naissants par lesquels nous nous y adaptons. Ces mouvements, en se répétant, se créent un mécanisme, passent à l'état d'habitude, et déterminent chez nous des attitudes qui suivent automatiquement notre perception des choses. Notre système nerveux ne serait guère destiné, disions-nous, à un autre usage. Les nerfs afférents apportent au cerveau une excitation qui, après avoir choisi intelligemment sa voie, se transmet à des mécanismes moteurs créés par la répétition. Ainsi se produit la réaction appropriée, l'équilibre avec le milieu, l'adaptation, en un mot, qui est la fin générale de la vie. Et un être vivant qui se contenterait de vivre n'aurait pas besoin d'autre chose. Mais en même temps que se poursuit ce processus de perception et d'adaptation qui aboutit à l'enregistrement du passé sous forme d'habitudes motrices, la conscience, comme nous verrons, retient l'image des situations par lesquelles elle a passé tour à tour, et les aligne dans l'ordre où elles se sont succédé. A quoi serviront ces images-souvenirs ? En se conservant dans la mémoire, en se reproduisant dans la conscience, ne vont-elles pas dénaturer le caractère pratique de la vie, mêlant le rêve à la réalité ? Il en serait ainsi, sans doute, si notre conscience actuelle, conscience qui reflète justement l'exacte adaptation de notre système nerveux à la

situation présente, n'écarterait toutes celles des images passées qui ne peuvent se coordonner à la perception actuelle et former avec elle un ensemble *utile*. Tout au plus certains souvenirs confus, sans rapport à la situation présente, débordent-ils les images utilement associées, dessinant autour d'elles une frange moins éclairée qui va se perdre dans une immense zone obscure. Mais vienne un accident qui dérange l'équilibre maintenu par le cerveau entre l'excitation extérieure et la réaction motrice, relâchez pour un instant la tension des fils qui vont de la périphérie à la périphérie en passant par le centre, aussitôt les images obscurcies vont se pousser en pleine lumière : c'est cette dernière condition qui se réalise sans doute dans le sommeil où l'on rêve. Des deux mémoires que nous avons distinguées, la seconde, qui est active ou motrice, devra donc inhiber constamment la première, ou du moins n'accepter d'elle que ce qui peut éclairer et compléter utilement la situation présente : ainsi se déduisent les lois de l'association des idées. — Mais indépendamment des services qu'elles peuvent rendre par leur association à une perception présente, les images emmagasinées par la mémoire spontanée ont encore un autre usage. Sans doute ce sont des images de rêve ; sans doute elles paraissent et disparaissent d'ordinaire indépendamment de notre volonté ; et c'est justement pourquoi nous sommes obligés, pour *savoir* réellement une chose, pour la tenir à notre disposition, de l'apprendre par cœur, c'est-à-dire de substituer à l'image spontanée un mécanisme moteur capable de la suppléer. Mais il y a un certain effort *sui generis* qui nous permet de retenir l'image elle-même, pour un temps limité, sous le regard de notre conscience ; et grâce à cette faculté, nous n'avons pas besoin d'attendre du hasard la répétition accidentelle des mêmes situations pour organiser en habitude les mouvements concomitants ; nous nous servons de l'image fugitive pour construire un mécanisme stable qui la remplace. — Ou bien donc enfin notre distinction de deux mémoires indépendantes n'est pas fondée, ou, si elle répond aux faits, nous devons constater une exaltation de la mémoire spontanée dans la plupart des cas où l'équilibre sensori-moteur du système nerveux sera troublé, une inhibition au contraire, dans l'état normal, de tous les souvenirs spontanés qui ne peuvent consolider utilement l'équilibre présent, enfin, dans l'opération par laquelle on contracte le souvenir-habitude, l'intervention latente du souvenir-image. Les faits confirment-ils l'hypothèse ?

Nous n'insisterons, pour le moment, ni sur le premier point ni sur le second : nous espérons les dégager en pleine lumière quand nous étudierons les perturbations de la mémoire et les lois de l'association des idées. Bornons-nous à montrer, en ce qui concerne

les choses apprises, comment les deux mémoires vont ici côte à côte et se prêtent un mutuel appui. Que les leçons inculquées à la mémoire motrice se répètent automatiquement, c'est ce que montre l'expérience journalière ; mais l'observation des cas pathologiques établit que l'automatisme s'étend ici beaucoup plus loin que nous ne pensons. On a vu des déments faire des réponses intelligentes à une suite de questions qu'ils ne comprenaient pas : le langage fonctionnait chez eux à la manière d'un réflexe[53]. Des aphasiques, incapables de prononcer spontanément un mot, se remémorent sans erreur les paroles d'une mélodie quand ils la chantent[54]. Ou bien encore ils réciteront couramment une prière, la série des nombres, celles des jours de la semaine et des mois de l'année[55]. Ainsi des mécanismes d'une complication extrême, assez subtils pour imiter l'intelligence, peuvent fonctionner d'eux-mêmes une fois construits, et par conséquent obéir d'ordinaire à la seule impulsion initiale de la volonté. Mais que se passe-t-il pendant que nous, les construisons ? Quand nous nous exerçons à apprendre une leçon, par exemple, l'image visuelle ou auditive que nous cherchons à recomposer par des mouvements ne serait-elle pas déjà dans notre esprit, invisible et présente ? Dès la première récitation, nous reconnaissons à un vague sentiment de malaise telle erreur que nous venons de commettre, comme si nous recevions des obscures profondeurs de la conscience une espèce d'avertissement[56]. Concentrez-vous alors sur ce que vous éprouvez, vous sentirez que l'image complète est là, mais fugitive, véritable fantôme qui s'évanouit au moment précis où votre activité motrice voudrait en fixer la silhouette. Au cours d'expériences récentes, entreprises d'ailleurs dans un tout autre but[57], les sujets déclaraient précisément éprouver une impression de ce genre. On faisait apparaître à leurs yeux, pendant quelques secondes, une série de lettres qu'on leur demandait de retenir. Mais, pour les empêcher de souligner les lettres aperçues par des mouvements d'articulation appropriés, on exigeait qu'ils répétassent constamment une certaine syllabe pendant qu'ils regardaient l'image. De là résultait un état psychologique spécial, où les sujets se sentaient en possession complète de l'image visuelle « sans pouvoir cependant en reproduire la moindre partie au moment voulu : à leur grande surprise, la ligne disparaissait ». Au dire de l'un d'eux, « il y avait à la base du phénomène une *représentation d'ensemble*, une sorte d'idée complexe embrassant le tout, et où les parties avaient une unité inexprimablement sentie[58] ».

Ce souvenir spontané, qui se cache sans doute derrière le souvenir acquis, peut se révéler par des éclairs brusques : mais il se dérobe, au moindre mouvement de la mémoire volontaire. Si le sujet

voit disparaître la série de lettres dont il croyait avoir retenu l'image, c'est surtout pendant qu'il commence à les répéter : « cet effort semble pousser le reste de l'image hors de la conscience^[59] ». Analysez maintenant les procédés imaginatifs de la mnémotechnie, vous trouverez que cette science a précisément pour objet d'amener au premier plan le souvenir spontané qui se dissimule, et de le mettre, comme un souvenir actif, à notre libre disposition : pour cela on réprime d'abord toute velléité de la mémoire agissante ou motrice. La faculté de photographie mentale, dit un auteur^[60], appartient plutôt à la subconscience qu'à la conscience ; elle obéit difficilement à l'appel de la volonté. Pour l'exercer, on devra s'habituer à retenir, par exemple, plusieurs groupements de points tout d'un coup, sans même penser à les compter^[61] : il faut, en quelque sorte, imiter l'instantanéité de cette mémoire pour arriver à la discipline. Encore reste-t-elle capricieuse dans ses manifestations, et comme les souvenirs qu'elle apporte ont quelque chose du rêve, il est rare que son intrusion plus régulière dans la vie de l'esprit ne dérange pas profondément l'équilibre intellectuel.

Ce qu'est cette mémoire, d'où elle dérive et comment elle procède, notre prochain chapitre le montrera. Une conception schématique suffira provisoirement. Disons donc, pour résumer ce qui précède, que le passé paraît bien s'emmagasiner, comme nous l'avions prévu, sous ces deux formes extrêmes, d'un côté les mécanismes moteurs qui l'utilisent, de l'autre les images-souvenirs personnelles qui en dessinent tous les événements avec leur contour, leur couleur et leur place dans le temps. De ces deux mémoires, la première est véritablement orientée dans le sens de la nature ; la seconde, laissée à elle-même, irait plutôt en sens contraire. La première, conquise par l'effort, reste sous la dépendance de notre volonté ; la seconde, toute spontanée, met autant de caprice à reproduire que de fidélité à conserver. Le seul service régulier et certain que la seconde puisse rendre à la première est de lui montrer les images de ce qui a précédé ou suivi des situations analogues à la situation présente, afin d'éclairer son choix : en cela consiste l'association des idées. Il n'y a point d'autre cas où la mémoire qui revoit obéisse régulièrement à la mémoire qui répète. Partout ailleurs, nous aimons mieux construire un mécanisme qui nous permette, au besoin, de dessiner à nouveau l'image, parce que nous sentons bien que nous ne pouvons pas compter sur sa réapparition. Telles sont les deux formes extrêmes de la mémoire, envisagées chacune à l'état pur.

Disons-le tout de suite : c'est pour s'en être tenu aux formes intermédiaires et, en quelque sorte, impures, qu'on a méconnu la véritable nature du souvenir. Au lieu de dissocier d'abord les deux

éléments, image-souvenir et mouvement, pour chercher ensuite par quelle série d'opérations ils arrivent, en abandonnant quelque chose de leur pureté originelle, à se couler l'un dans l'autre, on ne considère que le phénomène mixte qui résulte de leur coalescence. Ce phénomène, étant mixte, présente par un côté l'aspect d'une habitude motrice, par l'autre celui d'une image plus ou moins consciemment localisée. Mais on veut que ce soit un phénomène simple. Il faudra donc supposer que le mécanisme cérébral, médullaire ou bulbaire, qui sert de base à l'habitude motrice, est en même temps le substrat de l'image consciente. D'où l'étrange hypothèse de souvenirs emmagasinés dans le cerveau, qui deviendraient conscients par un véritable miracle, et nous ramèneraient au passé par un processus mystérieux. Quelques-uns, il est vrai, s'attachent davantage à l'aspect conscient de l'opération et voudraient y voir autre chose qu'un épiphénomène. Mais comme ils n'ont pas commencé par isoler la mémoire qui retient et aligne les répétitions successives sous forme d'images-souvenirs, comme ils la confondent avec l'habitude que l'exercice perfectionne, ils sont conduits à croire que l'effet de la répétition porte sur un seul et même phénomène indivisible, qui se renforcerait simplement en se répétant : et comme ce phénomène finit visiblement par n'être qu'une habitude motrice et par correspondre à un mécanisme, cérébral ou autre, ils sont amenés, bon gré mal gré, à supposer qu'un mécanisme de ce genre était dès le début au fond de l'image et que le cerveau est un organe de représentation. Nous allons envisager ces états intermédiaires, et faire dans chacun d'eux la part de l'*action naissante*, c'est-à-dire du cerveau, et la part de la mémoire indépendante, c'est-à-dire celle des images-souvenirs. Quels sont ces états ? Étant moteurs par un certain côté, ils doivent, selon notre hypothèse, prolonger une perception actuelle ; mais d'autre part, en tant qu'images, ils reproduisent des perceptions passées. Or l'acte concret par lequel nous ressaisissons le passé dans le présent est la *reconnaissance*. C'est donc la reconnaissance que nous devons étudier.

II. *De la reconnaissance en général : images-souvenirs et mouvements.* — Il y a deux manières habituelles d'expliquer le sentiment du « déjà vu ». Pour les uns, reconnaître une perception présente consisterait à l'insérer par la pensée dans un entourage ancien. Je rencontre une personne pour la première fois : je la perçois simplement. Si je la retrouve, je la reconnais, en ce sens que les circonstances concomitantes de la perception primitive, me revenant à l'esprit, dessinent autour de l'image actuelle un cadre qui n'est pas le cadre actuellement aperçu.

Reconnaître serait donc associer à une perception présente les

images données jadis en contiguïté avec elle[62]. Mais, comme on l'a fait observer avec raison[63], une perception renouvelée ne peut suggérer les circonstances concomitantes de la perception primitive que si celle-ci est évoquée d'abord par l'état actuel qui lui ressemble. Soit A la perception première ; les circonstances concomitantes B, C, D y restent associées par contiguïté. Si j'appelle A' la même perception renouvelée, comme ce n'est pas à A' mais à A que sont liés les termes B, C, D, il faut bien, pour évoquer les termes B, C, D, qu'une association par ressemblance fasse surgir A d'abord. En vain on soutiendra que A' est identique à A. Les deux termes, quoique semblables, restent numériquement distincts, et diffèrent tout au moins par ce simple fait que A' est une perception tandis que A n'est plus qu'un souvenir. Des deux interprétations que nous avons annoncées, la première vient ainsi se fondre dans la seconde, que nous allons examiner.

On suppose cette fois que la perception présente va toujours chercher, au fond de la mémoire, le souvenir de la perception antérieure qui lui ressemble : le sentiment du « déjà vu » viendrait d'une juxtaposition ou d'une fusion entre la perception et le souvenir. Sans doute, comme on l'a fait observer avec profondeur[64], la ressemblance est un rapport établi par l'esprit entre des termes qu'il rapproche et qu'il possède par conséquent déjà, de sorte que la perception d'une ressemblance est plutôt un effet de l'association que sa cause. Mais à côté de cette ressemblance définie et perçue qui consiste dans la communauté d'un élément saisi et dégagé par l'esprit, il y a une ressemblance vague et en quelque sorte objective, répandue sur la surface des images elles-mêmes, et qui pourrait agir comme une cause physique d'attraction réciproque[65]. Alléguerons-nous qu'on reconnaît souvent un objet sans réussir à l'identifier avec une ancienne image ? On se réfugiera dans l'hypothèse commode de traces cérébrales qui coïncideraient, de mouvements cérébraux que l'exercice faciliterait[66], ou de cellules de perception communiquant avec des cellules où reposent les souvenirs[67]. A vrai dire, c'est dans des hypothèses physiologiques de ce genre que viennent se perdre, bon gré mal gré, toutes ces théories de la reconnaissance. Elles veulent faire sortir toute reconnaissance d'un rapprochement entre la perception et le souvenir ; mais d'autre part l'expérience est là, qui témoigne que, le plus souvent, le souvenir ne surgit qu'une fois la perception reconnue. Force est donc bien de rejeter dans le cerveau, sous forme de combinaison entre des mouvements ou de liaison entre des cellules, ce qu'on avait annoncé d'abord comme une association entre des représentations, et d'expliquer le fait de la reconnaissance — très clair selon nous — par l'hypothèse à notre

avis très obscure d'un cerveau qui emmagasinerait des idées.

Mais en réalité l'association d'une perception à un souvenir ne suffit pas du tout à rendre compte du processus de la reconnaissance. Car si la reconnaissance se faisait ainsi, elle serait abolie quand les anciennes images ont disparu, elle aurait toujours lieu quand ces images sont conservées. La cécité psychique, ou impuissance à reconnaître les objets aperçus, n'irait donc pas sans une inhibition de la mémoire visuelle, et surtout l'inhibition de la mémoire visuelle aurait invariablement pour effet la cécité psychique. Or, l'expérience ne vérifie ni l'une ni l'autre de ces deux conséquences. Dans un cas étudié par Wilbrand[68], la malade pouvait, les yeux fermés, décrire la ville qu'elle habitait et s'y promener en imagination : une fois dans la rue, tout lui semblait nouveau ; elle ne reconnaissait rien et n'arrivait pas à s'orienter. Des faits du même genre ont été observés par Fr. Müller[69] et Lissauer[70]. Les malades savent évoquer la vision intérieure d'un objet qu'on leur nomme ; ils le décrivent fort bien ; ils ne peuvent cependant le reconnaître quand on le leur présente. La conservation, même consciente, d'un souvenir visuel ne suffit donc pas à la reconnaissance d'une perception semblable. Mais inversement, dans le cas étudié par Charcot[71] et devenu classique d'une éclipse complète des images visuelles, toute reconnaissance des perceptions n'était pas abolie. On s'en convaincra sans peine en lisant de près la relation de ce cas. Le sujet ne reconnaissait plus, sans doute, les rues de sa ville natale, en ce qu'il ne pouvait ni les nommer ni s'y orienter ; il savait pourtant que c'étaient des rues, et qu'il voyait des maisons. Il ne reconnaissait plus sa femme et ses enfants ; il pouvait dire cependant, en les apercevant, que c'était une femme, que c'étaient des enfants. Rien de tout cela n'eût été possible s'il y avait eu cécité psychique au sens absolu du mot. Ce qui était aboli, c'était donc une certaine espèce de reconnaissance, que nous aurons à analyser, mais non pas la faculté générale de reconnaître. Concluons que toute reconnaissance n'implique pas toujours l'intervention d'une image ancienne, et qu'on peut aussi bien faire appel à ces images sans réussir à identifier les perceptions avec elles. Qu'est-ce donc enfin que la reconnaissance, et comment la définirons-nous ?

Il y a d'abord, à la limite, une reconnaissance *dans l'instantané*, une reconnaissance dont le corps tout seul est capable, sans qu'aucun souvenir explicite intervienne. Elle consiste dans une action, et non dans une représentation. Je me promène dans une ville, par exemple, pour la première fois. A chaque tournant de rue, j'hésite, ne sachant où je vais. Je suis dans l'incertitude, et j'entends par là que des alternatives se posent à mon corps, que mon

mouvement est discontinu dans son ensemble, qu'il n'y a rien, dans une des attitudes, qui annonce et prépare les attitudes à venir. Plus tard, après un long séjour dans la ville, j'y circulerai machinalement, sans avoir la perception distincte des objets devant lesquels je passe. Or, entre ces deux conditions extrêmes, l'une où la perception n'a pas encore organisé les mouvements définis qui l'accompagnent, l'autre où ces mouvements concomitants sont organisés au point de rendre ma perception inutile, il y a une condition intermédiaire, où l'objet est aperçu, mais provoque des mouvements liés entre eux, continus, et qui se commandent les uns aux autres. J'ai commencé par un état où je ne distinguais que ma perception ; je finis par un état où je n'ai plus guère conscience que de mon automatisme : dans l'intervalle a pris place un état mixte, une perception soulignée par un automatisme naissant. Or, si les perceptions ultérieures diffèrent de la première perception en ce qu'elles acheminent le corps à une réaction machinale appropriée, si, d'autre part, ces perceptions renouvelées apparaissent à l'esprit avec cet aspect *sui generis* qui caractérise les perceptions familières ou reconnues, ne devons-nous pas présumer que la conscience d'un accompagnement moteur bien réglé, d'une réaction motrice organisée, est ici le fond du sentiment de la familiarité ? A la base de la reconnaissance il y aurait donc bien un phénomène d'ordre moteur.

Reconnaître un objet usuel consiste surtout à savoir s'en servir. Cela est si vrai que les premiers observateurs avaient donné le nom *d'apraxie* à cette maladie de la reconnaissance que nous appelons cécité psychique[72]. Mais savoir s'en servir, c'est déjà esquisser les mouvements qui s'y adaptent, c'est prendre une certaine attitude ou tout au moins y tendre par l'effet de ce que les Allemands ont appelé des « impulsions motrices » (*Bewegungsantriebe*). L'habitude d'utiliser l'objet a donc fini par organiser ensemble mouvements et perceptions, et la conscience de ces mouvements naissants, qui suivraient la perception à la manière d'un réflexe, serait, ici encore, au fond de la reconnaissance.

Il n'y a pas de perception qui ne se prolonge en mouvement. Ribot[73] et Maudsley[74] ont depuis longtemps attiré l'attention sur ce point. L'éducation des sens consiste précisément dans l'ensemble des connexions établies entre l'impression sensorielle et le mouvement qui l'utilise. A mesure que l'impression se répète, la connexion se consolide. Le mécanisme de l'opération n'a d'ailleurs rien de mystérieux. Notre système nerveux est évidemment disposé en vue de la construction d'appareils moteurs, reliés, par l'intermédiaire des centres, à des excitations sensibles, et la discontinuité des éléments nerveux, la multiplicité de leurs

arborisations terminales capables sans doute de se rapprocher diversement, rendent illimité le nombre des connexions possibles entre les impressions et les mouvements correspondants. Mais le mécanisme en voie de construction ne saurait apparaître à la conscience sous la même forme que le mécanisme construit. Quelque chose distingue profondément et manifeste clairement les systèmes de mouvements consolidés dans l'organisme. C'est surtout, croyons-nous, la difficulté d'en modifier l'ordre. C'est encore cette préformation des mouvements qui suivent dans les mouvements qui précèdent, préformation qui fait que la partie contient virtuellement le tout, comme il arrive lorsque chaque note d'une mélodie apprise, par exemple, reste penchée sur la suivante pour en surveiller l'exécution[75]. Si donc toute perception usuelle a son accompagnement moteur organisé, le sentiment de reconnaissance usuel a sa racine dans la conscience de cette organisation.

C'est dire que nous jouons d'ordinaire notre reconnaissance avant de la penser. Notre vie journalière se déroule parmi des objets dont la seule présence nous invite à jouer un rôle : en cela consiste leur aspect de familiarité. Les tendances motrices suffiraient donc déjà à nous donner le sentiment de la reconnaissance. Mais, hâtons-nous de le dire, il s'y joint le plus souvent autre chose.

Tandis, en effet, que des appareils moteurs se montent sous l'influence des perceptions de mieux en mieux analysées par le corps, notre vie psychologique antérieure est là : elle se survit, — nous essaierons de le prouver, — avec tout le détail de ses événements localisés dans le temps. Sans cesse inhibée par la conscience pratique et utile du moment présent, c'est-à-dire par l'équilibre sensori-moteur d'un système nerveux tendu entre la perception et l'action, cette mémoire attend simplement qu'une fissure se déclare entre l'impression actuelle et le mouvement concomitant pour y faire passer ses images. D'ordinaire, pour remonter le cours de notre passé et découvrir l'image-souvenir connue, localisée, personnelle, qui se rapporterait au présent, un effort est nécessaire, par lequel nous nous dégageons de l'action où notre perception nous incline : celle-ci nous pousserait vers l'avenir ; il faut que nous reculions dans le passé. En ce sens, le mouvement écarterait plutôt l'image. Toutefois, par un certain côté, il contribue à la préparer. Car si l'ensemble de nos images passées nous demeure présent, encore faut-il que la représentation analogue à la perception actuelle soit *choisie* parmi toutes les représentations possibles. Les mouvements accomplis ou simplement naissants préparent cette sélection, ou tout au moins délimitent le champ des images où nous irons cueillir. Nous sommes, de par la constitution

de notre système nerveux, des êtres chez qui des impressions présentes se prolongent en mouvements appropriés : si d'anciennes images trouvent aussi bien à se prolonger en ces mouvements, elles profitent de l'occasion pour se glisser dans la perception actuelle et s'en faire adopter. Elles apparaissent alors, en fait, à notre conscience, alors qu'elles sembleraient devoir, en droit, rester couvertes par l'état présent. On pourrait donc dire que les mouvements qui provoquent la reconnaissance machinale empêchent par un côté, et de l'autre favorisent la reconnaissance par images. En principe, le présent déplace le passé. Mais d'autre part, justement parce que la suppression des anciennes images tient à leur inhibition par l'attitude présente, celles dont la forme pourrait s'encadrer dans cette attitude rencontreront un moins grand obstacle que les autres ; et si, dès lors, quelque'une d'entre elles peut franchir l'obstacle, c'est l'image semblable à la perception présente qui le franchira.

Si notre analyse est exacte, les maladies de la reconnaissance affecteront deux formes profondément différentes et l'on constatera deux espèces de cécité psychique. Tantôt, en effet, ce sont les images anciennes qui ne pourront plus être évoquées, tantôt c'est seulement le lien entre la perception et les mouvements concomitants habituels qui sera rompu, la perception provoquant des mouvements diffus comme si elle était nouvelle. Les faits vérifient-ils cette hypothèse ?

Il ne peut y avoir de contestation sur le premier point. L'abolition apparente des souvenirs visuels dans la cécité psychique est un fait si commun qu'il a pu servir, pendant un temps, à définir cette affection. Nous aurons à nous demander jusqu'à quel point et dans quel sens des souvenirs peuvent réellement s'évanouir. Ce qui nous intéresse pour le moment, c'est que des cas se présentent où la reconnaissance n'a plus lieu, sans que la mémoire visuelle soit pratiquement abolie. S'agit-il bien alors, comme nous le prétendons, d'une simple perturbation des habitudes motrices ou tout au moins d'une interruption du lien qui les unit aux perceptions sensibles ? Aucun observateur ne s'étant posé une question de ce genre, nous serions fort en peine d'y répondre si nous n'avions relevé çà et là, dans leurs descriptions, certains faits qui nous paraissent significatifs.

Le premier de ces faits est la perte du sens de l'orientation. Tous les auteurs qui ont traité de la cécité psychique ont été frappés de cette particularité. Le malade de Lissauer avait complètement perdu la faculté de se diriger dans sa maison[76]. Fr. Müller insiste sur ce fait que, tandis que des aveugles apprennent très vite à retrouver leur chemin, un sujet atteint de cécité psychique ne peut,

même après des mois d'exercice, s'orienter dans sa propre chambre[77]. Mais la faculté de s'orienter est-elle autre chose que la faculté de coordonner les mouvements du corps aux impressions visuelles, et de prolonger machinalement les perceptions en réactions utiles ?

Il y a un second fait, plus caractéristique encore. Nous voulons parler de la manière dont ces malades dessinent. On peut concevoir deux manières de dessiner. La première consisterait à fixer sur le papier un certain nombre de points, par tâtonnement, et à les relier entre eux en vérifiant à tout moment si l'image ressemble à l'objet. C'est ce qui s'appellerait dessiner « par points ». Mais le moyen dont nous usons habituellement est tout autre. Nous dessinons « d'un trait continu », après avoir regardé le modèle ou y avoir pensé. Comment expliquer une pareille faculté, sinon par l'habitude de démêler tout de suite *l'organisation* des contours les plus usuels, c'est-à-dire par une tendance motrice à en figurer tout d'un trait le schème ? Mais si ce sont précisément les habitudes ou les correspondances de ce genre qui se dissolvent dans certaines formes de la cécité psychique, le malade pourra encore, peut-être, tracer des éléments de ligne qu'il raccordera tant bien que mal entre eux ; il ne saura plus dessiner d'un trait continu, parce qu'il n'aura plus dans la main le mouvement des contours. Or, c'est précisément ce que l'expérience vérifie. L'observation de Lissauer est déjà instructive à cet égard[78]. Son malade avait la plus grande peine à dessiner les objets simples, et s'il voulait les dessiner de tête, il en traçait des portions détachées, prises çà et là, et qu'il n'arrivait pas à relier les unes aux autres. Mais les cas de cécité psychique complète sont rares. Beaucoup plus nombreux sont ceux de cécité verbale, c'est-à-dire d'une perte de la reconnaissance visuelle limitée aux caractères de l'alphabet. Or c'est un fait d'observation courante que l'impuissance du malade, en pareil cas, à saisir ce qu'on pourrait appeler le *mouvement* des lettres quand il essaie de les copier. Il en commence le dessin en un point quelconque, vérifiant à tout moment s'il reste d'accord avec le modèle. Et cela est d'autant plus remarquable qu'il a souvent conservé intacte la faculté d'écrire sous la dictée ou spontanément. Ce qui est aboli ici, c'est donc bien l'habitude de démêler les articulations de l'objet aperçu, c'est-à-dire d'en compléter la perception visuelle par une tendance motrice à en dessiner le schème. D'où l'on peut conclure, comme nous l'avions annoncé, que là est bien la condition primordiale de la reconnaissance.

Mais nous devons passer maintenant de la reconnaissance automatique, qui se fait surtout par des mouvements, à celle qui exige l'intervention régulière des souvenirs-images. La première est

une reconnaissance par distraction : la seconde, comme nous allons voir, est la reconnaissance attentive.

Elle débute, elle aussi, par des mouvements. Mais tandis que, dans la reconnaissance automatique, nos mouvements prolongent notre perception pour en tirer des effets utiles et nous *éloignent* ainsi de l'objet aperçu, ici au contraire ils nous *ramènent* à l'objet pour en souligner les contours. De là vient le rôle prépondérant, et non plus accessoire, que les souvenirs-images y jouent. Supposons en effet que les mouvements renoncent à leur fin pratique, et que l'activité motrice, au lieu de continuer la perception par des réactions utiles, rebrousse chemin pour en dessiner les traits saillants : alors les images analogues à la perception présente, images dont ces mouvements auront déjà jeté la forme, viendront régulièrement et non plus accidentellement se couler dans ce moule, quittes, il est vrai, à abandonner beaucoup de leurs détails pour s'en faciliter l'entrée.

III. — *Passage graduel des souvenirs aux mouvements. La reconnaissance et l'attention.* — Nous touchons ici au point essentiel du débat. Dans les cas où la reconnaissance est attentive, c'est-à-dire où les souvenirs-images rejoignent régulièrement la perception présente, est-ce la perception qui détermine mécaniquement l'apparition des souvenirs, ou sont-ce les souvenirs qui se portent spontanément au-devant de la perception ?

De la réponse qu'on fera à cette question dépend la nature des rapports qu'on établira entre le cerveau et la mémoire. Dans toute perception, en effet, il y a un ébranlement transmis par les nerfs aux centres perceptifs. Si la propagation de ce mouvement à d'autres centres corticaux avait pour réel effet d'y faire surgir des images, on pourrait soutenir, à la rigueur, que la mémoire n'est qu'une fonction du cerveau. Mais si nous établissions qu'ici, comme ailleurs, le mouvement ne peut produire que du mouvement, que le rôle de l'ébranlement perceptif est simplement d'imprimer au corps une certaine attitude où les souvenirs viennent s'insérer, alors, tout l'effet des ébranlements matériels étant épuisé dans ce travail d'adaptation motrice, il faudrait chercher le souvenir ailleurs. Dans la première hypothèse, les troubles de la mémoire occasionnés par une lésion cérébrale viendraient de ce que les souvenirs occupaient la région lésée et ont été détruits avec elle. Dans la seconde, au contraire, ces lésions intéresseraient notre action naissante ou possible, mais notre action seulement. Tantôt elles empêcheraient le corps de prendre, en face d'un objet, l'attitude appropriée au rappel de l'image : tantôt elles couperaient à ce souvenir ses attaches avec la réalité présente, c'est-à-dire que, supprimant la

dernière phase de la réalisation du souvenir, supprimant la phase de l'action, elles empêcheraient par là aussi le souvenir de s'actualiser. Mais, pas plus dans un cas que dans l'autre, une lésion cérébrale ne détruirait véritablement des souvenirs.

Cette seconde hypothèse sera la nôtre. Mais, avant d'en chercher la vérification, disons brièvement comment nous nous représentons les rapports généraux de la perception, de l'attention et de la mémoire. Pour montrer comment un souvenir pourrait, de degré en degré, venir s'insérer dans une attitude ou un mouvement, nous allons avoir à anticiper quelque peu sur les conclusions de notre prochain chapitre.

Qu'est-ce que l'attention ? D'un côté, l'attention a pour effet essentiel de rendre la perception plus intense et d'en dégager les détails : envisagée dans sa matière, elle se réduirait donc à un certain grossissement de l'état intellectuel[79]. Mais, d'autre part, la conscience constate une irréductible différence de forme entre cet accroissement d'intensité et celui qui tient à une plus haute puissance de l'excitation extérieure : il semble en effet venir du dedans, et témoigner d'une certaine *attitude* adoptée par l'intelligence. Mais ici commence précisément l'obscurité, car l'idée d'une attitude intellectuelle n'est pas une idée claire. On parlera d'une « concentration de l'esprit[80] », ou bien encore d'un effort « aperceptif[81] » pour amener la perception sous le regard de l'intelligence distincte. Quelques-uns, matérialisant cette idée, supposeront une tension particulière de l'énergie cérébrale[82], ou même une dépense centrale d'énergie venant s'ajouter à l'excitation reçue[83]. Mais ou l'on se borne à traduire ainsi le fait psychologiquement constaté en un langage physiologique qui nous paraît encore moins clair, ou c'est toujours à une métaphore qu'on revient.

De degré en degré, on sera amené à définir l'attention par une adaptation générale du corps plutôt que de l'esprit, et à voir dans cette attitude de la conscience, avant tout, la conscience d'une attitude. Telle est la position prise par Th. Ribot dans le débat[84], et bien qu'attaquée[85], elle paraît avoir conservé toute sa force, pourvu toutefois, croyons-nous, qu'on ne voie dans les mouvements décrits par Tb. Ribot que la condition négative du phénomène. A supposer, en effet, que les mouvements concomitants de l'attention volontaire fussent surtout des mouvements d'arrêt, il resterait à expliquer le travail de l'esprit qui y correspond, c'est-à-dire la mystérieuse opération par laquelle le même organe, percevant dans le même entourage le même objet, y découvre un nombre croissant de choses. Mais on peut aller plus loin, et soutenir que les phénomènes d'inhibition ne sont qu'une préparation aux

mouvements effectifs de l'attention volontaire. Supposons en effet, comme nous l'avons déjà fait pressentir, que l'attention implique un retour en arrière de l'esprit qui renonce à poursuivre l'effet utile de la perception présente : il y aura d'abord une inhibition de mouvement, une action d'arrêt. Mais sur cette attitude générale viendront bien vite se greffer des mouvements plus subtils, dont quelques-uns ont été remarqués et décrits[86], et qui ont pour rôle de repasser sur les contours de l'objet aperçu. Avec ces mouvements commence le travail positif, et non plus simplement négatif, de l'attention. Il se continue par des souvenirs.

Si la perception extérieure, en effet, provoque de notre part des mouvements qui en dessinent les grandes lignes, notre mémoire dirige sur la perception reçue les anciennes images qui y ressemblent et dont nos mouvements ont déjà tracé l'esquisse. Elle crée ainsi à nouveau la perception présente, ou plutôt elle double cette perception en lui renvoyant soit sa propre image, soit quelque image-souvenir du même genre. Si l'image retenue ou remémorée n'arrive pas à couvrir tous les détails de l'image perçue, un appel est lancé aux régions plus profondes et plus éloignées de la mémoire, jusqu'à ce que d'autres détails connus viennent se projeter sur ceux qu'on ignore. Et l'opération peut se continuer sans fin, la mémoire fortifiant et enrichissant la perception, qui, à son tour, de plus en plus développée, attire à elle un nombre croissant de souvenirs complémentaires. Ne pensons donc plus à un esprit qui disposerait de je ne sais quelle quantité fixe de lumière, tantôt la diffusant tout alentour, tantôt la concentrant sur un point unique. Image pour image, nous aimerions mieux comparer le travail élémentaire de l'attention à celui du télégraphiste qui, en recevant une dépêche importante, la réexpédie mot pour mot au lieu d'origine pour en contrôler l'exactitude.

Mais pour renvoyer une dépêche, il faut savoir manipuler l'appareil. Et de même, pour réfléchir sur une perception l'image que nous en avons reçue, il faut que nous puissions la reproduire, c'est-à-dire la reconstruire par un effort de synthèse. On a dit que l'attention était une faculté d'analyse, et l'on a eu raison ; mais on n'a pas assez expliqué comment une analyse de ce genre est possible, ni par quel processus nous arrivons à découvrir dans une perception ce qui ne s'y manifestait pas d'abord. La vérité est que cette analyse se fait par une série d'essai de synthèse, ou, ce qui revient au même, par autant d'hypothèses : notre mémoire choisit tour à tour diverses images analogues qu'elle lance dans la direction de la perception nouvelle. Mais ce choix ne s'opère pas au hasard. Ce qui suggère les hypothèses, ce qui préside de loin à la sélection, ce sont les mouvements d'imitation par lesquels la perception se

continue, et qui serviront de cadre commun à la perception et aux images remémorées.

Mais alors, il faudra se représenter autrement qu'on ne fait d'ordinaire le mécanisme de la perception distincte. La perception ne consiste pas seulement dans des impressions recueillies ou même élaborées par l'esprit. Tout au plus en est-il ainsi de ces perceptions aussitôt dissipées que reçues, celles que nous éparpillons en actions utiles. Mais toute perception attentive suppose véritablement, au sens étymologique du mot, une *réflexion*, c'est-à-dire la projection extérieure d'une image activement créée, identique ou semblable à l'objet, et qui vient se mouler sur ses contours. Si, après avoir fixé un objet, nous détournons brusquement notre regard, nous en obtenons une image consécutive : ne devons-nous pas supposer que cette image se produisait déjà quand nous le regardions ? La découverte récente de fibres perceptives centrifuges nous inclinerait à penser que les choses se passent régulièrement ainsi, et qu'à côté du processus afférent qui porte l'impression au centre, il y en a un autre, inverse, qui ramène l'image à la périphérie. Il est vrai qu'il s'agit ici d'images photographiées sur l'objet même, et de souvenirs immédiatement consécutifs à la perception dont ils ne sont que l'écho. Mais derrière ces images identiques à l'objet, il en est d'autres, emmagasinées dans la mémoire, et qui ont simplement avec lui de la ressemblance, d'autres enfin qui n'ont qu'une parenté plus ou moins lointaine. Elles se portent toutes à la rencontre de la perception, et nourries de la substance de celle-ci, elles acquièrent assez de force et de vie pour s'extérioriser avec elle. Les expériences de Münsterberg^[87], de Külpe^[88], ne laissent aucun doute sur ce dernier point : toute image-souvenir capable d'interpréter notre perception actuelle s'y glisse si bien que nous ne savons plus discerner ce qui est perception et ce qui est souvenir. Mais rien de plus intéressant, à cet égard, que les ingénieuses expériences de Goldscheider et Müller sur le mécanisme de la lecture^[89]. Contre Grashey, qui avait soutenu dans un travail célèbre^[90] que nous lisons les mots lettre par lettre, ces expérimentateurs ont établi que la lecture courante est un véritable travail de divination, notre esprit cueillant çà et là quelques traits caractéristiques et comblant tout l'intervalle par des souvenirs-images qui, projetés sur le papier, se substituent aux caractères réellement imprimés et nous en donnent l'illusion. Ainsi, nous créons ou reconstruisons sans cesse. Notre perception distincte est véritablement comparable à un cercle fermé, où l'image-perception dirigée sur l'esprit et l'image-souvenir lancée dans l'espace courraient l'une derrière l'autre.

Insistons sur ce dernier point. On se représente volontiers la

perception attentive comme une série de processus qui chemineraient le long d'un fil unique, l'objet excitant des sensations, les sensations faisant surgir devant elles des idées, chaque idée ébranlant de proche en proche des points plus reculés de la masse intellectuelle. Il y aurait donc là une marche en ligne droite, par laquelle l'esprit s'éloignerait de plus en plus de l'objet pour n'y plus revenir. Nous prétendons au contraire que la perception réfléchie est un *circuit*, où tous les éléments, y compris l'objet perçu lui-même, se tiennent en état de tension mutuelle comme dans un circuit électrique, de sorte qu'aucun ébranlement parti de l'objet ne peut s'arrêter en route dans les profondeurs de l'esprit : il doit toujours faire retour à l'objet lui-même. Qu'on ne voie pas ici une simple question de mots. Il s'agit de deux conceptions radicalement différentes du travail intellectuel. D'après la première, les choses se passent mécaniquement, et par une série tout accidentelle d'additions successives. A chaque moment d'une perception attentive, par exemple, des éléments nouveaux, émanant d'une région plus profonde de l'esprit, pourraient se joindre aux éléments anciens sans créer une perturbation générale, sans exiger une transformation du système. Dans la seconde, au contraire, un acte d'attention implique une telle solidarité entre l'esprit et son objet, c'est un circuit si bien fermé, qu'on ne saurait passer à des états de concentration supérieure sans créer de toutes pièces autant de circuits nouveaux qui enveloppent le premier, et qui n'ont de commun entre eux que l'objet aperçu. De ces différents cercles de la mémoire, que nous étudierons en détail plus tard, le plus étroit A est le plus voisin de la perception immédiate. Il ne contient que l'objet O lui-même avec l'image consécutive qui revient le couvrir. Derrière lui les cercles B, C, D, de plus en plus larges, répondent à des efforts croissants d'expansion intellectuelle. C'est le tout de la mémoire, comme nous verrons, qui entre dans chacun de ces circuits, puisque la mémoire est toujours présente ; mais cette mémoire, que son élasticité permet de dilater indéfiniment, réfléchit sur l'objet un nombre croissant de choses suggérées, — tantôt les détails de l'objet lui-même, tantôt des détails concomitants pouvant contribuer à l'éclaircir. Ainsi, après avoir reconstitué l'objet aperçu, à la manière d'un tout indépendant, nous reconstituons avec lui les conditions de plus en plus lointaines avec lesquelles il forme un système. Appelons B', C', D' ces causes de profondeur croissante, situées derrière l'objet, et virtuellement données avec l'objet lui-même. On voit que le progrès de l'attention a pour effet de créer à nouveau, non seulement l'objet aperçu, mais les systèmes de plus en plus vastes auxquels il peut se rattacher ; de sorte qu'à mesure que les cercles B, C, D représentent une plus haute expansion de la

mémoire, leur réflexion atteint en B', C', D' des couches plus profondes de la réalité.

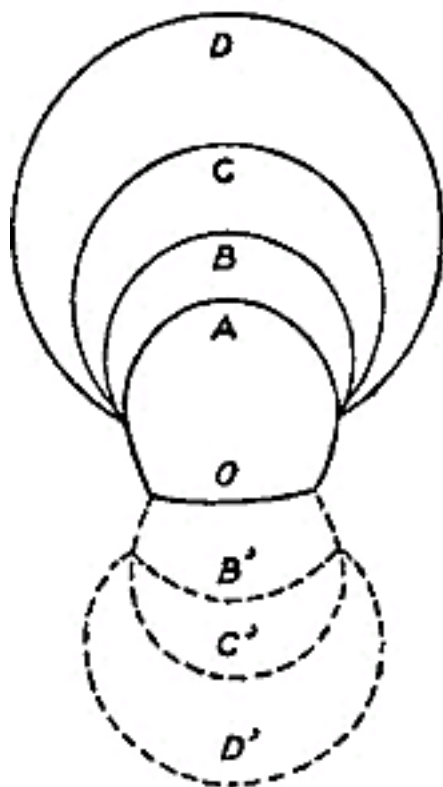


Fig.1

La même vie psychologique serait donc répétée un nombre indéfini de fois, aux étages successifs de la mémoire, et le même acte de l'esprit pourrait se jouer à bien des hauteurs différentes. Dans l'effort d'attention, l'esprit se donne toujours tout entier, mais se simplifie ou se complique selon le niveau qu'il choisit pour accomplir ses évolutions. C'est ordinairement la perception présente qui détermine l'orientation de notre esprit ; mais selon le degré de tension que notre esprit adopte, selon la hauteur où il se place, cette perception développe en nous un plus ou moins grand nombre de souvenirs-images.

En d'autres termes enfin, les souvenirs personnels, exactement localisés, et dont la série dessinerait le cours de notre existence passée, constituent, réunis, la dernière et la plus large enveloppe de notre mémoire. Essentiellement fugitifs, ils ne se matérialisent que par hasard, soit qu'une détermination accidentellement précise de notre attitude corporelle les attire, soit que l'indétermination même de cette attitude laisse le champ libre au caprice de leur manifestation. Mais cette enveloppe extrême se resserre et se

répète en cercles intérieurs et concentriques, qui, plus étroits, supportent les mêmes souvenirs diminués, de plus en plus éloignés de leur forme personnelle et originale, de plus en plus capables, dans leur banalité, de s'appliquer sur la perception présente et de la déterminer à la manière d'une espèce englobant l'individu. Un moment arrive où le souvenir ainsi réduit s'enchaîne si bien dans la perception présente qu'on ne saurait dire où la perception finit, où le souvenir commence. A ce moment précis, la mémoire, au lieu de faire paraître et disparaître capricieusement ses représentations, se règle sur le détail des mouvements corporels.

Mais à mesure que ces souvenirs se rapprochent davantage du mouvement et par là de la perception extérieure, l'opération de la mémoire acquiert une plus haute importance pratique. Les images passées, reproduites telles quelles avec tous leurs détails et jusqu'à leur coloration affective, sont les images de la rêverie ou du rêve ; ce que nous appelons agir, c'est précisément obtenir que cette mémoire se contracte ou plutôt s'affile de plus en plus, jusqu'à ne présenter que le tranchant de sa lame à l'expérience où elle pénétrera. Au fond, c'est pour n'avoir pas démêlé ici l'élément moteur de la mémoire qu'on a tantôt méconnu, tantôt exagéré ce qu'il y a d'automatique dans l'évocation des souvenirs. A notre sens, un appel est lancé à notre activité au moment précis où notre perception s'est décomposée automatiquement en mouvements d'imitation : une esquisse nous est alors fournie, dont nous recréons le détail et la couleur en y projetant des souvenirs plus ou moins lointains. Mais ce n'est point ainsi qu'on envisage ordinairement les choses. Tantôt on confère à l'esprit une autonomie absolue ; on lui prête le pouvoir de travailler sur les objets présents ou absents comme il lui plaît ; et l'on ne comprend plus alors les troubles profonds de l'attention et de la mémoire qui peuvent suivre la moindre perturbation de l'équilibre sensori-moteur. Tantôt, au contraire, on fait des processus imaginatifs autant d'effets mécaniques de la perception présente ; on veut que, par un progrès nécessaire et uniforme, l'objet fasse surgir des sensations, et les sensations des idées qui s'y accrochent : alors, comme il n'y a pas de raison pour que le phénomène, mécanique au début, change de nature en route, on aboutit à l'hypothèse d'un cerveau où pourraient se déposer, sommeiller et se réveiller des états intellectuels. Dans un cas comme dans l'autre, on méconnaît la fonction véritable du corps, et comme on n'a pas vu en quoi l'intervention d'un mécanisme est nécessaire, on ne sait pas davantage, quand une fois on y a fait appel, où l'on doit l'arrêter.

Mais le moment est venu de sortir de ces généralités. Nous devons chercher si notre hypothèse est vérifiée ou infirmée par les

faits connus de localisation cérébrale. Les troubles de la mémoire imaginative qui correspondent à des lésions localisées de l'écorce sont toujours des maladies de la reconnaissance, soit de la reconnaissance visuelle ou auditive en général (cécité et surdité psychiques), soit de la reconnaissance des mots (cécité verbale, surdité verbale, etc.). Tels sont donc les troubles que nous devons examiner.

Mais si notre hypothèse est fondée, ces lésions de la reconnaissance ne viendront pas du tout de ce que les souvenirs occupaient la région lésée. Elles devront tenir à deux causes : tantôt à ce que notre corps ne peut plus prendre automatiquement, en présence de l'excitation venue du dehors, l'attitude précise par l'intermédiaire de laquelle s'opérerait une sélection entre nos souvenirs, tantôt à ce que les souvenirs ne trouvent plus dans le corps un point d'application, un moyen de se prolonger en action. Dans le premier cas, la lésion portera sur les mécanismes qui continuent l'ébranlement recueilli en mouvement automatiquement exécuté : l'attention ne pourra plus être fixée par l'objet. Dans le second, la lésion intéressera ces centres particuliers de l'écorce qui *préparent* les mouvements volontaires en leur fournissant l'antécédent sensoriel nécessaire, et qu'on appelle, à tort ou à raison, des centres imaginatifs : l'attention ne pourra plus être fixée par le sujet. Mais, dans un cas comme dans l'autre, ce sont des mouvements actuels qui seront lésés ou des mouvements à venir qui cesseront d'être préparés : il n'y aura pas eu destruction de souvenirs.

Or, la pathologie confirme cette prévision. Elle nous révèle l'existence de deux espèces absolument distinctes de cécité et de surdité psychiques, de cécité et de surdité verbales. Dans la première, les souvenirs visuels ou auditifs sont encore évoqués, mais ne peuvent plus s'appliquer sur les perceptions correspondantes. Dans la seconde, l'évocation des souvenirs est elle-même empêchée. La lésion porte-t-elle bien, comme nous le disions, sur les mécanismes sensori-moteurs de l'attention automatique dans le premier cas, sur les mécanismes imaginatifs de l'attention volontaire dans l'autre ? Pour vérifier notre hypothèse, nous devons nous limiter à un exemple précis. Certes, nous pourrions montrer que la reconnaissance visuelle des choses en général, des mots en particulier, implique un processus moteur semi-automatique d'abord, puis une projection active de souvenirs qui s'insèrent dans les attitudes correspondantes. Mais nous aimons mieux nous attacher aux impressions de l'ouïe, et plus spécialement à l'audition du langage articulé, parce que cet exemple est le plus compréhensif de tous. Entendre la parole, en effet, c'est d'abord en

reconnaître le son, c'est ensuite en retrouver le sens, c'est enfin en pousser plus ou moins loin l'interprétation : bref, c'est passer par tous les degrés de l'attention et exercer plusieurs puissances successives de la mémoire. De plus, il n'y a pas de troubles plus fréquents ni mieux étudiés que ceux de la mémoire auditive des mots. Enfin l'abolition des images verbales acoustiques ne va pas sans la lésion grave de certaines circonvolutions déterminées de l'écorce : un exemple incontesté de localisation va donc nous être fourni, sur lequel nous pourrions nous demander si le cerveau est réellement capable d'emmagasiner des souvenirs. Nous devons donc montrer dans la reconnaissance auditive des mots : 1° un processus automatique sensori-moteur ; 2° une projection active et pour ainsi dire excentrique de souvenirs-images.

1° J'écoute deux personnes converser dans une langue inconnue. Cela suffit-il pour que je les entende ? Les vibrations qui m'arrivent sont les mêmes qui frappent leurs oreilles. Pourtant je ne perçois qu'un bruit confus où tous les sons se ressemblent. Je ne distingue rien et ne pourrais rien répéter. Dans cette même masse sonore, au contraire, les deux interlocuteurs démêlent des consonnes, voyelles et syllabes qui ne se ressemblent guère, enfin des mots distincts. Entre eux et moi, où est la différence ?

La question est de savoir comment la connaissance d'une langue, qui n'est que souvenir, peut modifier la matérialité d'une perception présente, et faire actuellement entendre aux uns ce que d'autres, dans les mêmes conditions physiques, n'entendent pas. On suppose, il est vrai, que les souvenirs auditifs des mots, accumulés dans la mémoire, répondent ici à l'appel des impressions sonores et viennent en renforcer l'effet. Mais si la conversation que j'entends n'est pour moi qu'un bruit, on peut, autant qu'on voudra, supposer le son renforcé : le bruit, pour être plus fort, n'en sera pas plus clair. Pour que le souvenir du mot se laisse évoquer par le mot entendu, il faut au moins que l'oreille entende le mot. Comment les sons perçus parleront-ils à la mémoire, comment choisiront-ils, dans le magasin des images auditives, celles qui doivent se poser sur eux, s'ils n'ont pas déjà été séparés, distingués, perçus enfin comme syllabes et comme mots ?

Cette difficulté ne paraît pas avoir suffisamment frappé les théoriciens de l'aphasie sensorielle. Dans la surdité verbale, en effet, le malade se trouve à l'égard de sa propre langue dans la même situation où nous nous trouvons nous-mêmes quand nous entendons parler une langue inconnue. Il a généralement conservé intact le sens de l'ouïe, mais il ne comprend rien aux paroles qu'il entend prononcer, et souvent même n'arrive pas à les distinguer. On croit avoir suffisamment expliqué cet état en disant que les

souvenirs auditifs des mots sont détruits dans l'écorce, ou qu'une lésion tantôt transcorticale, tantôt sous-corticale, empêche le souvenir auditif d'évoquer l'idée, ou la perception de rejoindre le souvenir. Mais, pour le dernier cas au moins, la question psychologique demeure intacte : quel est le processus conscient que la lésion a aboli, et par quel intermédiaire s'opère en général le discernement des mots et des syllabes, donnés d'abord à l'oreille comme une continuité sonore ?

La difficulté serait insurmontable, si nous n'avions réellement affaire qu'à des impressions auditives d'un côté, à des souvenirs auditifs de l'autre. Il n'en serait pas de même si les impressions auditives organisaient des mouvements naissants, capables de scander la phrase écoutée et d'en marquer les principales articulations. Ces mouvements automatiques d'accompagnement intérieur, d'abord confus et mal coordonnés, se dégageraient alors de mieux en mieux en se répétant ; ils finiraient par dessiner une figure simplifiée, où la personne qui écoute retrouverait, dans leurs grandes lignes et leurs directions principales, les mouvements mêmes de la personne qui parle. Ainsi se déroulerait dans notre conscience, sous forme de sensations musculaires naissantes, ce que nous appellerons le *schème moteur* de la parole entendue. Former son oreille aux éléments d'une langue nouvelle ne consisterait alors ni à modifier le son brut ni à lui adjoindre un souvenir ; ce serait coordonner les tendances motrices des muscles de la voix aux impressions de l'oreille, ce serait perfectionner l'accompagnement moteur.

Pour apprendre un exercice physique, nous commençons par imiter le mouvement dans son ensemble, tel que nos yeux nous le montrent du dehors, tel que nous avons cru le voir s'exécuter. Notre perception en a été confuse : confus sera le mouvement qui s'essaie à le répéter. Mais tandis que notre perception visuelle était celle d'un tout *continu*, le mouvement par lequel nous cherchons à en reconstituer l'image est composé d'une multitude de contractions et de tensions musculaires ; et la conscience que nous en avons comprend elle-même des sensations multiples, provenant du jeu varié des articulations. Le mouvement confus qui imite l'image en est donc déjà la décomposition virtuelle ; il porte en lui, pour ainsi dire, de quoi s'analyser. Le progrès qui naîtra de la répétition et de l'exercice consistera simplement à dégager ce qui était enveloppé d'abord, à donner à chacun des mouvements élémentaires cette *autonomie* qui assure la précision, tout en lui conservant avec les autres la *solidarité* sans laquelle il deviendrait inutile. On a raison de dire que l'habitude s'acquiert par la répétition de l'effort ; mais à quoi servirait l'effort répété, s'il reproduisait toujours la même chose ? La

répétition a pour véritable effet de *décomposer* d'abord, de *recomposer* ensuite, et de parler ainsi à l'intelligence du corps. Elle développe, à chaque nouvel essai, des mouvements enveloppés ; elle appelle chaque fois l'attention du corps sur un nouveau détail qui avait passé inaperçu ; elle fait qu'il divise et qu'il classe ; elle lui souligne l'essentiel ; elle retrouve une à une, dans le mouvement total, les lignes qui en marquent la structure intérieure. En ce sens, un mouvement est appris dès que le corps l'a compris.

C'est ainsi qu'un accompagnement moteur de la parole entendue romprait la continuité de cette masse sonore. Reste à savoir en quoi cet accompagnement consiste. Est-ce la parole même, reproduite intérieurement ? Mais l'enfant saurait alors répéter tous les mots que son oreille distingue ; et nous-mêmes, nous n'aurions qu'à comprendre une langue étrangère pour la prononcer avec l'accent juste. Il s'en faut que les choses se passent aussi simplement. Je puis saisir une mélodie, en suivre le dessin, la fixer même dans ma mémoire, et ne pas savoir la chanter. Je démêle sans peine des particularités d'inflexion et d'intonation chez un Anglais parlant allemand — je le corrige donc intérieurement ; — il ne suit pas de là que je donnerais l'inflexion et l'intonation justes à la phrase allemande si je parlais. Les faits cliniques viennent d'ailleurs confirmer ici l'observation journalière. On peut encore suivre et comprendre la parole alors qu'on est devenu incapable de parler. L'aphasie motrice n'entraîne pas la surdité verbale.

C'est que le schème, au moyen duquel nous scandons la parole entendue, en marque seulement les contours saillants. Il est à la parole même ce que le croquis est au tableau achevé. Autre chose est, en effet, comprendre un mouvement difficile, autre chose pouvoir l'exécuter. Pour le comprendre, il suffit d'en réaliser l'essentiel, juste assez pour le distinguer des autres mouvements possibles. Mais pour savoir l'exécuter, il faut en outre l'avoir fait comprendre à son corps. Or, la logique du corps n'admet pas les sous-entendus. Elle exige que toutes les parties constitutives du mouvement demandé soient montrées une à une, puis recomposées ensemble. Une analyse *complète* devient ici nécessaire, qui ne néglige aucun détail, et une synthèse *actuelle*, où l'on n'abrége rien. Le schème imaginaire, composé de quelques sensations musculaires naissantes, n'était qu'une esquisse. Les sensations musculaires réellement et complètement éprouvées lui donnent la couleur et la vie.

Reste à savoir comment un accompagnement de ce genre pourrait se produire, et s'il se produit toujours en réalité. On sait que la prononciation effective d'un mot exige l'intervention simultanée de la langue et des lèvres pour l'articulation, du larynx pour la

phonation, enfin des muscles thoraciques pour la production du courant d'air expiratoire. A chaque syllabe prononcée correspond donc l'entrée en jeu d'un ensemble de mécanismes, tout montés dans les centres médullaires et bulbaires. Ces mécanismes sont reliés aux centres supérieurs de l'écorce par les prolongements cylindro-axiles des cellules pyramidales de la zone psycho-motrice ; c'est le long de ces voies que chemine l'impulsion de la volonté. Ainsi, selon que nous désirons articuler un son ou un autre, nous transmettons l'ordre d'agir à tels ou tels de ces mécanismes moteurs. Mais si les mécanismes tout montés qui répondent aux divers mouvements possibles d'articulation et de phonation sont en relation avec les causes, quelles qu'elles soient, qui les actionnent dans la parole volontaire, il y a des faits qui mettent hors de doute la communication de ces mêmes mécanismes avec la perception auditive des mots. Parmi les nombreuses variétés d'aphasie décrites par les cliniciens, on en connaît d'abord deux (4^e et 6^e formes de Lichtheim), qui paraissent impliquer une relation de ce genre. Ainsi, dans un cas observé par Lichtheim lui-même, le sujet, à la suite d'une chute, avait perdu la mémoire de l'articulation des mots et par conséquent la faculté de parler spontanément ; il répétait pourtant avec la plus grande correction ce qu'on lui disait[91]. D'autre part, dans des cas où la parole spontanée est intacte, mais où la surdité verbale est absolue, le malade ne comprenant plus rien de ce qu'on lui dit, la faculté de répéter la parole d'autrui peut encore être entièrement conservée[92]. Dira-t-on, avec Bastian, que ces phénomènes témoignent simplement d'une paresse de la mémoire articuloire ou auditive des mots, les impressions acoustiques se bornant à réveiller cette mémoire de sa torpeur[93] ? Cette hypothèse, à laquelle nous ferons d'ailleurs une place, ne nous paraît pas rendre compte des phénomènes si curieux d'écholalie signalés depuis longtemps par Romberg[94], par Voisin[95], par Winslow[96], et que Kussmaul a qualifiés, avec quelque exagération sans doute, de réflexes acoustiques[97]. Ici le sujet répète machinalement, et peut-être inconsciemment, les paroles entendues, comme si les sensations auditives se convertissaient d'elles-mêmes en mouvements articuloires. Partant de là, quelques-uns ont supposé un mécanisme spécial qui reliait un centre acoustique des mots à un centre articuloire de la parole[98]. La vérité paraît être intermédiaire entre ces deux hypothèses : il y a, dans ces divers phénomènes, plus que des actions absolument mécaniques, mais moins qu'un appel à la mémoire volontaire ; ils témoignent d'une *tendance* des impressions verbales auditives à se prolonger en mouvements d'articulation, tendance qui n'échappe sûrement pas au contrôle habituel de notre

volonté, qui implique même peut-être un discernement rudimentaire, et qui se traduit, à l'état normal, par une répétition intérieure des traits saillants de la parole entendue. Or, notre schème moteur n'est pas autre chose.

En approfondissant cette hypothèse, on y trouverait peut-être l'explication psychologique que nous demandions tout à l'heure de certaines formes de la surdité verbale. On connaît quelques cas de surdité verbale avec survivance intégrale des souvenirs acoustiques. Le malade a conservé intacts et le souvenir auditif des mots et le sens de l'ouïe ; il ne reconnaît pourtant aucun des mots qu'il entend prononcer^[99]. On suppose ici une lésion sous-corticale qui empêcherait les impressions acoustiques d'aller retrouver les images verbales auditives dans les centres de l'écorce où elles seraient déposées. Mais d'abord la question est précisément de savoir si le cerveau peut emmagasiner des images ; et ensuite la constatation même d'une lésion dans les voies conductrices de la perception ne nous dispenserait pas de chercher l'interprétation psychologique du phénomène. Par hypothèse, en effet, les souvenirs auditifs peuvent être rappelés à la conscience ; par hypothèse aussi les impressions auditives arrivent à la conscience : il doit donc y avoir, dans la conscience même, une lacune, une solution de continuité, quelque chose enfin qui s'oppose à la jonction de la perception et du souvenir. Or, le fait s'éclaircira si l'on remarque que la perception auditive brute est véritablement celle d'une continuité sonore, et que les connexions sensori-motrices établies par l'habitude doivent avoir pour rôle, à l'état normal, de la décomposer : une lésion de ces mécanismes conscients, en empêchant la décomposition de se faire, arrêterait net l'essor des souvenirs qui tendent à se poser sur les perceptions correspondantes. C'est donc sur le « schème moteur » que pourrait porter la lésion. Qu'on passe en revue les cas, assez rares d'ailleurs, de surdité verbale avec conservation des souvenirs acoustiques : on notera, croyons-nous, certains détails caractéristiques à cet égard. Adler signale comme un fait remarquable dans la surdité verbale que les malades ne réagissent plus aux bruits, même intenses, alors que l'ouïe a conservé chez eux la plus grande finesse^[100]. En d'autres termes, le son ne trouve plus chez eux son écho moteur. Un malade de Charcot, atteint de surdité verbale passagère, raconte qu'il entendait bien le timbre de sa pendule, mais qu'il n'aurait pas pu compter les coups sonnés^[101]. Il n'arrivait donc pas, probablement, à les séparer et à les distinguer. Tel autre malade déclarera qu'il perçoit les paroles de la conversation, mais comme un bruit confus^[102]. Enfin le sujet qui a perdu l'intelligence de la parole entendue la récupère si on lui

répète le mot à plusieurs reprises et surtout si on le prononce en le scandant, syllabe par syllabe^[103]. Ce dernier fait, constaté dans plusieurs cas absolument nets de surdité verbale avec conservation des souvenirs acoustiques, n'est-il pas particulièrement significatif ?

L'erreur de Stricker^[104] a été de croire à une répétition intérieure intégrale de la parole entendue. Sa thèse serait déjà réfutée par ce simple fait qu'on ne connaît pas un seul cas d'aphasie motrice ayant entraîné de la surdité verbale. Mais tous les faits concourent à démontrer l'existence d'une tendance motrice à désarticuler les sons, à en établir le schème. Cette tendance automatique ne va d'ailleurs pas — nous le disions plus haut — sans un certain travail intellectuel rudimentaire : sinon, comment pourrions-nous identifier ensemble, et par conséquent suivre avec le même schème, des paroles semblables prononcées à des hauteurs différentes avec des timbres de voix différents ? Ces mouvements intérieurs de répétition et de reconnaissance sont comme un prélude à l'attention volontaire. Ils marquent la limite entre la volonté et l'automatisme. Par eux se préparent et se décident, comme nous le faisons pressentir, les phénomènes caractéristiques de la reconnaissance intellectuelle. Mais qu'est-ce que cette reconnaissance complète, arrivée à la pleine conscience d'elle-même ?

2° Nous abordons la seconde partie de cette étude : des mouvements nous passons aux souvenirs. La reconnaissance attentive, disions-nous, est un véritable *circuit*, où l'objet extérieur nous livre des parties de plus en plus profondes de lui-même à mesure que notre mémoire, symétriquement placée, adopte une plus haute tension pour projeter vers lui ses souvenirs. Dans le cas particulier qui nous occupe, l'objet est un interlocuteur dont les idées s'épanouissent dans sa conscience en représentations auditives, pour se matérialiser ensuite en mots prononcés. Il faudra donc, si nous sommes dans le vrai, *que l'auditeur se place d'emblée parmi des idées correspondantes*, et les développe en représentations auditives qui recouvriront les sons bruts perçus en s'emboîtant elles-mêmes dans le schème moteur. Suivre un calcul, c'est le refaire pour son propre compte. Comprendre la parole d'autrui consisterait de même à reconstituer intelligemment, c'est-à-dire en partant des idées, la continuité des sons que l'oreille perçoit. Et plus généralement, faire attention, reconnaître avec intelligence, interpréter, se confondraient en une seule et même opération par laquelle l'esprit, ayant fixé son niveau, ayant choisi en lui-même, par rapport aux perceptions brutes, le point symétrique de leur cause plus ou moins prochaine, laisserait couler vers elles les souvenirs qui vont les recouvrir.

Hâtons-nous de le dire, ce n'est point ainsi qu'on envisage ordinairement les choses. Nos habitudes associationnistes sont là, en vertu desquelles nous nous représentons des sons qui évoqueraient par contiguïté des souvenirs auditifs, et les souvenirs auditifs des idées. Puis il y a les lésions cérébrales, qui semblent entraîner la disparition des souvenirs : plus particulièrement, dans le cas qui nous occupe, on pourra invoquer les lésions caractéristiques de la surdité verbale corticale. Ainsi l'observation psychologique et les faits cliniques semblent s'accorder. Il y aurait, sous forme de modifications physico-chimiques des cellules par exemple, des représentations auditives assoupies dans l'écorce : un ébranlement venu du dehors les réveille, et par un processus intra-cérébral, peut-être par des mouvements transcorticaux qui vont chercher les représentations complémentaires, elles évoquent des idées.

Qu'on réfléchisse pourtant aux étranges conséquences d'une hypothèse de ce genre. L'image auditive d'un mot n'est pas un objet aux contours définitivement arrêtés, car le même mot, prononcé par des voix différentes ou par la même voix à différentes hauteurs, donne des sons différents. Il y aura donc autant de souvenirs auditifs d'un mot qu'il y a de hauteurs de son et de timbres de voix. Toutes ces images s'entasseront-elles dans le cerveau, ou, si le cerveau choisit, quelle est celle qu'il préférera ? Admettons pourtant qu'il ait ses raisons pour en choisir une : comment ce même mot, prononcé par une nouvelle personne, ira-t-il rejoindre un souvenir dont il diffère ? Notons en effet que ce souvenir est, par hypothèse, chose inerte et passive, incapable par conséquent de saisir sous des différences extérieures une similitude interne. On nous parle de l'image auditive du mot comme si c'était une entité ou un genre : ce genre existe, sans aucun doute, pour une mémoire active qui schématise la ressemblance des sons complexes ; mais pour un cerveau qui n'enregistre et ne peut enregistrer que la matérialité des sons perçus, il y aura du même mot mille et mille images distinctes. Prononcé par une nouvelle voix, il constituera une image nouvelle qui s'ajoutera purement et simplement aux autres.

Mais voici qui est non moins embarrassant. Un mot n'a d'individualité pour nous que du jour où nos maîtres nous ont enseigné à l'abstraire. Ce ne sont pas des mots que nous apprenons d'abord à prononcer, mais des phrases. Un mot s'anastomose toujours avec ceux qui l'accompagnent, et selon l'allure et le mouvement de la phrase dont il fait partie intégrante, il prend des aspects différents : telle, chaque note d'un thème mélodique reflète vaguement le thème tout entier. Admettons donc qu'il y ait des souvenirs auditifs modèles, figurés par certains dispositifs intra-cérébraux, et attendant au passage les impressions

sonores : ces impressions passeront sans être reconnues. Où est en effet la commune mesure, où est le point de contact entre l'image sèche, inerte, isolée, et la réalité vivante du mot qui s'organise avec la phrase ? Je comprends fort bien ce commencement de reconnaissance automatique qui consisterait, comme on l'a vu plus haut, à souligner les principales articulations de cette phrase, à en adopter ainsi le mouvement. Mais à moins de supposer à tous les hommes des voix identiques prononçant dans le même ton les mêmes phrases stéréotypées, je ne vois pas comment les mots entendus iraient rejoindre leurs images dans l'écorce cérébrale.

Maintenant, s'il y a véritablement des souvenirs déposés dans les cellules de l'écorce, on constatera, dans l'aphasie sensorielle par exemple, la perte irréparable de certains mots déterminés, la conservation intégrale des autres. En fait, ce n'est pas ainsi que les choses se passent. Tantôt c'est la totalité des souvenirs qui disparaît, la faculté d'audition mentale étant purement et simplement abolie, tantôt on assiste à un affaiblissement général de cette fonction ; mais c'est ordinairement la fonction qui est diminuée, et non pas le nombre des souvenirs. Il semble que le malade n'ait plus la force de ressaisir ses souvenirs acoustiques, qu'il tourne autour de l'image verbale sans arriver à se poser sur elle. Souvent, pour lui faire retrouver un mot, il suffit qu'on le mette sur la voie, qu'on lui indique la première syllabe[105], ou simplement qu'on l'encourage[106]. Une émotion pourra produire le même effet[107]. Toutefois des cas se présentent où il semble bien que ce soient des groupes de représentations déterminées qui se sont effacés de la mémoire. Nous avons passé en revue un grand nombre de ces faits, et il nous a semblé qu'on pouvait les répartir en deux catégories absolument tranchées. Dans la première, la perte des souvenirs est généralement brusque ; dans la seconde elle est progressive. Dans la première, les souvenirs détachés de la mémoire sont quelconques, arbitrairement et même *capricieusement* choisis : ce peuvent être certains mots, certains chiffres, ou même, souvent, tous les mots d'une langue apprise. Dans la seconde, les mots suivent, pour disparaître, un ordre méthodique et grammatical, celui-là même qu'indique la loi de Ribot : les noms propres s'éclipsent d'abord, puis les noms communs, enfin les verbes[108]. Voilà les différences extérieures. Voici maintenant, nous semble-t-il, la différence interne. Dans les amnésies du premier genre, qui sont presque toutes consécutives à un choc violent, nous inclinons à croire que les souvenirs apparemment abolis sont réellement présents, et non seulement présents, mais agissants. Pour prendre un exemple souvent emprunté à Winslow[109], celui du sujet qui avait oublié la lettre F, et la lettre F seulement, nous nous

demandons si l'on peut faire abstraction d'une lettre déterminée partout où on la rencontre, la détacher par conséquent des mots parlés ou écrits avec lesquels elle fait corps, si on ne l'a pas d'abord implicitement reconnue. Dans un autre cas cité par le même auteur[110], le sujet avait oublié des langues qu'il avait apprises et aussi des poèmes qu'il avait écrits. S'étant remis à composer, il refit à peu près les mêmes vers. On assiste d'ailleurs souvent, en pareil cas, à une restauration intégrale des souvenirs disparus. Sans vouloir nous prononcer trop catégoriquement sur une question de ce genre, nous ne pouvons nous empêcher de trouver une analogie entre ces phénomènes et les scissions de la personnalité que M. Pierre Janet a décrites[111] : tel d'entre eux ressemble étonnamment à ces « hallucinations négatives » et « suggestions avec point de repère » qu'induisent les hypnotiseurs[112]. — Tout autres sont les aphasies du second genre, les aphasies véritables. Elles tiennent, comme nous essaierons de le montrer tout à l'heure, à la diminution progressive d'une fonction bien localisée, la faculté d'actualiser les souvenirs de mots. Comment expliquer que l'amnésie suive ici une marche méthodique, commençant par les noms propres et finissant par les verbes ? On n'en verrait guère le moyen, si les images verbales étaient véritablement déposées dans les cellules de l'écorce : ne serait-il pas étrange, en effet, que la maladie entamât toujours ces cellules dans le même ordre[113] ? Mais le fait s'éclaircira si l'on admet avec nous que les souvenirs, pour s'actualiser, ont besoin d'un adjuvant moteur, et qu'ils exigent, pour être rappelés, une espèce d'attitude mentale insérée elle-même dans une attitude corporelle. Alors les verbes, dont l'essence est d'exprimer des *actions imitables*, sont précisément les mots qu'un effort corporel nous permettra de ressaisir quand la fonction du langage sera près de nous échapper : au contraire les noms propres, étant, de tous les mots, les plus éloignés de ces actions impersonnelles que notre corps peut esquisser, sont ceux qu'un affaiblissement de la fonction atteindrait d'abord. Notons ce fait singulier qu'un aphasique, devenu régulièrement incapable de jamais retrouver le substantif qu'il cherche, le remplacera par une périphrase appropriée où entrерont d'autres substantifs[114], et parfois le substantif rebelle lui-même : ne pouvant penser le mot juste, il a pensé l'action correspondante, et cette attitude a déterminé la direction générale d'un mouvement d'où la phrase est sortie. C'est ainsi qu'il nous arrive, ayant retenu l'initiale d'un nom oublié, de retrouver le nom à force de prononcer l'initiale[115]. — Ainsi, dans les faits du second genre, c'est la fonction qui est atteinte dans son ensemble, et dans ceux du premier genre l'oubli, plus net en apparence, ne doit jamais être définitif en réalité. Pas

plus dans un cas que dans l'autre, nous ne trouvons des souvenirs localisés dans des cellules déterminées de la substance cérébrale, et qu'une destruction de ces cellules abolirait.

Mais interrogeons notre conscience. Demandons-lui ce qui se passe quand nous écoutons la parole d'autrui avec l'idée de la comprendre. Attendons-nous, passifs, que les impressions aillent chercher leurs images ? Ne sentons-nous pas plutôt que nous nous plaçons dans une certaine disposition, variable avec l'interlocuteur, variable avec la langue qu'il parle, avec le genre d'idées qu'il exprime et surtout avec le mouvement général de sa phrase, comme si nous commencions par régler le ton de notre travail intellectuel ? Le schème moteur, soulignant ses intonations, suivant, de détour en détour, la courbe de sa pensée, montre à notre pensée le chemin. Il est le récipient vide, déterminant, par sa forme, la forme où tend la masse fluide qui s'y précipite.

Mais on hésitera à comprendre ainsi le mécanisme de l'interprétation, à cause de l'invincible tendance qui nous porte à penser, en toute occasion, des *choses* plutôt que des *progrès*. Nous avons dit que nous partions de l'idée, et que nous la développions en souvenirs-images auditifs, capables de s'insérer dans le schème moteur pour recouvrir les sons entendus. Il y a là un progrès continu par lequel la nébulosité de l'idée se condense en images auditives distinctes, qui, fluides encore, vont se solidifier enfin dans leur coalescence avec les sons matériellement perçus. A aucun moment on ne peut dire avec précision que l'idée ou que l'image-souvenir finit, que l'image-souvenir ou que la sensation commence. Et, de fait, où est la ligne de démarcation entre la confusion des sons perçus en masse et la clarté que les images auditives remémorées y ajoutent, entre la discontinuité de ces images remémorées elles-mêmes et la continuité de l'idée originelle qu'elles dissocient et réfractent en mots distincts ? Mais la pensée scientifique, analysant cette série ininterrompue de changements et cédant à un irrésistible besoin de figuration symbolique, arrête et solidifie en choses achevées les principales phases de cette évolution. Elle érige les sons bruts entendus en mots séparés et complets, puis les images auditives remémorées en entités indépendantes de l'idée qu'elles développent : ces trois termes, perception brute, image auditive et idée, vont ainsi former des tous distincts dont chacun se suffira à lui-même. Et tandis que, pour s'en tenir à l'expérience pure, c'est de l'idée qu'il eût fallu nécessairement partir puisque les souvenirs auditifs lui doivent leur soudure et que les sons bruts à leur tour ne se complètent que par les souvenirs, on ne voit pas d'inconvénient, quand on a arbitrairement complété le son brut et arbitrairement aussi soudé ensemble les souvenirs, à renverser l'ordre naturel des

choses, à affirmer que nous allons de la perception aux souvenirs et des souvenirs à l'idée. Pourtant il faudra bien rétablir, sous une forme ou sous une autre, à un moment ou à un autre, la continuité rompue des trois termes. On supposera donc que ces trois termes, logés dans des portions distinctes du bulbe et de l'écorce, entretiennent entre eux des communications, les perceptions allant réveiller les souvenirs auditifs, et les souvenirs à leur tour des idées. Comme on a solidifié en termes indépendants les phases principales du développement, on matérialise maintenant en lignes de communication ou en mouvements d'impulsion le développement lui-même. Mais ce n'est pas impunément qu'on aura ainsi interverti l'ordre véritable, et, par une conséquence nécessaire, introduit dans chaque terme de la série des éléments qui ne se réalisent qu'après lui. Ce n'est pas impunément non plus qu'on aura figé en termes distincts et indépendants la continuité d'un progrès indivisé. Ce mode de représentation suffira peut-être tant qu'on le limitera strictement aux faits qui ont servi à l'inventer : mais chaque fait nouveau forcera à compliquer la figure, à intercaler le long du mouvement des stations nouvelles, sans que jamais ces stations juxtaposées arrivent à reconstituer le mouvement lui-même.

Rien de plus instructif, à cet égard, que l'histoire des « schémas » de l'aphasie sensorielle. Dans une première période, marquée par les travaux de Charcot^[116], de Broadbent^[117], de Kussmaul^[118], de Lichtheim^[119], on s'en tient en effet à l'hypothèse d'un « centre idéationnel », relié, par des voies transcorticales, aux divers centres de la parole. Mais ce centre des idées s'est bien vite dissous à l'analyse. Tandis, en effet, que la physiologie cérébrale trouvait de mieux en mieux à localiser des sensations et des mouvements, jamais des idées, la diversité des aphasies sensorielles obligeait les cliniciens à dissocier le centre intellectuel en centres imaginatifs de multiplicité croissante, centre des représentations visuelles, centre des représentations tactiles, centre des représentations auditives, etc., — bien plus, à scinder parfois en deux voies différentes, l'une ascendante et l'autre descendante, le chemin qui les ferait communiquer deux à deux^[120]. Tel fut le trait caractéristique des schémas de la période ultérieure, ceux de Wyman^[121], de Moeli^[122], de Freud^[123], etc. Ainsi la théorie se compliquait de plus en plus, sans arriver pourtant à étreindre la complexité du réel. Bien plus, à mesure que les schémas devenaient plus compliqués, ils figuraient et laissaient supposer la possibilité de lésions qui, pour être plus diverses sans doute, devaient être d'autant plus spéciales et plus simples, la complication du schéma tenant précisément à la dissociation de centres qu'on avait d'abord confondus. Or, l'expérience était loin de

donner raison ici à la théorie, puisqu'elle montrait presque toujours, partiellement et diversement réunies, plusieurs de ces lésions psychologiques simples que la théorie isolait. La complication des théories de l'aphasie se détruisant ainsi elle-même, faut-il s'étonner de voir la pathologie actuelle, de plus en plus sceptique à l'égard des schémas, revenir purement et simplement à la description des faits^[124] ?

Mais comment pouvait-il en être autrement ? On croirait, à entendre certains théoriciens de l'aphasie sensorielle, qu'ils n'ont jamais considéré de près la structure d'une phrase. Ils raisonnent comme si une phrase se composait de noms qui vont évoquer des images de choses. Que deviennent ces diverses parties du discours dont le rôle est justement d'établir entre les images des rapports et des nuances de tout genre ? Dira-t-on que chacun de ces mots exprime et évoque lui-même une image matérielle, plus confuse sans doute, mais déterminée ? Qu'on songe alors à la multitude de rapports différents que le même mot peut exprimer selon la place qu'il occupe et les termes qu'il unit ! Alléguerez-vous que ce sont là des raffinements d'une langue déjà très perfectionnée, et qu'un langage est possible avec des noms concrets destinés à faire surgir des images de choses ? Je l'accorde sans peine ; mais plus la langue que vous me parlerez sera primitive et dépourvue de termes exprimant des rapports, plus vous devrez faire de place à l'activité de mon esprit, puisque vous le forcez à rétablir les rapports que vous n'exprimez pas : c'est dire que vous abandonnerez de plus en plus l'hypothèse d'après laquelle chaque image irait décrocher son idée. À vrai dire, il n'y a jamais là qu'une question de degré : raffinée ou grossière, une langue sous-entend beaucoup plus de choses qu'elle n'en peut exprimer. Essentiellement discontinue, puisqu'elle procède par mots juxtaposés, la parole ne fait que jalonner de loin en loin les principales étapes du mouvement de la pensée. C'est pourquoi je comprendrai votre parole si je pars d'une pensée analogue à la vôtre pour en suivre les sinuosités à l'aide d'images verbales destinées, comme autant d'écriteaux, à me montrer de temps en temps le chemin. Mais je ne la comprendrai jamais si je pars des images verbales elles-mêmes, parce que entre deux images verbales consécutives il y a un intervalle que toutes les représentations concrètes n'arriveraient pas à combler. Les images ne seront jamais en effet que des choses, et la pensée est un mouvement.

C'est donc en vain qu'on traite images-souvenirs et idées comme des choses toutes faites, auxquelles on assigne ensuite pour demeure des centres problématiques. On a beau déguiser l'hypothèse sous un langage emprunté à l'anatomie et à la

physiologie, elle n'est point autre chose que la conception associationniste de la vie de l'esprit ; elle n'a pour elle que la tendance constante de l'intelligence discursive à découper tout progrès en *phases* et à solidifier ensuite ces phases en *choses* ; et comme elle est née, a priori, d'une espèce de préjugé métaphysique, elle n'a ni l'avantage de suivre le mouvement de la conscience ni celui de simplifier l'explication des faits. Mais nous devons poursuivre cette illusion jusqu'au point précis où elle aboutit à une contradiction manifeste. Les idées, disions-nous, les purs souvenirs, appelés du fond de la mémoire, se développent en souvenirs-images de plus en plus capables de s'insérer dans le schème moteur. À mesure que ces souvenirs prennent la forme d'une représentation plus complète, plus concrète et plus consciente, ils tendent davantage à se confondre avec la perception qui les attire ou dont ils adoptent le cadre. Donc il n'y a pas, il ne peut y avoir dans le cerveau une région où les souvenirs se figent et s'accumulent. La prétendue destruction des souvenirs par les lésions cérébrales n'est qu'une interruption du progrès continu par lequel le souvenir s'actualise. Et par conséquent, si l'on veut à toute force localiser les souvenirs auditifs des mots, par exemple, en un point déterminé du cerveau, on sera amené par des raisons d'égale valeur à distinguer ce centre imaginatif du centre perceptif ou à confondre les deux centres ensemble. Or, c'est précisément ce que l'expérience vérifie.

Notons en effet la singulière contradiction où cette théorie est conduite par l'analyse psychologique, d'une part, par les faits pathologiques de l'autre. D'un côté, semble-t-il, si la perception une fois accomplie demeure dans le cerveau à l'état de souvenir emmagasiné, ce ne peut être que comme une disposition acquise des éléments mêmes que la perception a impressionnés : comment, à quel moment précis, irait-elle en chercher d'autres ? Et c'est en effet à cette solution naturelle que s'arrêtent Bain^[125] et Ribot^[126]. Mais d'autre part la pathologie est là, qui nous avertit que la totalité des souvenirs d'un certain genre peut nous échapper alors que la faculté correspondante de percevoir demeure intacte. La cécité psychique n'empêche pas de voir, pas plus que la surdité psychique d'entendre. Plus particulièrement, en ce qui concerne la perte des souvenirs auditifs de mots, — la seule qui nous occupe, — il y a des faits nombreux qui la montrent régulièrement associée à une lésion destructive de la première et de la deuxième circonvolutions temporo-sphénoïdales gauches^[127], sans qu'on connaisse un seul cas où cette lésion ait provoqué la surdité proprement dite : on a même pu la produire expérimentalement sur le singe sans déterminer chez lui autre chose que de la surdité psychique, c'est-à-

dire une impuissance à interpréter les sous qu'il continue d'entendre^[128]. Il faudra donc assigner à la perception et au souvenir des éléments nerveux distincts. Mais cette hypothèse aura alors contre elle l'observation psychologique la plus élémentaire ; car nous voyons qu'un souvenir, à mesure qu'il devient plus clair et plus intense, tend à se faire perception, sans qu'il y ait de moment précis où une transformation radicale s'opère et où l'on puisse dire, par conséquent, qu'il se transporte des éléments imaginatifs aux éléments sensoriels. Ainsi ces deux hypothèses contraires, la première qui identifie les éléments de perception avec les éléments de mémoire, la seconde qui les distingue, sont de telle nature que chacune des deux renvoie à l'autre sans qu'on puisse se tenir à aucune d'elles.

Comment en serait-il autrement ? Ici encore on envisage perception distincte et souvenir-image à l'état statique, comme des *choses* dont la première serait déjà complète sans la seconde, au lieu de considérer le progrès dynamique par lequel l'une devient l'autre.

D'un côté, en effet, la perception complète ne se définit et ne se distingue que par sa coalescence avec une image-souvenir que nous lançons au-devant d'elle. L'attention est à ce prix, et sans l'attention il n'y a qu'une juxtaposition passive de sensations accompagnées d'une réaction machinale. Mais d'autre part, comme nous le montrerons plus loin, l'image-souvenir elle-même, réduite à l'état de souvenir pur, resterait inefficace. Virtuel, ce souvenir ne peut devenir actuel que par la perception qui l'attire. Impuissant, il emprunte sa vie et sa force à la sensation présente où il se matérialise. Cela ne revient-il pas à dire que la perception distincte est provoquée par deux courants de sens contraires, dont l'un, centripète, vient de l'objet extérieur, et dont l'autre, centrifuge, a pour point de départ ce que nous appelons le « souvenir pur » ? Le premier courant, tout seul, ne donnerait qu'une perception passive avec les réactions machinales qui l'accompagnent. Le second, laissé à lui-même, tend à donner un souvenir actualisé, de plus en plus actuel à mesure que le courant s'accentuerait. Réunis, ces deux courants forment, au point où ils se rejoignent, la perception distincte et reconnue.

Voilà ce que dit l'observation intérieure. Mais nous n'avons pas le droit de nous arrêter là. Certes, le danger est grand de s'aventurer, sans lumière suffisante, au milieu des obscures questions de localisation cérébrale. Mais nous avons dit que la séparation de la perception complète et de l'image-souvenir mettait l'observation clinique aux prises avec l'analyse psychologique et qu'il résultait de là, pour la doctrine de la localisation des souvenirs,

une antinomie grave. Nous sommes tenus de chercher ce que deviennent les faits connus, quand on cesse de considérer le cerveau comme dépositaire de souvenirs^[129].

Admettons un instant, pour simplifier l'exposition, que des excitations venues du dehors donnent naissance, soit dans l'écorce cérébrale soit dans d'autres centres, à des sensations élémentaires. Nous n'avons toujours là que des sensations élémentaires. Or, en fait, chaque perception enveloppe un nombre considérable de ces sensations, toutes coexistantes, et disposées dans un ordre déterminé. D'où vient cet ordre, et qu'est-ce qui assure cette coexistence ? Dans le cas d'un objet matériel présent, la réponse n'est pas douteuse : ordre et coexistence viennent d'un organe des sens, impressionné par un objet extérieur. Cet organe est précisément construit en vue de permettre à une pluralité d'excitations simultanées de l'impressionner d'une certaine manière et dans un certain ordre en se distribuant, toutes à la fois, sur des parties choisies de sa surface. C'est donc un immense clavier, sur lequel l'objet extérieur exécute tout d'un coup son accord aux mille notes, provoquant ainsi, dans un ordre déterminé et en un seul moment, une énorme multitude de sensations élémentaires correspondant à tous les points intéressés du centre sensoriel. Maintenant, supprimez l'objet extérieur, ou l'organe des sens, ou l'un et l'autre : les mêmes sensations élémentaires peuvent être excitées, car les mêmes cordes sont là, prêtes à résonner de la même manière ; mais où est le clavier qui permettra d'en attaquer mille et mille à la fois et de réunir tant de notes simples dans le même accord ? À notre sens, la « région des images », si elle existe, ne peut être qu'un clavier de ce genre. Certes, il n'y aurait rien d'inconcevable à ce qu'une cause purement psychique actionnât directement toutes les cordes intéressées. Mais dans le cas de l'audition mentale, — le seul qui nous occupe, — la localisation de la fonction paraît certaine puisqu'une lésion déterminée du lobe temporal l'abolit, et d'autre part nous avons exposé les raisons qui font que nous ne saurions admettre ni même concevoir des résidus d'images déposés dans une région de la substance cérébrale. Une seule hypothèse reste donc plausible, c'est que cette région occupe, par rapport au centre de l'audition même, la place symétrique de l'organe des sens, qui est ici l'oreille : ce serait une oreille mentale.

Mais alors, la contradiction signalée se dissipe. On comprend, d'une part, que l'image auditive remémorée mette en branle les mêmes éléments nerveux que la perception première, et que le souvenir se transforme ainsi graduellement en perception. Et l'on comprend aussi, d'autre part, que la faculté de se remémorer des

sons complexes, tels que les mots, puisse intéresser d'autres parties de la substance nerveuse que la faculté de les percevoir : c'est pourquoi l'audition réelle survit, dans la surdité psychique, à l'audition mentale. Les cordes sont encore là, et sous l'influence des sons extérieurs elles vibrent encore ; c'est le clavier intérieur qui manque.

En d'autres termes enfin, les centres où naissent les sensations élémentaires peuvent être actionnés, en quelque sorte, de deux côtés différents, par devant et par derrière. Par devant ils reçoivent les impressions des organes des sens et par conséquent d'un *objet réel* ; par derrière ils subissent, d'intermédiaire en intermédiaire, l'influence d'un *objet virtuel*. Les centres d'images, s'ils existent, ne peuvent être que les organes symétriques des organes des sens par rapport à ces centres sensoriels. Ils ne sont pas plus dépositaires des souvenirs purs, c'est-à-dire des objets virtuels, que les organes des sens ne sont dépositaires des objets réels.

Ajoutons que c'est là une traduction, infiniment abrégée, de ce qui peut se passer en réalité. Les diverses aphasies sensorielles prouvent assez que l'évocation d'une image auditive n'est pas un acte simple. Entre l'intention, qui serait ce que nous appelons le souvenir pur, et l'image-souvenir auditive proprement dite, viennent s'intercaler le plus souvent des souvenirs intermédiaires, qui doivent d'abord se réaliser en images-souvenirs dans des centres plus ou moins éloignés. C'est alors par degrés successifs que l'idée arrive à prendre corps dans cette image particulière qui est l'image verbale. Par là, l'audition mentale peut être subordonnée à l'intégrité des divers centres et des voies qui y conduisent. Mais ces complications ne changent rien au fond des choses. Quels que soient le nombre et la nature des termes interposés, nous n'allons pas de la perception à l'idée, mais de l'idée à la perception, et le processus caractéristique de la reconnaissance n'est pas centripète, mais centrifuge.

Resterait à savoir, il est vrai, comment des excitations émanant du dedans peuvent donner naissance, par leur action sur l'écorce cérébrale ou sur d'autres centres, à des sensations. Et il est bien évident qu'il n'y a là qu'une manière commode de s'exprimer. Le souvenir pur, à mesure qu'il s'actualise, tend à provoquer dans le corps toutes les sensations correspondantes. Mais ces sensations virtuelles elles-mêmes, pour devenir réelles, doivent tendre à faire agir le corps, à lui imprimer les mouvements et attitudes dont elles sont l'antécédent habituel. Les ébranlements des centres dits sensoriels, ébranlements qui précèdent d'ordinaire des mouvements accomplis ou esquissés par le corps et qui ont même pour rôle normal de les préparer en les commençant, sont donc moins la

cause réelle de la sensation que la marque de sa puissance et la condition de son efficacité. Le progrès par lequel l'image virtuelle se réalise n'est pas autre chose que la série d'étapes par lesquelles cette image arrive à obtenir du corps des démarches utiles. L'excitation des centres dits sensoriels est la dernière de ces étapes ; c'est le prélude à une réaction motrice, le commencement d'une action dans l'espace. En d'autres termes, l'image virtuelle évolue vers la sensation virtuelle, et la sensation virtuelle vers le mouvement réel : ce mouvement, en se réalisant, réalise à la fois la sensation dont il serait le prolongement naturel et l'image qui a voulu faire corps avec la sensation. Nous allons approfondir ces états virtuels, et, en pénétrant plus avant dans le mécanisme intérieur des actions psychiques et psychophysiques, montrer par quel progrès continu le passé tend à reconquérir son influence perdue en s'actualisant.

Chapitre III

De la survivance des images.

La mémoire et l'esprit

Résumons brièvement ce qui précède. Nous avons distingué trois termes, le souvenir pur, le souvenir-image et la perception, dont aucun ne se produit d'ailleurs, en fait, isolément. La perception n'est jamais un simple contact de l'esprit avec l'objet présent ; elle est tout imprégnée des souvenirs-images qui la complètent en l'interprétant. Le souvenir-image, à son tour, participe du « souvenir pur » qu'il commence à matérialiser, et de la perception où il tend à s'incarner : envisagé de ce dernier point de vue, il se définirait une perception naissante. Enfin le souvenir pur, indépendant sans doute en droit, ne se manifeste normalement que dans l'image colorée et vivante qui le révèle. En symbolisant ces trois termes par les segments consécutifs AB, BC, CD d'une même ligne droite AD, on peut dire que notre pensée décrit cette ligne d'un mouvement continu qui va de A en D, et qu'il est impossible de dire avec précision où l'un des termes finit, où commence l'autre.

C'est d'ailleurs ce que la conscience constate sans peine toutes les fois qu'elle suit, pour analyser la mémoire, le mouvement même de la mémoire qui travaille. S'agit-il de retrouver un souvenir, d'évoquer une période de notre histoire ? Nous avons conscience d'un acte *sui generis* par lequel nous nous détachons du présent pour nous replacer d'abord dans le passé en général, puis dans une certaine région du passé : travail de tâtonnement, analogue à la mise au point d'un appareil photographique. Mais notre souvenir reste encore à l'état virtuel ; nous nous disposons simplement ainsi à le recevoir en adoptant l'attitude appropriée. Peu à peu il apparaît comme une nébulosité qui se condenserait ; de virtuel il passe à l'état actuel ; et à mesure que ses contours se dessinent et que sa surface se colore, il tend à imiter la perception. Mais il demeure attaché au passé par ses racines profondes, et si, une fois réalisé, il ne se ressentait pas de sa virtualité originelle, s'il n'était pas, en même temps qu'un état présent, quelque chose qui tranche sur le

présent, nous ne le reconnâtrions jamais pour un souvenir.

L'erreur constante de l'associationnisme est de substituer à cette continuité de devenir, qui est la réalité vivante, une multiplicité discontinue d'éléments inertes et juxtaposés. Justement parce que chacun des éléments ainsi constitués contient, en raison de son origine, quelque chose de ce qui le précède et aussi de ce qui le suit, il devrait prendre à nos yeux la forme d'un état mixte et en quelque sorte impur. Mais d'autre part le principe de l'associationnisme veut que tout état psychologique soit une espèce d'atome, un élément simple. De là la nécessité de sacrifier, dans chacune des phases qu'on a distinguées, l'instable au stable, c'est-à-dire le commencement à la fin. S'agit-il de la perception ? On ne verra en elle que les sensations agglomérées qui la colorent ; on méconnaîtra les images remémorées qui en forment le noyau obscur. S'agit-il de l'image remémorée à son tour ? On la prendra toute faite, réalisée à l'état de faible perception, et on fermera les yeux sur le pur souvenir que cette image a développé progressivement. Dans la concurrence que l'associationnisme institue ainsi entre le stable et l'instable, la perception déplacera donc toujours le souvenir-image, et le souvenir-image le souvenir pur. C'est pourquoi le souvenir pur disparaît totalement. L'associationnisme, coupant en deux par une ligne MO la totalité du progrès AD, ne voit dans la portion OD que les sensations qui la terminent et qui constituent, pour lui, toute la perception ; — et d'autre part il réduit la portion AO, elle aussi, à l'image réalisée où aboutit, en s'épanouissant, le souvenir pur. La vie psychologique se ramène alors tout entière à ces deux éléments, la sensation et l'image. Et comme, d'une part, on a noyé dans l'image le souvenir pur qui en faisait un état original, comme, d'autre part, on a rapproché encore l'image de la perception en mettant dans la perception, par avance, quelque chose de l'image elle-même, on ne trouvera plus entre ces deux états qu'une différence de degré ou d'intensité. De là la distinction des *états forts* et des *états faibles*, dont les premiers seraient érigés par nous en perceptions du présent, les seconds, — on ne sait pourquoi, — en représentations du passé. Mais la vérité est que nous n'atteindrons jamais le passé si nous ne nous y plaçons pas d'emblée. Essentiellement virtuel, le passé ne peut être saisi par nous comme passé que si nous suivons et adoptons le mouvement par lequel il s'épanouit en image présente, émergeant des ténèbres au grand jour. C'est en vain qu'on en chercherait la trace dans quelque chose d'actuel et de déjà réalisé : autant vaudrait chercher l'obscurité sous la lumière. Là est précisément l'erreur de l'associationnisme : placé dans l'actuel, il s'épuise en vains efforts pour découvrir, dans un état réalisé et

présent, la marque de son origine passée, pour distinguer le souvenir de la perception, et pour ériger en différence de nature ce qu'il a condamné par avance à n'être qu'une différence de grandeur.

Imaginer n'est pas se souvenir. Sans doute un souvenir, à mesure qu'il s'actualise, tend à vivre dans une image ; mais la réciproque n'est pas vraie, et l'image pure et simple ne me reportera au passé que si c'est en effet dans le passé que je suis allé la chercher, suivant ainsi le progrès continu qui l'a amenée de l'obscurité à la lumière. C'est là ce que les psychologues oublient trop souvent quand ils concluent, de ce qu'une sensation remémorée devient plus actuelle quand on s'y appesantit davantage, que le souvenir de la sensation était cette sensation naissante. Le fait qu'ils allèguent est sans doute exact. Plus je fais effort pour me rappeler une douleur passée, plus je tends à l'éprouver réellement. Mais cela se comprend sans peine, puisque le progrès du souvenir consiste justement, comme nous le disions, à se matérialiser. La question est de savoir si le souvenir de la douleur était véritablement douleur à l'origine. Parce que le sujet hypnotisé finit par avoir chaud quand on lui répète avec insistance qu'il a chaud, il ne suit pas de là que les paroles de la suggestion soient déjà chaudes. De ce que le souvenir d'une sensation se prolonge en cette sensation même, on ne doit pas davantage conclure que le souvenir ait été une sensation naissante : peut-être en effet ce souvenir joue-t-il précisément, par rapport à la sensation qui va naître, le rôle du magnétiseur qui donne la suggestion. Le raisonnement que nous critiquons, présenté sous cette forme, est donc déjà sans valeur probante ; il n'est pas encore vicieux, parce qu'il bénéficie de cette incontestable vérité que le souvenir se transforme à mesure qu'il s'actualise. Mais l'absurdité éclate quand on raisonne en suivant la marche inverse, — qui devrait pourtant être également légitime dans l'hypothèse où l'on se place, — c'est-à-dire quand on fait décroître l'intensité de la sensation au lieu de faire croître l'intensité du souvenir pur. Il devrait arriver alors, en effet, si les deux états différaient simplement par le degré, qu'à un certain moment la sensation se métamorphosât en souvenir. Si le souvenir d'une grande douleur, par exemple, n'est qu'une douleur faible, inversement une douleur intense que j'éprouve finira, en diminuant, par être une grande douleur remémorée. Or un moment arrive, sans aucun doute, où il m'est impossible de dire si ce que je ressens est une sensation faible que j'éprouve ou une sensation faible que j'imagine (et cela est naturel, puisque le souvenir-image participe déjà de la sensation), mais jamais cet état faible ne m'apparaîtra comme le souvenir d'un état fort. Le souvenir est donc tout autre chose.

Mais l'illusion qui consiste à n'établir entre le souvenir et la perception qu'une différence de degré est plus qu'une simple conséquence de l'associationnisme, plus qu'un accident dans l'histoire de la philosophie. Elle a des racines profondes. Elle repose, en dernière analyse, sur une fausse idée de la nature et de l'objet de la perception extérieure. On ne veut voir dans la perception qu'un enseignement s'adressant à un pur esprit, et d'un intérêt tout spéculatif. Alors, comme le souvenir est lui-même, par essence, une connaissance de ce genre, puisqu'il n'a plus d'objet, on ne peut trouver entre la perception et le souvenir qu'une différence de degré, la perception déplaçant le souvenir et constituant ainsi notre présent, simplement en vertu de la loi du plus fort. Mais il y a bien autre chose entre le passé et le présent qu'une différence de degré. Mon présent est ce qui m'intéresse, ce qui vit pour moi, et, pour tout dire, ce qui me provoque à l'action, au lieu que mon passé est essentiellement impuissant. Appesantissons-nous sur ce point. En l'opposant à la perception présente, nous comprendrons déjà mieux la nature de ce que nous appelons le « souvenir pur » .

On chercherait vainement, en effet, à caractériser le souvenir d'un état passé si l'on ne commençait par définir la marque concrète, acceptée par la conscience, de la réalité présente. Qu'est-ce, pour moi, que le moment présent ? Le propre du temps est de s'écouler ; le temps déjà écoulé est le passé, et nous appelons présent l'instant où il s'écoule. Mais il ne peut être question ici d'un instant mathématique. Sans doute il y a un présent idéal, purement conçu, limite indivisible qui séparerait le passé de l'avenir. Mais le présent réel, concret, vécu, celui dont je parle quand je parle de ma perception présente, celui-là occupe nécessairement une durée. Où est donc située cette durée ? Est-ce en deçà, est-ce au-delà du point mathématique que je détermine idéalement quand je pense à l'instant présent ? Il est trop évident qu'elle est en deçà et au-delà tout à la fois, et que ce que j'appelle « mon présent » empiète tout à la fois sur mon passé et sur mon avenir. Sur mon passé d'abord, car « le moment où je parle est déjà loin de moi » ; sur mon avenir ensuite, car c'est sur l'avenir que ce moment est penché, c'est à l'avenir que je tends, et si je pouvais fixer cet indivisible présent, cet élément infinitésimal de la courbe du temps, c'est la direction de l'avenir qu'il montrerait. Il faut donc que l'état psychologique que j'appelle « mon présent » soit tout à la fois une perception du passé immédiat et une détermination de l'avenir immédiat. Or le passé immédiat, en tant que perçu, est, comme nous verrons, sensation, puisque toute sensation traduit une très longue succession d'ébranlements élémentaires ; et l'avenir immédiat, en tant que se

déterminant, est action ou mouvement. Mon présent est donc à la fois sensation et mouvement ; et puisque mon présent forme un tout indivisé, ce mouvement doit tenir à cette sensation, la prolonger en action. D'où je conclus que mon présent consiste dans un système combiné de sensations et de mouvements. Mon présent est, par essence, sensori-moteur.

C'est dire que mon présent consiste dans la conscience que j'ai de mon corps. Étendu dans l'espace, mon corps éprouve des sensations et en même temps exécute des mouvements. Sensations et mouvements se localisant en des points déterminés de cette étendue, il ne peut y avoir, à un moment donné, qu'un seul système de mouvements et de sensations. C'est pourquoi mon présent me paraît être chose absolument déterminée, et qui tranche sur mon passé. Placé entre la matière qui influe sur lui et la matière sur laquelle il influe, mon corps est un centre d'action, le lieu où les impressions reçues choisissent intelligemment leur voie pour se transformer en mouvements accomplis ; il représente donc bien l'état actuel de mon devenir, ce qui, dans ma durée, est en voie de formation. Plus généralement, dans cette continuité de devenir qui est la réalité même, le moment présent est constitué par la coupe quasi instantanée que notre perception pratique dans la masse en voie d'écoulement, et cette coupe est précisément ce que nous appelons le monde matériel : notre corps en occupe le centre ; il est, de ce monde matériel, ce que nous sentons directement s'écouler ; en son état actuel consiste l'actualité de notre présent. La matière, en tant qu'étendue dans l'espace, devant se définir selon nous un présent qui recommence sans cesse, inversement notre présent est la matérialité même de notre existence, c'est-à-dire un ensemble de sensations et de mouvements, rien autre chose. Et cet ensemble est déterminé, unique pour chaque moment de la durée, justement parce que sensations et mouvements occupent des lieux de l'espace et qu'il ne saurait y avoir, dans le même lieu, plusieurs choses à la fois. — D'où vient qu'on a pu méconnaître une vérité aussi simple, aussi évidente, et qui n'est, après tout, que l'idée du sens commun ?

La raison en est précisément qu'on s'obstine à ne trouver qu'une différence de degré, et non pas de nature, entre les sensations actuelles et le souvenir pur. La différence, selon nous, est radicale. Mes sensations actuelles sont ce qui occupe des portions déterminées de la superficie de mon corps ; le souvenir pur, au contraire, n'intéresse aucune partie de mon corps. Sans doute il engendrera des sensations en se matérialisant ; mais à ce moment précis il cessera d'être souvenir pour passer à l'état de chose présente, actuellement vécue ; et je ne lui restituerai son caractère

de souvenir qu'en me reportant à l'opération par laquelle je l'ai évoqué, virtuel, du fond de mon passé. C'est justement parce que je l'aurai rendu actif qu'il sera devenu actuel, c'est-à-dire sensation capable de provoquer des mouvements. Au contraire, la plupart des psychologues ne voient dans le souvenir pur qu'une perception plus faible, un ensemble de sensations naissantes. Ayant ainsi effacé, par avance, toute différence de nature entre la sensation et le souvenir, ils sont conduits par la logique de leur hypothèse à matérialiser le souvenir et à idéaliser la sensation. S'agit-il du souvenir ? Ils ne l'aperçoivent que sous forme d'image, c'est-à-dire déjà incarné dans des sensations naissantes. Lui ayant transporté ainsi l'essentiel de la sensation, et ne voulant pas voir, dans l'idéalité de ce souvenir, quelque chose de distinct, qui tranche sur la sensation même, ils sont obligés, quand ils reviennent à la sensation pure, de lui laisser l'idéalité qu'ils avaient conférée implicitement ainsi à la sensation naissante. Si le passé, en effet, qui par hypothèse n'agit plus, peut subsister à l'état de sensation faible, c'est donc qu'il y a des sensations impuissantes. Si le souvenir pur, qui par hypothèse n'intéresse aucune partie déterminée du corps, est une sensation naissante, c'est donc que la sensation n'est pas essentiellement localisée en un point du corps. De là l'illusion qui consiste à voir dans la sensation un état flottant et inextensif, lequel n'acquerrait l'extension et ne se consoliderait dans le corps que par accident : illusion qui vicie profondément, comme nous l'avons vu, la théorie de la perception extérieure, et soulève bon nombre des questions pendantes entre les diverses métaphysiques de la matière. Il faut en prendre son parti : la sensation est, par essence, extensive et localisée ; c'est une source de mouvement ; — le souvenir pur, étant inextensif et impuissant, ne participe de la sensation en aucune manière.

Ce que j'appelle mon présent, c'est mon attitude vis-à-vis de l'avenir immédiat, c'est mon action imminente. Mon présent est donc bien sensori-moteur. De mon passé, cela seul devient image, et par conséquent sensation au moins naissante, qui peut collaborer à cette action, s'insérer dans cette attitude, en un mot se rendre utile ; mais, dès qu'il devient image, le passé quitte l'état de souvenir pur et se confond avec une certaine partie de mon présent. Le souvenir actualisé en image diffère donc profondément de ce souvenir pur. L'image est un état présent, et ne peut participer du passé que par le souvenir dont elle est sortie. Le souvenir, au contraire, impuissant tant qu'il demeure inutile, reste pur de tout mélange avec la sensation, sans attache avec le présent, et par conséquent inextensif.

Cette impuissance radicale du souvenir pur nous aidera

précisément à comprendre comment il se conserve à l'état latent. Sans entrer encore dans le vif de la question, bornons-nous à remarquer que notre répugnance à concevoir des états psychologiques inconscients vient surtout de ce que nous tenons la conscience pour la propriété essentielle des états psychologiques, de sorte qu'un état psychologique ne pourrait cesser d'être conscient, semble-t-il, sans cesser d'exister. Mais si la conscience n'est que la marque caractéristique du présent, c'est-à-dire de l'actuellement vécu, c'est-à-dire enfin de l'agissant, alors ce qui n'agit pas pourra cesser d'appartenir à la conscience sans cesser nécessairement d'exister en quelque manière. En d'autres termes, dans le domaine psychologique, conscience ne serait pas synonyme d'existence mais seulement d'action réelle ou d'efficacité immédiate, et l'extension de ce terme se trouvant ainsi limitée, on aurait moins de peine à se représenter un état psychologique inconscient, c'est-à-dire, en somme, impuissant. Quelque idée qu'on se fasse de la conscience en soi, telle qu'elle apparaîtrait si elle s'exerçait sans entraves, on ne saurait contester que, chez un être qui accomplit des fonctions corporelles, la conscience ait surtout pour rôle de présider à l'action et d'éclairer un choix. Elle projette donc sa lumière sur les antécédents immédiats de la décision et sur tous ceux des souvenirs passés qui peuvent s'organiser utilement avec eux ; le reste demeure dans l'ombre. Mais nous retrouvons ici, sous une forme nouvelle, l'illusion sans cesse renaissante que nous poursuivons depuis le début de ce travail. On veut que la conscience, même jointe à des fonctions corporelles, soit une faculté accidentellement pratique, essentiellement tournée vers la spéculation. Alors, comme on ne voit pas l'intérêt qu'elle aurait à laisser échapper les connaissances qu'elle tient, vouée qu'elle serait à la connaissance pure, on ne comprend pas qu'elle renonce à éclairer ce qui n'est pas entièrement perdu pour elle. D'où résulterait que cela seul lui appartient en droit qu'elle possède en fait, et que, dans le domaine de la conscience, tout réel est actuel. Mais rendez à la conscience son véritable rôle : il n'y aura pas plus de raison pour dire que le passé, une fois perçu, s'efface, qu'il n'y en a pour supposer que les objets matériels cessent d'exister quand je cesse de les percevoir.

Insistons sur ce dernier point, car là est le centre des difficultés et la source des équivoques qui entourent le problème de l'inconscient. L'idée d'une représentation inconsciente est claire, en dépit d'un préjugé répandu ; on peut même dire que nous en faisons un usage constant et qu'il n'y a pas de conception plus familière au sens commun. Tout le monde admet, en effet, que les images actuellement présentes à notre perception ne sont pas le tout de la

matière. Mais d'autre part, que peut être un objet matériel non perçu, une image non imaginée, sinon une espèce d'état mental inconscient ? Au-delà des murs de votre chambre, que vous percevez en ce moment, il y a les chambres voisines, puis le reste de la maison, enfin la rue et la ville où vous demeurez. Peu importe la théorie de la matière à laquelle vous vous ralliez : réaliste ou idéaliste, vous pensez évidemment, quand vous parlez de la ville, de la rue, des autres chambres de la maison, à autant de perceptions absentes de votre conscience et pourtant données en dehors d'elle. Elles ne se créent pas à mesure que votre conscience les accueille ; elles étaient donc déjà en quelque manière, et puisque, par hypothèse, votre conscience ne les appréhendait pas, comment pouvaient-elles exister en soi sinon à l'état inconscient ? D'où vient alors qu'une existence en dehors de la conscience nous paraît claire quand il s'agit des objets, obscure quand nous parlons du sujet ? Nos perceptions, actuelles et virtuelles, s'étendent le long de deux lignes, l'une horizontale AB, qui contient tous les objets simultanés dans l'espace, l'autre verticale CI, sur laquelle se disposent nos souvenirs successifs échelonnés dans le temps. Le point I, intersection des deux lignes, est le seul qui soit donné actuellement à notre conscience. D'où vient que nous n'hésitions pas à poser la réalité de la ligne AB tout entière, quoiqu'elle reste inaperçue, et qu'au contraire, de la ligne CI le présent I actuellement perçu est le seul point qui nous paraisse exister véritablement ? Il y a, au fond de cette distinction radicale entre les deux séries temporelle et spatiale, tant d'idées confuses ou mal ébauchées, tant d'hypothèses dénuées de toute valeur spéculative, que nous ne saurions en épuiser tout d'un coup l'analyse. Pour démasquer entièrement l'illusion, il faudrait aller chercher à son origine et suivre à travers tous ses détours le double mouvement par lequel nous arrivons à poser des réalités objectives sans rapport à la conscience et des états de conscience sans réalité objective, l'espace paraissant alors conserver indéfiniment des choses qui s'y juxtaposent, tandis que le temps détruirait, au fur et à mesure, des états qui se succèdent en lui. Une partie de ce travail a été faite dans notre premier chapitre, quand nous avons traité de l'objectivité en général ; une autre le sera dans les dernières pages de ce livre, lorsque nous parlerons de l'idée de matière. Bornons-nous ici à signaler quelques points essentiels.

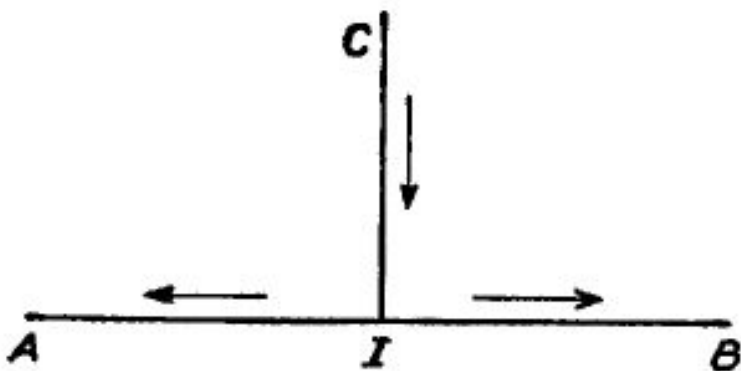


Figure 3

D'abord, les objets échelonnés le long de cette ligne AB représentent à nos yeux ce que nous allons percevoir, tandis que la ligne CI ne contient que ce qui a été déjà perçu. Or, le passé n'a plus d'intérêt pour nous ; il a épuisé son action possible, ou ne retrouvera une influence qu'en empruntant la vitalité de la perception présente. Au contraire, l'avenir immédiat consiste dans une action imminente, dans une énergie non encore dépensée. La partie non perçue de l'univers matériel, grosse de promesses et de menaces, a donc pour nous une réalité que ne peuvent ni ne doivent avoir les périodes actuellement inaperçues de notre existence passée. Mais cette distinction, toute relative à l'utilité pratique et aux besoins matériels de la vie, prend dans notre esprit la forme de plus en plus nette d'une distinction métaphysique.

Nous avons montré en effet que les objets situés autour de nous représentent, à des degrés différents, une action que nous pouvons accomplir sur les choses ou que nous devons subir d'elles. L'échéance de cette action possible est justement marquée par le plus ou moins grand éloignement de l'objet correspondant, de sorte que la distance dans l'espace mesure la proximité d'une menace ou d'une promesse dans le temps. L'espace nous fournit donc ainsi tout d'un coup le schème de notre avenir prochain ; et comme cet avenir doit s'écouler indéfiniment, l'espace qui le symbolise a pour propriété de demeurer, dans son immobilité, indéfiniment ouvert. De là vient que l'horizon immédiat donné à notre perception nous paraît nécessairement environné d'un cercle plus large, existant quoique inaperçu, ce cercle en impliquant lui-même un autre qui l'entoure, et ainsi de suite indéfiniment. Il est donc de l'essence de notre perception actuelle, en tant qu'étendue, de n'être toujours qu'un contenu par rapport à une expérience plus vaste, et même indéfinie, qui la contient : et cette expérience,

absente de notre conscience puisqu'elle déborde l'horizon aperçu, n'en paraît pas moins actuellement donnée. Mais tandis que nous nous sentons suspendus à ces objets matériels que nous érigeons ainsi en réalités présentes, au contraire nos souvenirs, en tant que passés, sont autant de poids morts que nous traînons avec nous et dont nous aimons mieux nous feindre débarrassés. Le même instinct, en vertu duquel nous ouvrons indéfiniment devant nous l'espace, fait que nous refermons derrière nous le temps à mesure qu'il s'écoule. Et tandis que la réalité, en tant qu'étendue, nous paraît déborder à l'infini notre perception, au contraire, dans notre vie intérieure, cela seul nous semble réel qui commence avec le moment présent ; le reste est pratiquement aboli. Alors, quand un souvenir reparaît à la conscience, il nous fait l'effet d'un revenant dont il faudrait expliquer par des causes spéciales l'apparition mystérieuse. En réalité, l'adhérence de ce souvenir à notre état présent est tout à fait comparable à celle des objets inaperçus aux objets que nous percevons, et l'inconscient joue dans les deux cas un rôle du même genre.

Mais nous éprouvons beaucoup de peine à nous représenter ainsi les choses, parce que nous avons contracté l'habitude de souligner les différences, et au contraire d'effacer les ressemblances, entre la série des *objets simultanément* échelonnés dans l'espace et celle des états successivement développée dans le temps. Dans la première, les termes se conditionnent d'une manière tout à fait déterminée, de sorte que l'apparition de chaque nouveau terme pouvait être prévue. C'est ainsi que je sais, quand je sors de ma chambre, quelles sont les chambres que je vais traverser. Au contraire, mes souvenirs se présentent dans un ordre apparemment capricieux. L'ordre des représentations est donc nécessaire dans un cas, contingent dans l'autre ; et c'est cette nécessité que j'hypostasie, en quelque sorte, quand je parle de l'existence des objets en dehors de toute conscience. Si je ne vois aucun inconvénient à supposer donnée la totalité des objets que je ne perçois pas, c'est parce que l'ordre rigoureusement déterminé de ces objets leur prête l'aspect d'une chaîne, dont ma perception présente ne serait plus qu'un anneau : cet anneau communique alors son actualité au reste de la chaîne. — Mais, en y regardant de près, on verrait que nos souvenirs forment une chaîne du même genre, et que notre *caractère*, toujours présent à toutes nos décisions, est bien la synthèse actuelle de tous nos états passés. Sous cette forme condensée, notre vie psychologique antérieure existe même plus pour nous que le monde externe, dont nous ne percevons jamais qu'une très petite partie, alors qu'au contraire nous utilisons la totalité de notre expérience vécue. Il est vrai que

nous la possédons ainsi en abrégé seulement, et que nos anciennes perceptions, considérées comme des individualités distinctes, nous font l'effet ou d'avoir totalement disparu ou de ne reparaitre qu'au gré de leur fantaisie. Mais cette apparence de destruction complète ou de résurrection capricieuse tient simplement à ce que la conscience actuelle accepte à chaque instant l'utile et rejette momentanément le superflu. Toujours tendue vers l'action, elle ne peut matérialiser de nos anciennes perceptions que celles qui s'organisent avec la perception présente pour concourir à la décision finale. S'il faut, pour que ma volonté se manifeste sur un point donné de l'espace, que ma conscience franchisse un à un ces intermédiaires ou ces obstacles dont l'ensemble constitue ce qu'on appelle la *distance dans l'espace*, en revanche il lui est utile, pour éclairer cette action, de sauter par-dessus l'intervalle de temps qui sépare la situation actuelle d'une situation antérieure analogue ; et comme elle s'y transporte ainsi d'un seul bond, toute la partie intermédiaire du passé échappe à ses prises. Les mêmes raisons qui font que nos perceptions se disposent en continuité rigoureuse dans l'espace font donc que nos souvenirs s'éclairent d'une manière discontinue dans le temps. Nous n'avons pas affaire, en ce qui concerne les objets inaperçus dans l'espace et les souvenirs inconscients dans le temps, à deux formes radicalement différentes de l'existence ; mais les exigences de l'action sont inverses, dans un cas, de ce qu'elles sont dans l'autre.

Mais nous touchons ici au problème capital de *l'existence*, problème que nous ne pouvons qu'effleurer, sous peine d'être conduits, de question en question, au cœur même de la métaphysique. Disons simplement qu'en ce qui concerne les choses de l'expérience, — les seules qui nous occupent ici, — l'existence paraît impliquer deux conditions réunies : 1^o la présentation à la conscience, 2^o la connexion logique ou causale de ce qui est ainsi présenté avec ce qui précède et ce qui suit. La réalité pour nous d'un état psychologique ou d'un objet matériel consiste dans ce double fait que notre conscience les perçoit et qu'ils font partie d'une série, temporelle ou spatiale, où les termes se déterminent les uns les autres. Mais ces deux conditions admettent des degrés, et on conçoit que, nécessaires l'une et l'autre, elles soient inégalement remplies. Ainsi, dans le cas des états internes actuels, la connexion est moins étroite, et la détermination du présent par le passé, laissant une large place à la contingence, n'a pas le caractère d'une dérivation mathématique ; — en revanche, la présentation à la conscience est parfaite, un état psychologique actuel nous livrant la totalité de son contenu dans l'acte même par lequel nous

l'apercevons. Au contraire, s'il s'agit des objets extérieurs, c'est la connexion qui est parfaite, puisque ces objets obéissent à des lois nécessaires ; mais alors l'autre condition, la présentation à la conscience, n'est jamais que partiellement remplie, car l'objet matériel, justement en raison de la multiplicité des éléments inaperçus qui le rattachent à tous les autres objets, nous paraît renfermer en lui et cacher derrière lui infiniment plus que ce qu'il nous laisse voir. — Nous devrions donc dire que l'existence, au sens empirique du mot, implique toujours à la fois, mais à des degrés différents, l'appréhension consciente et la connexion régulière. Mais notre entendement, qui a pour fonction d'établir des distinctions tranchées, ne comprend point ainsi les choses. Plutôt que d'admettre la présence, dans tous les cas, des deux éléments mêlés dans des proportions diverses, il aime mieux dissocier ces deux éléments, et attribuer ainsi aux objets extérieurs d'une part, aux états internes de l'autre, deux modes d'existence radicalement différents, caractérisés chacun par la présence exclusive de la condition qu'il faudrait déclarer simplement prépondérante. Alors l'existence des états psychologiques consistera tout entière dans leur appréhension par la conscience, et celle des phénomènes extérieurs, tout entière aussi, dans l'ordre rigoureux de leur concomitance et de leur succession. D'où l'impossibilité de laisser aux objets matériels existants mais non perçus la moindre participation à la conscience, et aux états intérieurs non conscients la moindre participation à l'existence. Nous avons montré, au commencement de ce livre, les conséquences de la première illusion : elle aboutit à fausser notre représentation de la matière. La seconde, complémentaire de la première, vicie notre conception de l'esprit, en répandant sur l'idée de l'inconscient une obscurité artificielle. Notre vie psychologique passée, tout entière, conditionne notre état présent, sans le déterminer d'une manière nécessaire ; tout entière aussi elle se révèle dans notre caractère, quoique aucun des états passés ne se manifeste dans le caractère explicitement. Réunies, ces deux conditions assurent à chacun des états psychologiques passés une existence réelle, quoique inconsciente.

Mais nous sommes si habitués à renverser, pour le plus grand avantage de la pratique, l'ordre réel des choses, nous subissons à un tel degré l'obsession des images tirées de l'espace, que nous ne pouvons nous empêcher de demander où se conserve le souvenir. Nous concevons que des phénomènes physico-chimiques aient lieu *dans* le cerveau, que le cerveau soit *dans* le corps, le corps *dans* l'air qui le baigne, etc. ; mais le passé, une fois accompli, s'il se conserve, où est-il ? Le mettre, à l'état de modification moléculaire, dans la substance cérébrale, cela paraît simple et clair, parce que

nous avons alors un réservoir actuellement donné, qu'il suffirait d'ouvrir pour faire couler les images latentes dans la conscience. Mais si le cerveau ne peut servir à un pareil usage, dans quel magasin logerons-nous les images accumulées ? On oublie que le rapport de contenant à contenu emprunte sa clarté et son universalité apparentes à la nécessité où nous sommes d'ouvrir toujours devant nous l'espace, de refermer toujours derrière nous la durée. Parce que l'on a montré qu'une chose est *dans* une autre, on n'a nullement éclairé par là le phénomène de sa conservation. Bien plus : admettons un instant que le passé se survive à l'état de souvenir emmagasiné dans le cerveau. Il faudra alors que le cerveau, pour conserver le souvenir, se conserve tout au moins lui-même. Mais ce cerveau, en tant qu'image étendue dans l'espace, n'occupe jamais que le moment présent ; il constitue, avec tout le reste de l'univers matériel, une coupe sans cesse renouvelée du devenir universel. Ou bien donc vous aurez à supposer que cet univers périt et renaît, par un véritable miracle, à tous les moments de la durée, ou vous devrez lui transporter la continuité d'existence que vous refusez à la conscience, et faire de son passé une réalité qui se survit et se prolonge dans son présent : vous n'aurez donc rien gagné à emmagasiner le souvenir dans la matière, et vous vous verrez au contraire obligé d'étendre à la totalité des états du monde matériel cette survivance indépendante et intégrale du passé que vous refusiez aux états psychologiques. Cette survivance en soi du passé s'impose donc sous une forme ou sous une autre, et la difficulté que nous éprouvons à la concevoir vient simplement de ce que nous attribuons à la série des souvenirs, dans le temps, cette nécessité de contenir et d'être contenus qui n'est vraie que de l'ensemble des corps instantanément aperçus dans l'espace. L'illusion fondamentale consiste à transporter à la durée même, en voie d'écoulement, la forme des coupes instantanées que nous y pratiquons.

Mais comment le passé, qui, par hypothèse, a cessé d'être, pourrait-il par lui-même se conserver ? N'y a-t-il pas là une contradiction véritable ? — Nous répondons que la question est précisément de savoir si le passé a cessé d'exister, ou s'il a simplement cessé d'être utile. Vous définissez arbitrairement le présent ce *qui* est, alors que le présent est simplement ce *qui* se fait. Rien n'est moins que le moment présent, si vous entendez par là cette limite indivisible qui sépare le passé de l'avenir. Lorsque nous pensons ce présent comme devant être, il n'est pas encore ; et quand nous le pensons comme existant, il est déjà passé. Que si, au contraire, vous considérez le présent concret et réellement vécu par la conscience, on peut dire que ce présent consiste en grande

partie dans le passé immédiat. Dans la fraction de seconde que dure la plus courte perception possible de lumière, des trillions de vibrations ont pris place, dont la première est séparée de la dernière par un intervalle énormément divisé. Votre perception, si instantanée soit-elle, consiste donc en une incalculable multitude d'éléments remémorés, et, à vrai dire, toute perception est déjà mémoire. Nous ne *percevons, pratiquement, que le passé*, le présent pur étant l'insaisissable progrès du passé rongé par l'avenir.

La conscience éclaire donc de sa lueur, à tout moment, cette partie immédiate du passé qui, penchée sur l'avenir, travaille à le réaliser et à se l'adjoindre. Uniquement préoccupée de déterminer ainsi un avenir indéterminé, elle pourra répandre un peu de sa lumière sur ceux de nos états plus reculés dans le passé qui s'organiseraient utilement avec notre état présent, c'est-à-dire avec notre passé immédiat ; le reste demeure obscur. C'est dans cette partie éclairée de notre histoire que nous restons placés, en vertu de la loi fondamentale de la vie, qui est une loi d'action : de là la difficulté que nous éprouvons à concevoir des souvenirs qui se conserveraient dans l'ombre. Notre répugnance à admettre la survivance intégrale du passé tient donc à l'orientation même de notre vie psychologique, véritable déroulement d'états où nous avons intérêt à regarder ce qui se déroule, et non pas ce qui est entièrement déroulé.

Nous revenons ainsi, par un long détour, à notre point de départ. Il y a, disions-nous, deux mémoires profondément distinctes : l'une, fixée dans l'organisme, n'est point autre chose que l'ensemble des mécanismes intelligemment montés qui assurent une réplique convenable aux diverses interpellations possibles. Elle fait que nous nous adaptons à la situation présente, et que les actions subies par nous se prolongent d'elles-mêmes en réactions tantôt accomplies tantôt simplement naissantes, mais toujours plus ou moins appropriées. Habitude plutôt que mémoire, elle joue notre expérience passée, mais n'en évoque pas l'image. L'autre est la mémoire vraie. Coextensive à la conscience, elle retient et aligne à la suite les uns des autres tous nos états au fur et à mesure qu'ils se produisent, laissant à chaque fait sa place et par conséquent lui marquant sa date, se mouvant bien réellement dans le passé définitif, et non pas, comme la première, dans un présent qui recommence sans cesse. Mais en distinguant profondément ces deux formes de la mémoire, nous n'en avons pas montré le lien. Au-dessus du corps, avec ses mécanismes qui symbolisent l'effort accumulé des actions passées, la mémoire qui imagine et qui répète planait, suspendue dans le vide. Mais si nous ne percevons jamais autre chose que notre passé immédiat, si notre conscience du

présent est déjà mémoire, les deux termes que nous avons séparés d'abord vont se souder intimement ensemble. Envisagé de ce nouveau point de vue, en effet, notre corps n'est point autre chose que la partie invariablement renaissante de notre représentation, la partie toujours présente, ou plutôt celle qui vient à tout moment de passer. Image lui-même, ce corps ne peut emmagasiner les images, puisqu'il fait partie des images ; et c'est pourquoi l'entreprise est chimérique de vouloir localiser les perceptions passées, ou même présentes, dans le cerveau : elles ne sont pas en lui ; c'est lui qui est en elles. Mais cette image toute particulière, qui persiste au milieu des autres et que j'appelle mon corps, constitue à chaque instant, comme nous le disions, une coupe transversale de l'universel devenir. C'est donc le *lieu de passage* des mouvements reçus et renvoyés, le trait d'union entre les choses qui agissent sur moi et les choses sur lesquelles j'agis, le siège, en un mot, des phénomènes sensori-moteurs. Si je représente par un cône SAB la totalité des souvenirs accumulés dans ma mémoire, la base AB, assise dans le passé, demeure immobile, tandis que le sommet S, qui figure à tout moment mon présent, avance sans cesse, et sans cesse aussi touche le plan mobile P de ma représentation actuelle de l'univers. En S se concentre l'image du corps ; et, faisant partie du plan P, cette image se borne à recevoir et à rendre les actions émanées de toutes les images dont le plan se compose.

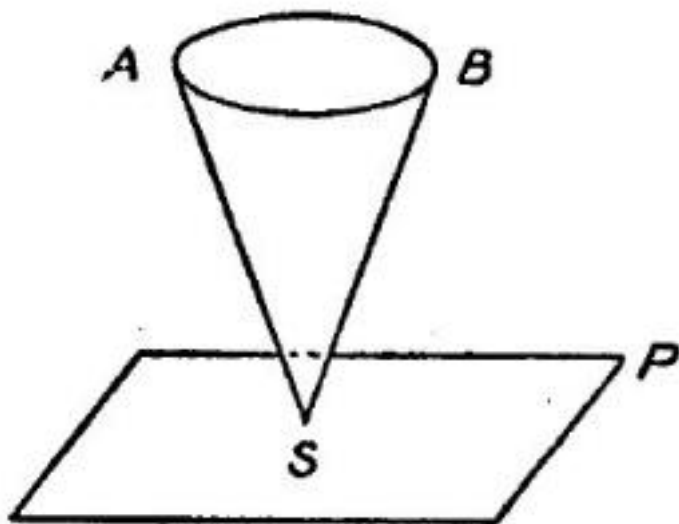


Figure 4

La mémoire du corps, constituée par l'ensemble des systèmes sensori-moteurs que l'habitude a organisés, est donc une mémoire quasi instantanée à laquelle la véritable mémoire du passé sert de

base. Comme elles ne constituent pas deux choses séparées, comme la première n'est, disions-nous, que la pointe mobile insérée par la seconde dans le plan mouvant de l'expérience, il est naturel que ces deux fonctions se prêtent un mutuel appui. D'un côté, en effet, la mémoire du passé présente aux mécanismes sensori-moteurs tous les souvenirs capables de les guider dans leur tâche et de diriger la réaction motrice dans le sens suggéré par les leçons de l'expérience : en cela consistent précisément les associations par contiguïté et par similitude. Mais d'autre part les appareils sensori-moteurs fournissent aux souvenirs impuissants, c'est-à-dire inconscients, le moyen de prendre un corps, de se matérialiser, enfin de devenir présents. Il faut en effet, pour qu'un souvenir reparaisse à la conscience, qu'il descende des hauteurs de la mémoire pure jusqu'au point précis où s'accomplit l'action. En d'autres termes, c'est du présent que part l'appel auquel le souvenir répond, et c'est aux éléments sensori-moteurs de l'action présente que le souvenir emprunte la chaleur qui donne la vie.

N'est-ce pas à la solidité de cet accord, à la précision avec laquelle ces deux mémoires complémentaires s'insèrent l'une dans l'autre, que nous reconnaissons les esprits « bien équilibrés », c'est-à-dire, au fond, les hommes parfaitement adaptés à la vie ? Ce qui caractérise l'homme d'action, c'est la promptitude avec laquelle il appelle au secours d'une situation donnée tous les souvenirs qui s'y rapportent ; mais c'est aussi la barrière insurmontable que rencontrent chez lui, en se présentant au seuil de la conscience, les souvenirs inutiles ou indifférents. Vivre dans le présent tout pur, répondre à une excitation par une réaction immédiate qui la prolonge, est le propre d'un animal inférieur : l'homme qui procède ainsi est un impulsif. Mais celui-là n'est guère mieux adapté à l'action qui vit dans le passé pour le plaisir d'y vivre, et chez qui les souvenirs émergent à la lumière de la conscience sans profit pour la situation actuelle : ce n'est plus un impulsif, mais un rêveur. Entre ces deux extrêmes se place l'heureuse disposition d'une mémoire assez docile pour suivre avec précision les contours de la situation présente, mais assez énergique pour résister à tout autre appel. Le bon sens, ou sens pratique, n'est vraisemblablement pas autre chose.

Le développement extraordinaire de la mémoire spontanée chez la plupart des enfants tient précisément à ce qu'ils n'ont pas encore solidarisé leur mémoire avec leur conduite. Ils suivent d'habitude l'impression du moment, et comme l'action ne se plie pas chez eux aux indications du souvenir, inversement leurs souvenirs ne se limitent pas aux nécessités de l'action. Ils ne semblent retenir avec plus de facilité que parce qu'ils se rappellent avec moins de

discernement. La diminution apparente de la mémoire, à mesure que l'intelligence se développe, tient donc à l'organisation croissante des souvenirs avec les actes. La mémoire consciente perd ainsi en étendue ce qu'elle gagne en force de pénétration : elle avait d'abord la facilité de la mémoire des rêves, mais c'est que bien réellement elle rêvait. On observe d'ailleurs cette même exagération de la mémoire spontanée chez des hommes dont le développement intellectuel ne dépasse guère celui de l'enfance. Un missionnaire, après avoir prêché un long sermon à des sauvages de l'Afrique, vit l'un d'eux le répéter textuellement, avec les mêmes gestes, d'un bout à l'autre^[130].

Mais si notre passé nous demeure presque tout entier caché parce qu'il est inhibé par les nécessités de l'action présente, il retrouvera la force de franchir le seuil de la conscience dans tous les cas où nous nous désintéresserons de l'action efficace pour nous replacer, en quelque sorte, dans la vie du rêve. Le sommeil, naturel ou artificiel, provoque justement un détachement de ce genre. On nous montrait récemment dans le sommeil une interruption de contact entre les éléments nerveux, sensoriels et moteurs^[131]. Même si l'on ne s'arrête pas à cette ingénieuse hypothèse, il est impossible de ne pas voir dans le sommeil un relâchement, au moins fonctionnel, de la tension du système nerveux, toujours prêt pendant la veille à prolonger l'excitation reçue en réaction appropriée. Or c'est un fait d'observation banale que l'« exaltation » de la mémoire dans certains rêves et dans certains états somnambuliques. Des souvenirs qu'on croyait abolis reparaissent alors avec une exactitude frappante ; nous revivons dans tous leurs détails des scènes d'enfance entièrement oubliées ; nous parlons des langues que nous ne nous souvenions même plus d'avoir apprises. Mais rien de plus instructif, à cet égard, que ce qui se produit dans certains cas de suffocation brusque, chez les noyés et les pendus. Le sujet, revenu à la vie, déclare avoir vu défiler devant lui, en peu de temps, tous les événements oubliés de son histoire, avec leurs plus infimes circonstances et dans l'ordre même où ils s'étaient produits^[132].

Un être humain qui *rêverait* son existence au lieu de la vivre tiendrait sans doute ainsi sous son regard, à tout moment, la multitude infinie des détails de son histoire passée. Et celui, au contraire, qui répudierait cette mémoire avec tout ce qu'elle engendre *jouerait* sans cesse son existence au lieu de se la représenter véritablement : automate conscient, il suivrait la pente des habitudes utiles qui prolongent l'excitation en réaction appropriée. Le premier ne sortirait jamais du particulier, et même de l'individuel. Laisant à chaque image sa date dans le temps et sa

place dans l'espace, il verrait par où elle *diffère* des autres et non par où elle leur ressemble. L'autre, toujours porté par l'habitude, ne démêlerait au contraire dans une situation que le côté par où elle *ressemble* pratiquement à des situations antérieures. Incapable sans doute de *penser* l'universel, puisque l'idée générale suppose la représentation au moins virtuelle d'une multitude d'images remémorées, c'est néanmoins dans l'universel qu'il évoluerait, l'habitude étant à l'action ce que la généralité est à la pensée. Mais ces deux états extrêmes, l'un d'une mémoire toute contemplative qui n'appréhende que le singulier dans sa *vision*, l'autre d'une mémoire toute motrice qui imprime la marque de la généralité à son *action*, ne s'isolent et ne se manifestent pleinement que dans des cas exceptionnels. Dans la vie normale, ils se pénètrent intimement, abandonnant ainsi, l'un et l'autre, quelque chose de leur pureté originelle. Le premier se traduit par le souvenir des différences, le second par la perception des ressemblances : au confluent des deux courants apparaît l'idée générale.

Il ne s'agit pas ici de trancher en bloc la question des idées générales. Parmi ces idées il en est qui n'ont pas pour origine unique des perceptions et qui ne se rapportent que de très loin à des objets matériels. Nous les laisserons de côté, pour n'envisager que les idées générales fondées sur ce que nous appelons la perception des ressemblances. Nous voulons suivre la mémoire pure, la mémoire intégrale, dans l'effort continu qu'elle fait pour s'insérer dans l'habitude motrice. Par là nous ferons mieux connaître le rôle et la nature de cette mémoire ; mais par là aussi nous éclaircirons peut-être, en les considérant sous un aspect tout particulier, les deux notions également obscures de *ressemblance* et de *généralité*.

En serrant d'aussi près que possible les difficultés d'ordre psychologique soulevées autour du problème des idées générales, on arrivera, croyons-nous, à les enfermer dans ce cercle : pour généraliser il faut d'abord abstraire, mais pour abstraire utilement il faut déjà savoir généraliser. C'est autour de ce cercle que gravitent, consciemment ou inconsciemment, nominalisme et conceptualisme, chacune des deux doctrines ayant surtout pour elle l'insuffisance de l'autre. Les nominalistes, en effet, ne retenant de l'idée générale que son extension, voient simplement en elle une série ouverte et indéfinie d'objets individuels. L'unité de l'idée ne pourra donc consister pour eux que dans l'identité du symbole par lequel nous désignons indifféremment tous ces objets distincts. S'il faut les en croire, nous commençons par percevoir une chose, puis nous lui adjoignons un mot : ce mot, renforcé de la faculté ou de l'habitude de s'étendre à un nombre indéfini d'autres choses, s'érige alors en

idée générale. Mais pour que le mot s'étende et néanmoins se limite ainsi aux objets qu'il désigne, encore faut-il que ces objets nous présentent des ressemblances qui, en les rapprochant les uns des autres, les distinguent de tous les objets auxquels le mot ne s'applique pas. La généralisation ne va donc pas, semble-t-il, sans la considération abstraite des qualités communes, et, de degré en degré, le nominalisme va être amené à définir l'idée générale par sa compréhension, et non plus seulement par son extension comme il le voulait d'abord. C'est de cette compréhension que part le conceptualisme. L'intelligence, d'après lui, résout l'unité superficielle de l'individu en qualités diverses, dont chacune, isolée de l'individu qui la limitait, devient, par là même, représentative d'un genre. Au lieu de considérer chaque genre comme comprenant *en acte*, une multiplicité d'objets, on veut au contraire maintenant que chaque objet renferme, *en puissance*, et comme autant de qualités qu'il retiendrait prisonnières, une multiplicité de genres. Mais la question est précisément de savoir si des qualités individuelles, même isolées par un effort d'abstraction, ne restent pas individuelles comme elles l'étaient d'abord, et si, pour les ériger en genres, une nouvelle démarche de l'esprit n'est pas nécessaire, par laquelle il impose d'abord à chaque qualité un nom, puis collectionne sous ce nom une multiplicité d'objets individuels. La blancheur d'un lis n'est pas la blancheur d'une nappe de neige ; elles restent, même isolées de la neige et du lis, blancheur de lis et blancheur de neige. Elles ne renoncent à leur individualité que si nous tenons compte de leur ressemblance pour leur donner un nom commun : appliquant alors ce nom à un nombre indéfini d'objets semblables, nous renvoyons à la qualité, par une espèce de ricochet, la généralité que le mot est allé chercher dans son application aux choses. Mais en raisonnant ainsi, ne revient-on pas au point de vue de l'extension qu'on avait abandonné d'abord ? Nous tournons donc bien réellement dans un cercle, le nominalisme nous conduisant au conceptualisme, et le conceptualisme nous ramenant au nominalisme. La généralisation ne peut se faire que par une extraction de qualités communes ; mais les qualités, pour apparaître communes, ont déjà dû subir un travail de généralisation.

En approfondissant maintenant ces deux théories adverses, on leur découvrirait un postulat commun : elles supposent, l'une et l'autre, que nous partons de la perception d'objets individuels. La première compose le genre par une énumération ; la seconde le dégage par une analyse ; mais c'est sur des individus, considérés comme autant de réalités données à l'intuition immédiate, que portent l'analyse et l'énumération. Voilà le postulat. En dépit de son évidence apparente, il n'est ni vraisemblable ni conforme aux faits.

A priori, en effet, il semble bien que la distinction nette des objets individuels soit un luxe de la perception, de même que la représentation claire des idées générales est un raffinement de l'intelligence. La conception parfaite des genres est sans doute le propre de la pensée humaine ; elle exige un effort de réflexion, par lequel nous effaçons d'une représentation les particularités de temps et de lieu. Mais la réflexion *sur* ces particularités, réflexion sans laquelle l'individualité des objets nous échapperait, suppose une faculté de remarquer les différences, et par là même une mémoire des images, qui est certainement le privilège de l'homme et des animaux supérieurs. Il semble donc bien que nous ne débutions ni par la perception de l'individu ni par la conception du genre, mais par une connaissance intermédiaire, par un sentiment confus de *qualité marquante* ou de ressemblance : ce sentiment, également éloigné de la généralité pleinement conçue et de l'individualité nettement perçue, les engendre l'une et l'autre par voie de dissociation. L'analyse réfléchie l'épure en idée générale ; la mémoire discriminative le solidifie en perception de l'individuel.

Mais c'est ce qui paraîtra clairement si l'on se reporte aux origines tout utilitaires de notre perception des choses. Ce qui nous intéresse dans une situation donnée, ce que nous y devons saisir d'abord, c'est le côté par où elle peut répondre à une tendance ou à un besoin : or, le besoin va droit à la ressemblance ou à la qualité, et n'a que faire des différences individuelles. À ce discernement de l'utile doit se borner d'ordinaire la perception des animaux. C'est l'herbe *en général* qui attire l'herbivore : la couleur et l'odeur de l'herbe, senties et subies comme des forces (nous n'allons pas jusqu'à dire : pensées comme des qualités ou des genres), sont les seules données immédiates de sa perception extérieure. Sur ce fond de généralité ou de ressemblance sa mémoire pourra faire valoir les contrastes d'où naîtront les différenciations ; il distinguera alors un paysage d'un autre paysage, un champ d'un autre champ ; mais c'est là, nous le répétons, le superflu de la perception et non pas le nécessaire. Dira-t-on que nous ne faisons que reculer le problème, que nous rejetons simplement dans l'inconscient l'opération par laquelle se dégagent les ressemblances et se constituent les genres ? Mais nous ne rejetons rien dans l'inconscient, par la raison fort simple que ce n'est pas, à notre avis, un effort de nature psychologique qui dégage ici la ressemblance : cette ressemblance agit objectivement comme une force, et provoque des réactions identiques en vertu de la loi toute physique qui veut que les mêmes effets d'ensemble suivent les mêmes causes profondes. Parce que l'acide chlorhydrique agit toujours de la même manière sur le carbonate de chaux —qu'il soit marbre ou

craie, — dira-t-on que l'acide démêle entre les espèces les traits caractéristiques d'un genre ? Or, il n'y a pas de différence essentielle entre l'opération par laquelle cet acide tire du sel sa base et l'acte de la plante qui extrait invariablement des sols les plus divers les mêmes éléments qui doivent lui servir de nourriture. Faites maintenant un pas de plus ; imaginez une conscience rudimentaire comme peut être celle de l'amibe s'agitant dans une goutte d'eau : l'animalcule sentira la ressemblance, et non pas la différence, des diverses substances organiques qu'il peut s'assimiler. Bref, on suit du minéral à la plante, de la plante aux plus simples êtres conscients, de l'animal à l'homme, le progrès de l'opération par laquelle les choses et les êtres saisissent dans leur entourage ce qui les attire, ce qui les intéresse pratiquement, sans qu'ils aient besoin d'abstraire, simplement parce que le reste de l'entourage reste sans prise sur eux : cette identité de réaction à des actions superficiellement différentes est le germe que la conscience humaine développe en idées générales.

Qu'on réfléchisse, en effet, à la destination de notre système nerveux, telle qu'elle paraît résulter de sa structure. Nous voyons des appareils de perception très divers, tous reliés, par l'intermédiaire des centres, aux mêmes appareils moteurs. La sensation est instable ; elle peut prendre les nuances les plus variées ; au contraire le mécanisme moteur, une fois monté, fonctionnera invariablement de la même manière. On peut donc supposer des perceptions aussi différentes que possible dans leurs détails superficiels : si elles se continuent par les mêmes réactions motrices, si l'organisme peut en extraire les mêmes effets utiles, si elles impriment au corps la même attitude, quelque chose de commun s'en dégagera, et l'idée générale aura ainsi été sentie, subie, avant d'être représentée. — Nous voici donc enfin affranchis du cercle où nous paraissions enfermés d'abord. Pour généraliser, disions-nous, il faut abstraire les ressemblances, mais pour dégager utilement la ressemblance, il faut déjà savoir généraliser. La vérité est qu'il n'y a pas de cercle, parce que la ressemblance d'où l'esprit part, quand il abstrait d'abord, n'est pas la ressemblance où l'esprit aboutit lorsque, consciemment, il généralise. Celle d'où il part est une ressemblance sentie, vécue, ou, si vous voulez, automatiquement jouée. Celle où il revient est une ressemblance intelligemment aperçue ou pensée. Et c'est précisément au cours de ce progrès que se construisent, par le double effort de l'entendement et de la mémoire, la perception des individus et la conception des genres, — la mémoire greffant des distinctions sur les ressemblances spontanément abstraites, l'entendement dégagant de l'habitude des ressemblances l'idée claire de la

généralité. Cette idée de généralité n'était à l'origine que notre conscience d'une identité d'attitude dans une diversité de situations ; c'était l'habitude même, remontant de la sphère des mouvements vers celle de la pensée. Mais, des genres ainsi esquissés mécaniquement par l'habitude, nous avons passé, par un effort de réflexion accompli sur cette opération même, à l'idée générale du genre ; et une fois cette idée constituée, nous avons construit, cette fois volontairement, un nombre illimité de notions générales. Il n'est pas nécessaire ici de suivre l'intelligence dans le détail de cette construction. Bornons-nous à dire que l'entendement, imitant le travail de la nature, a monté, lui aussi, des appareils moteurs, cette fois artificiels, pour les faire répondre, en nombre limité, à une multitude illimitée d'objets individuels : l'ensemble de ces mécanismes est la parole articulée.

Il s'en faut d'ailleurs que ces deux opérations divergentes de l'esprit, l'une par laquelle il discerne des individus, l'autre par laquelle il construit des genres, exigent le même effort et progressent avec une égale rapidité. La première, ne réclamant que l'intervention de la mémoire, s'accomplit dès le début de notre expérience ; la seconde se poursuit indéfiniment sans s'achever jamais. La première aboutit à constituer des images stables qui, à leur tour, s'emmagasinent dans la mémoire ; la seconde forme des représentations instables et évanouissantes. Arrêtons-nous sur ce dernier point. Nous touchons ici à un phénomène essentiel de la vie mentale.

L'essence de l'idée générale, en effet, est de se mouvoir sans cesse entre la sphère de l'action et celle de la mémoire pure. Reportons-nous en effet au schéma que nous avons déjà tracé. En S est la perception actuelle que j'ai de mon corps, c'est-à-dire d'un certain équilibre sensori-moteur. Sur la surface de la base A B seront disposés, si l'on veut, mes souvenirs dans leur totalité. Dans le cône ainsi déterminé, l'idée générale oscillera continuellement entre le sommet S et la base A B. En S elle prendrait la forme bien nette d'une attitude corporelle ou d'un mot prononcé ; en A B elle revêtirait l'aspect, non moins net, des mille images individuelles en lesquelles viendrait se briser son unité fragile. Et c'est pourquoi une psychologie qui s'en tient au *tout fait*, qui ne connaît que des *choses* et ignore les progrès, n'apercevra de ce mouvement que les extrémités entre lesquelles il oscille ; elle fera coïncider l'idée générale tantôt avec l'action qui la joue ou le mot qui l'exprime, tantôt avec les images multiples, en nombre indéfini, qui en sont l'équivalent dans la mémoire. Mais la vérité est que l'idée générale nous échappe dès que nous prétendons la figer à l'une ou l'autre de ces deux extrémités. Elle consiste dans le double courant qui va de

l'une à l'autre, — toujours prête, soit à se cristalliser en mots prononcés, soit à s'évaporer en souvenirs.

Cela revient à dire qu'entre les mécanismes sensori-moteurs figurés par le point S et la totalité des souvenirs disposés en AB il y a place, comme nous le faisons pressentir dans le chapitre précédent, pour mille et mille répétitions de notre vie psychologique, figurées par autant de sections A'B', A''B'', etc., du même cône. Nous tendons à nous éparpiller en AB à mesure que nous nous détachons davantage de notre état sensoriel et moteur pour vivre de la vie du rêve ; nous tendons à nous concentrer en S à mesure que nous nous attachons plus fermement à la réalité présente, répondant par des réactions motrices à des excitations sensorielles. En fait, le moi normal ne se fixe jamais à l'une de ces positions extrêmes ; il se meut entre elles, adopte tour à tour les positions représentées par les sections intermédiaires, ou, en d'autres termes, donne à ses représentations juste assez de l'image et juste assez de l'idée pour qu'elles puissent concourir utilement à l'action présente.

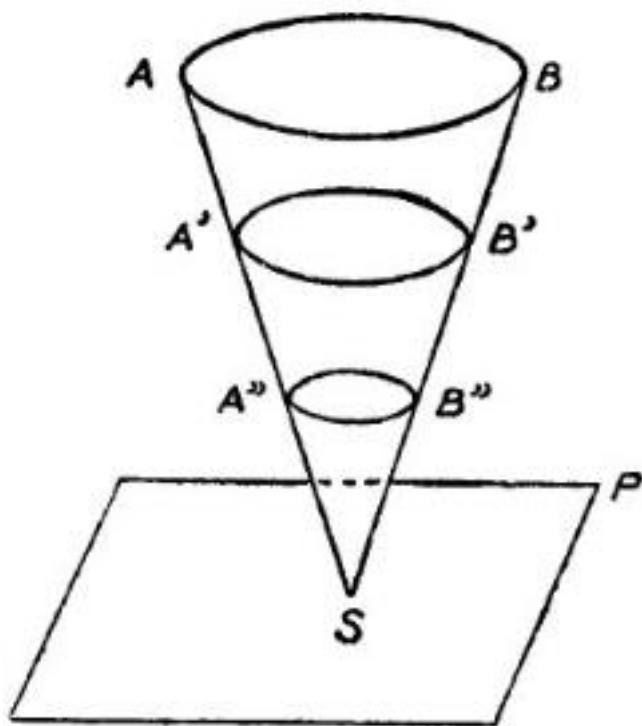


Figure 5

De cette conception de la vie mentale inférieure peuvent se déduire les lois de l'association des idées. Mais avant d'approfondir

ce point, montrons l'insuffisance des théories courantes de l'association.

Que toute idée surgissant dans l'esprit ait un rapport de ressemblance ou de contiguïté avec l'état mental antérieur, c'est incontestable ; mais une affirmation de ce genre ne nous renseigne pas sur le mécanisme de l'association, et même, à vrai dire, ne nous apprend absolument rien. On chercherait vainement, en effet, deux idées qui n'aient pas entre elles quelque trait de ressemblance ou ne se touchent pas par quelque côté. S'agit-il de ressemblance ? Si profondes que soient les différences qui séparent deux images, on trouvera toujours, en remontant assez haut, un genre commun auquel elles appartiennent, et par conséquent une ressemblance qui leur serve de trait d'union. Considère-t-on la contiguïté ? Une perception A, comme nous le disions plus haut, n'évoque par « contiguïté » une ancienne image B que si elle nous rappelle d'abord une image A' qui lui ressemble, car c'est un souvenir A', et non pas la perception A, qui touche réellement B dans la mémoire. Si éloignés qu'on suppose donc les deux termes A et B l'un de l'autre, il pourra toujours s'établir entre eux un rapport de contiguïté si le terme intercalaire A' entretient avec A une ressemblance suffisamment lointaine. Cela revient à dire qu'entre deux idées quelconques, choisies au hasard, il y a toujours ressemblance et toujours, si l'on veut, contiguïté, de sorte qu'en découvrant un rapport de contiguïté ou de ressemblance entre deux représentations qui se succèdent, on n'explique pas du tout pourquoi l'une évoque l'autre.

La véritable question est de savoir comment s'opère la sélection entre une infinité de souvenirs qui tous ressemblent par quelque côté à la perception présente, et pourquoi un seul d'entre eux, — celui-ci plutôt que celui-là, — émerge à la lumière de la conscience. Mais à cette question l'associationnisme ne peut répondre, parce qu'il a érigé les idées et les images en entités indépendantes, flottant, à la manière des atomes d'Épicure, dans un espace intérieur, se rapprochant, s'accrochant entre elles quand le hasard les amène dans la sphère d'attraction les unes des autres. Et en approfondissant la doctrine sur ce point, on verrait que son tort a été d'intellectualiser trop les idées, de leur attribuer un rôle tout spéculatif, d'avoir cru qu'elles existent pour elles et non pour nous, d'avoir méconnu le rapport qu'elles ont à l'activité du vouloir. Si les souvenirs errent, indifférents, dans une conscience inerte et amorphe, il n'y a aucune raison pour que la perception présente attire de préférence l'un d'eux : je ne pourrai donc que constater la rencontre, une fois produite, et parler de ressemblance ou de contiguïté, — ce qui revient, au fond, à reconnaître vaguement que

les états de conscience ont des affinités les uns pour les autres.

Mais cette affinité même, qui prend la double forme de la contiguïté et de la ressemblance, l'associationnisme n'en peut fournir aucune explication. La tendance générale à s'associer demeure aussi obscure, dans cette doctrine, que les formes particulières de l'association. Ayant érigé les souvenirs-images individuels en choses toutes faites, données telles quelles au cours de notre vie mentale, l'associationnisme est réduit à supposer entre ces objets des attractions mystérieuses, dont on ne saurait même pas dire à l'avance, comme de l'attraction physique, par quels phénomènes elles se manifesteront. Pourquoi une image qui, par hypothèse, se suffit à elle-même, viserait-elle en effet à s'en agréger d'autres, ou semblables, ou données en contiguïté avec elle ? Mais la vérité est que cette image indépendante est un produit artificiel et tardif de l'esprit. En fait, nous percevons les ressemblances avant les individus qui se ressemblent, et, dans un agrégat de parties contiguës, le tout avant les parties. Nous allons de la ressemblance aux objets ressemblants, en brochant sur la ressemblance, ce canevas commun, la variété des différences individuelles. Et nous allons aussi du tout aux parties, par un travail de décomposition dont on verra plus loin la loi, et qui consiste à morceler, pour la plus grande commodité de la vie pratique, la continuité du réel. L'association n'est donc pas le fait primitif ; c'est par une dissociation que nous débutons, et la tendance de tout souvenir à s'en agréger d'autres s'explique par un retour naturel de l'esprit à l'unité indivisée de la perception.

Mais nous découvrons ici le vice radical de l'associationnisme. Étant donnée une perception présente qui forme tour à tour, avec des souvenirs divers, plusieurs associations successives, il y a deux manières, disions-nous, de concevoir le mécanisme de cette association. On peut supposer que la perception reste identique à elle-même, véritable atome psychologique qui s'en agrège d'autres au fur et à mesure que ces derniers passent à côté de lui. Tel est le point de vue de l'associationnisme. Mais il y en a un second, et c'est celui-là précisément que nous avons indiqué dans notre théorie de la reconnaissance. Nous avons supposé que notre personnalité tout entière, avec la totalité de nos souvenirs, entrait, indivisée, dans notre perception présente. Alors, si cette perception évoque tour à tour des souvenirs différents, ce n'est pas par une adjonction mécanique d'éléments de plus en plus nombreux qu'elle attirerait, immobile, autour d'elle ; c'est par une dilatation de notre conscience tout entière, qui, s'étalant alors sur une plus vaste surface, peut pousser plus loin l'inventaire détaillé de sa richesse. Tel, un amas nébuleux, vu dans des télescopes de plus en plus puissants, se

résout en un nombre croissant d'étoiles. Dans la première hypothèse (qui n'a guère pour elle que son apparente simplicité et son analogie avec un atomisme mal compris), chaque souvenir constitue un être indépendant et figé, dont on ne peut dire ni pourquoi il vise à s'en agréger d'autres, ni comment il choisit, pour se les associer en vertu d'une contiguïté ou d'une ressemblance, entre mille souvenirs qui auraient des droits égaux. Il faut supposer que les idées s'entrechoquent au hasard, ou qu'il s'exerce entre elles des forces mystérieuses, et l'on a encore contre soi le témoignage de la conscience, qui ne nous montre jamais des faits psychologiques flottant à l'état indépendant. Dans la seconde, on se borne à constater la solidarité des faits psychologiques, toujours donnés ensemble à la conscience immédiate comme un tout indivisé que la réflexion seule morcelle en fragments distincts. Ce qu'il faut expliquer alors, ce n'est plus la cohésion des états internes, mais le double mouvement de contraction et d'expansion par lequel la conscience resserre ou élargit le développement de son contenu. Mais ce mouvement se déduit, comme nous allons voir, des nécessités fondamentales de la vie ; et il est aisé de voir aussi pourquoi les « associations » que nous paraissions former le long de ce mouvement épuisent tous les degrés successifs de la contiguïté et de la ressemblance.

Supposons en effet, un instant, que notre vie psychologique se réduise aux seules fonctions sensori-motrices. En d'autres termes, plaçons-nous, dans la figure schématique que nous avons tracée, à ce point S qui correspondrait à la plus grande simplification possible de notre vie mentale. Dans cet état, toute perception se prolonge d'elle-même en réactions appropriées, car les perceptions analogues antérieures ont monté des appareils moteurs plus ou moins complexes qui n'attendent, pour entrer en jeu, que la répétition du même appel. Or il y a, dans ce mécanisme, une association par ressemblance, puisque la perception présente agit en vertu de sa similitude avec les perceptions passées, et il y a là aussi une association par contiguïté, puisque les mouvements consécutifs à ces perceptions anciennes se reproduisent, et peuvent même entraîner à leur suite un nombre indéfini d'actions coordonnées à la première. Nous saisissons donc ici, à leur source même et presque confondues ensemble, — non point pensées, sans doute, mais jouées et vécues, — l'association par ressemblance et l'association par contiguïté. Ce ne sont pas là des formes contingentes de notre vie psychologique. Elles représentent les deux aspects complémentaires d'une seule et même tendance fondamentale, la tendance de tout organisme à extraire d'une situation donnée ce qu'elle a d'utile, et à emmagasiner la réaction

éventuelle, sous forme d'habitude motrice, pour la faire servir à des situations du même genre.

Transportons-nous maintenant, d'un seul bond, à l'autre extrémité de notre vie mentale. Passons, selon notre méthode, de l'existence psychologique simplement « jouée » à celle qui serait exclusivement « rêvée ». Plaçons-nous, en d'autres termes, sur cette base AB de la mémoire où se dessinent dans leurs moindres détails tous les événements de notre vie écoulée. Une conscience qui, détachée de l'action, tiendrait ainsi sous son regard la totalité de son passé, n'aurait aucune raison pour se fixer sur une partie de ce passé plutôt que sur une autre. En un sens, tous ses souvenirs différeraient de sa perception actuelle, car, si on les prend avec la multiplicité de leurs détails, deux souvenirs ne sont jamais identiquement la même chose. Mais, en un autre sens, un souvenir *quelconque* pourrait être rapproché de la situation présente : il suffirait de négliger, dans cette perception et dans ce souvenir, assez de détails pour que la ressemblance seule apparût. D'ailleurs, une fois le souvenir relié à la perception, une multitude d'événements contigus au souvenir se rattacheraient du même coup à la perception, — multitude indéfinie, qui ne se limiterait qu'au point où l'on choisirait de l'arrêter. Les nécessités de la vie ne sont plus là pour régler l'effet de la ressemblance et par conséquent de la contiguïté, et comme, au fond, tout se ressemble, il s'ensuit que tout peut s'associer. Tout à l'heure, la perception actuelle se prolongeait en mouvements déterminés ; maintenant elle se dissout en une infinité de souvenirs également possibles. En AB l'association provoquerait donc un choix arbitraire, comme en S une démarche fatale.

Mais ce ne sont là que deux limites extrêmes où le psychologue doit se placer tour à tour pour la commodité de l'étude, et qui, en fait, ne sont jamais atteintes. Il n'y a pas, chez l'homme au moins, d'état purement sensori-moteur, pas plus qu'il n'y a chez lui de vie imaginative sans un substratum d'activité vague. Notre vie psychologique normale oscille, disions-nous, entre ces deux extrémités. D'un côté l'état sensori-moteur S oriente la mémoire, dont il n'est, au fond, que l'extrémité actuelle et active ; et d'autre part cette mémoire elle-même, avec la totalité de notre passé, exerce une poussée en avant pour insérer dans l'action présente la plus grande partie possible d'elle-même. De ce double effort résultent, à tout instant, une multitude indéfinie d'états possibles de la mémoire, états figurés par les coupes A'B', AB, etc., de notre schéma. Ce sont là, disions-nous, autant de répétitions de notre vie passée tout entière. Mais chacune de ces coupes est plus ou moins ample, selon qu'elle se rapproche davantage de la base ou du

sommet ; et, de plus, chacune de ces représentations complètes de notre passé n'amène à la lumière de la conscience que ce qui peut s'encadrer dans l'état sensori-moteur, ce qui, par conséquent, ressemble à la perception présente au point de vue de l'action à accomplir. En d'autres termes, la mémoire intégrale répond à l'appel d'un état présent par deux mouvements simultanés, l'un de translation, par lequel elle se porte tout entière au-devant de l'expérience et se contracte ainsi plus ou moins, sans se diviser, en vue de l'action, l'autre de rotation sur elle-même, par lequel elle s'oriente vers la situation du moment pour lui présenter la face la plus utile. A ces divers degrés de contraction correspondent les formes variées de l'association par ressemblance.

Tout se passe donc comme si nos souvenirs étaient répétés un nombre indéfini de fois dans ces mille et mille réductions possibles de notre vie passée. Ils prennent une forme plus banale quand la mémoire se resserre davantage, plus personnelle quand elle se dilate, et ils entrent ainsi dans une multitude illimitée de « systématisations » différentes. Un mot d'une langue étrangère, prononcé à mon oreille, peut me faire penser à cette langue en général ou à une voix qui le prononçait autrefois d'une certaine manière. Ces deux associations par ressemblance ne sont pas dues à l'arrivée accidentelle de deux représentations différentes que le hasard aurait amenées tour à tour dans la sphère d'attraction de la perception actuelle. Elles répondent à deux *dispositions* mentales diverses, à deux degrés distincts de tension de la mémoire, ici plus rapprochée de l'image pure, là plus disposée à la réplique immédiate, c'est-à-dire à l'action. Classer ces systèmes, rechercher la loi qui les lie respectivement aux divers « tons » de notre vie mentale, montrer comment chacun de ces tons est déterminé lui-même par les nécessités du moment et aussi par le degré variable de notre effort personnel, serait une entreprise difficile : toute cette psychologie est encore à faire, et nous ne voulons même pas, pour le moment, nous y essayer. Mais chacun de nous sent bien que ces lois existent, et qu'il y a des rapports stables de ce genre. Nous savons, par exemple, quand nous lisons un roman d'analyse, que certaines associations d'idées qu'on nous dépeint sont vraies, qu'elles ont pu être vécues ; d'autres nous choquent ou ne nous donnent pas l'impression du réel, parce que nous y sentons l'effet d'un rapprochement mécanique entre des étages différents de l'esprit, comme si l'auteur n'avait pas su se tenir sur le plan qu'il avait choisi de la vie mentale. La mémoire a donc bien ses degrés successifs et distincts de tension ou de vitalité, malaisés à définir, sans doute, mais que le peintre de l'âme ne peut pas brouiller entre eux impunément. La pathologie vient d'ailleurs confirmer ici, — sur

des exemples grossiers, il est vrai, — une vérité dont nous avons tous l'instinct. Dans les « amnésies systématisées » des hystériques, par exemple, les souvenirs qui paraissent abolis sont réellement présents ; mais ils se rattachent tous, sans doute, à un certain ton déterminé de vitalité intellectuelle, où le sujet ne peut plus se placer.

S'il y a ainsi des *plans différents*, en nombre indéfini, pour l'association par ressemblance, il en est de même de l'association par contiguïté. Dans le plan extrême qui représente la base de la mémoire, il n'y a pas de souvenir qui ne soit lié, par contiguïté, à la totalité des événements qui le précèdent et aussi de ceux qui le suivent. Tandis qu'au point où se concentre notre action dans l'espace, la contiguïté ne ramène, sous forme de mouvement, que la réaction immédiatement consécutive à une perception semblable antérieure. En fait, toute association par contiguïté implique une position de l'esprit intermédiaire entre ces deux limites extrêmes. Si l'on suppose, ici encore, une foule de répétitions possibles de la totalité de nos souvenirs, chacun de ces exemplaires de notre vie écoulée se découpera, à sa manière, en tranches déterminées, et le mode de division ne sera pas le même si l'on passe d'un exemplaire à un autre, parce que chacun d'eux est précisément caractérisé par la nature des souvenirs dominants auxquels les autres souvenirs s'adossent comme à des points d'appui. Plus on se rapproche de l'action, par exemple, plus la contiguïté tend à participer de la ressemblance et à se distinguer ainsi d'un simple rapport de succession chronologique : c'est ainsi qu'on ne saurait dire des mots d'une langue étrangère, quand ils s'évoquent les uns les autres dans la mémoire, s'ils s'associent par ressemblance ou par contiguïté. Au contraire, plus nous nous détachons de l'action réelle ou possible, plus l'association par contiguïté tend à reproduire purement et simplement les images consécutives de notre vie passée. Il est impossible d'entrer ici dans une étude approfondie de ces divers systèmes. Il suffira de faire remarquer que ces systèmes ne sont point formés de souvenirs juxtaposés comme autant d'atomes. Il y a toujours quelques souvenirs dominants, véritables points brillants autour desquels les autres forment une nébulosité vague. Ces points brillants se multiplient à mesure que se dilate notre mémoire.

Le processus de localisation d'un souvenir dans le passé, par exemple, ne consiste pas du tout, comme on l'a dit, à plonger dans la masse de nos souvenirs comme dans un sac, pour en retirer des souvenirs de plus en plus rapprochés entre lesquels prendra place le souvenir à localiser. Par quelle heureuse chance mettrions-nous justement la main sur un nombre croissant de souvenirs

intercalaires ? Le travail de localisation consiste en réalité dans un effort croissant d'expansion, par lequel la mémoire, toujours présente tout entière à elle-même, étend ses souvenirs sur une surface de plus en plus large et finit par distinguer ainsi, dans un amas jusque-là confus, le souvenir qui ne retrouvait pas sa place. Ici encore, d'ailleurs, la pathologie de la mémoire nous fournirait des renseignements instructifs. Dans l'amnésie rétrograde, les souvenirs qui disparaissent de la conscience sont vraisemblablement conservés sur les plans extrêmes de la mémoire, et le sujet pourra les y retrouver par un effort exceptionnel, comme celui qu'il accomplit dans l'état d'hypnotisme. Mais, sur les plans inférieurs, ces souvenirs attendaient, en quelque sorte, l'image dominante à laquelle ils pussent s'adosser. Tel choc brusque, telle émotion violente, sera l'événement décisif auquel ils s'attacheront : et si cet événement, en raison de son caractère soudain, se détache du reste de notre histoire, ils le suivront dans l'oubli. On conçoit donc que l'oubli consécutif à un choc, physique ou moral, comprenne les événements immédiatement antérieurs, — phénomène bien difficile à expliquer dans toutes les autres conceptions de la mémoire. Remarquons-le en passant : si l'on refuse d'attribuer quelque attente de ce genre aux souvenirs récents, et même relativement éloignés, le travail normal de la mémoire deviendra inintelligible. Car tout événement dont le souvenir s'est imprimé dans la mémoire, si simple qu'on le suppose, a occupé un certain temps. Les perceptions qui ont rempli la première période de cet intervalle, et qui forment maintenant avec les perceptions consécutives un souvenir indivisé, étaient donc véritablement « en l'air » tant que la partie décisive de l'événement n'était pas encore produite. Entre la disparition d'un souvenir avec ses divers détails préliminaires et l'abolition, par l'amnésie rétrograde, d'un nombre plus ou moins grand de souvenirs antérieure, à un événement donné, il y a donc une simple différence de degré, et non pas de nature.

De ces diverses considérations sur la vie mentale inférieure découlerait une certaine conception de l'équilibre intellectuel. Cet équilibre ne sera évidemment faussé que par la perturbation des éléments qui lui servent de matière. Il ne saurait être question ici d'aborder les problèmes de pathologie mentale : nous ne pouvons cependant les éluder entièrement, puisque nous cherchons à déterminer la relation exacte du corps à l'esprit.

Nous avons supposé que l'esprit parcourait sans cesse l'intervalle compris entre ses deux limites extrêmes, le plan de l'action et le plan du rêve. S'agit-il d'une décision à prendre ? Ramassant, organisant la totalité de son expérience dans ce que nous appelons son caractère, il la fera converger vers des actions

où vous trouverez, avec le passé qui leur sert de matière, la forme imprévue que la personnalité leur imprime ; mais l'action ne sera réalisable que si elle vient s'encadrer dans la situation actuelle, c'est-à-dire dans cet ensemble de circonstances qui naît d'une certaine position déterminée du corps dans le temps et dans l'espace. S'agit-il d'un travail intellectuel, d'une conception à former, d'une idée plus ou moins générale à extraire de la multiplicité des souvenirs ? Une grande marge est laissée à la fantaisie d'une part, au discernement logique de l'autre : mais l'idée, pour être viable, devra toucher à la réalité présente par quelque côté, c'est-à-dire pouvoir, de degré en degré et par des diminutions ou contractions progressives d'elle-même, être plus ou moins jouée par le corps en même temps que représentée par l'esprit. Notre corps, avec les sensations qu'il reçoit d'un côté et les mouvements qu'il est capable d'exécuter de l'autre, est donc bien ce qui fixe notre esprit, ce qui lui donne le lest et l'équilibre. L'activité de l'esprit déborde infiniment la masse des souvenirs accumulés, comme cette masse de souvenirs déborde infiniment elle-même les sensations et les mouvements de l'heure présente ; mais ces sensations et ces mouvements conditionnent ce qu'on pourrait appeler l'attention à la vie, et c'est pourquoi tout dépend de leur cohésion dans le travail normal de l'esprit, comme dans une pyramide qui se tiendrait debout sur sa pointe.

Qu'on jette d'ailleurs un coup d'œil sur la fine structure du système nerveux, telle que l'ont révélée des découvertes récentes. On croira apercevoir partout des conducteurs, nulle part des centres. Des fils placés bout à bout et dont les extrémités se rapprochent sans doute quand le courant passe, voilà tout ce qu'on voit. Et voilà peut-être tout ce qu'il y a, s'il est vrai que le corps ne soit qu'un lieu de rendez-vous entre les excitations reçues et les mouvements accomplis, ainsi que nous l'avons supposé dans tout le cours de notre travail. Mais ces fils qui reçoivent du milieu extérieur des ébranlements ou des excitations et qui les lui renvoient sous forme de réactions appropriées, ces fils si savamment tendus de la périphérie à la périphérie, assurent justement par la solidité de leurs connexions et la précision de leurs entre-croisements l'équilibre sensori-moteur du corps, c'est-à-dire son adaptation à la situation présente. Relâchez cette tension ou rompez cet équilibre : tout se passera comme si l'attention se détachait de la vie. Le rêve et l'aliénation ne paraissent guère être autre chose.

Nous parlions tout à l'heure de la récente hypothèse qui attribue le sommeil à une interruption de la solidarité entre neurones. Même si l'on n'accepte pas cette hypothèse (confirmée pourtant par de curieuses expériences), il faudra bien supposer pendant le sommeil

profond une interruption au moins fonctionnelle de la relation établie dans le système nerveux entre l'excitation et la réaction motrice. De sorte que le rêve serait toujours l'état d'un esprit dont l'attention n'est pas fixée par l'équilibre sensori-moteur du corps. Et il paraît de plus en plus probable que cette détente du système nerveux est due à l'intoxication de ses éléments par les produits non éliminés de leur activité normale à l'état de veille. Or, le rêve imite de tout point l'aliénation. Non seulement tous les symptômes psychologiques de la folie se retrouvent dans le rêve, — au point que la comparaison de ces deux états est devenue banale, — mais l'aliénation paraît bien avoir également son origine dans un épuisement cérébral, lequel serait causé, comme la fatigue normale, par l'accumulation de certains poisons spécifiques dans les éléments du système nerveux^[133]. On sait que l'aliénation est souvent consécutive aux maladies infectieuses, et que d'ailleurs on peut reproduire expérimentalement avec des toxiques tous les phénomènes de la folie^[134]. N'est-il pas vraisemblable, dès lors, que la rupture de l'équilibre mental dans l'aliénation tient tout simplement à une perturbation des relations sensori-motrices établies dans l'organisme ? Cette perturbation suffirait à créer une espèce de vertige psychique, et à faire ainsi que la mémoire et l'attention perdent contact avec la réalité. Qu'on lise les descriptions données par certains fous de leur maladie naissante : on verra qu'ils éprouvent souvent un sentiment d'étrangeté ou, comme ils disent, de « non-réalité », comme si les choses perçues perdaient pour eux de leur relief et de leur solidité^[135]. Si nos analyses sont exactes, le sentiment concret que nous avons de la réalité présente consisterait en effet dans la conscience que nous prenons des mouvements effectifs par lesquels notre organisme répond naturellement aux excitations ; — de sorte que là où les relations se détendent ou se gâtent entre sensations et mouvements, le sens du réel s'affaiblit ou disparaît.

Il y aurait d'ailleurs ici une foule de distinctions à faire, non seulement entre les diverses formes de l'aliénation, mais encore entre l'aliénation proprement dite et ces scissions de la personnalité qu'une psychologie récente en a si curieusement rapprochées^[136]. Dans ces maladies de la personnalité, il semble que des groupes de souvenirs se détachent de la mémoire centrale et renoncent à leur solidarité avec les autres. Mais il est rare qu'on n'observe pas aussi des scissions concomitantes de la sensibilité et de la motricité^[137]. Nous ne pouvons nous empêcher de voir dans ces derniers phénomènes le véritable substrat matériel des premiers. S'il est vrai que notre vie intellectuelle repose tout entière sur sa pointe, c'est-à-dire sur les fonctions sensori-motrices par lesquelles elle s'insère

dans la réalité présente, l'équilibre intellectuel sera diversement troublé selon que ces fonctions seront lésées d'une manière ou d'une autre. Or, à côté des lésions qui affectent la vitalité générale des fonctions sensori-motrices, affaiblissant ou abolissant ce que nous avons appelé le sens du réel, il en est d'autres qui se traduisent par une diminution mécanique, et non plus dynamique, de ces fonctions, comme si certaines connexions sensori-motrices se séparaient purement et simplement des autres. Si notre hypothèse est fondée, la mémoire sera très diversement atteinte dans les deux cas. Dans le premier, aucun souvenir ne sera distrait, mais tous les souvenirs seront moins lestés, moins solidement orientés vers le réel, d'où une rupture véritable de l'équilibre mental. Dans le second, l'équilibre ne sera pas rompu, mais il perdra de sa complexité. Les souvenirs conserveront leur aspect normal, mais renonceront en partie à leur solidarité, parce que leur base sensori-motrice, au lieu d'être pour ainsi dire chimiquement altérée, sera mécaniquement diminuée. Pas plus dans un cas que dans l'autre, d'ailleurs, les souvenirs ne seront directement atteints ou lésés.

L'idée que le corps conserve des souvenirs sous forme de dispositifs cérébraux, que les pertes et les diminutions de la mémoire consistent dans la destruction plus ou moins complète de ces mécanismes, l'exaltation de la mémoire et l'hallucination au contraire dans une exagération de leur activité, n'est donc confirmée ni par le raisonnement ni par les faits. La vérité est qu'il y a un cas, un seul, où l'observation semblerait d'abord suggérer cette vue : nous voulons parler de l'aphasie, ou plus généralement des troubles de la reconnaissance auditive ou visuelle. C'est le seul cas où l'on puisse assigner à la maladie un siège constant dans une circonvolution déterminée du cerveau ; mais c'est précisément aussi le cas où l'on n'assiste pas à l'arrachement mécanique et tout de suite définitif de tels et tels souvenirs, mais plutôt à l'affaiblissement graduel et fonctionnel de l'ensemble de la mémoire intéressée. Et nous avons expliqué comment la lésion cérébrale pouvait occasionner cet affaiblissement, sans qu'il faille supposer en aucune manière une provision de souvenirs accumulée dans le cerveau. Ce qui est réellement atteint, ce sont les régions sensorielles et motrices correspondant à ce genre de perception, et surtout les annexes qui permettent de les actionner intérieurement, de sorte que le souvenir, ne trouvant plus à quoi se prendre, finit par devenir pratiquement impuissant : or, en psychologie, impuissance signifie inconscience. Dans tous les autres cas, la lésion observée ou supposée, jamais nettement localisée, agit par la perturbation qu'elle apporte à l'ensemble des connexions sensori-motrices, soit qu'elle altère cette masse soit qu'elle la fragmente : d'où une rupture

ou une simplification de l'équilibre intellectuel, et, par ricochet, le désordre ou la disjonction des souvenirs. La doctrine qui fait de la mémoire une fonction immédiate du cerveau, doctrine qui soulève des difficultés théoriques insolubles, doctrine dont la complication défie toute imagination et dont les résultats sont incompatibles avec les données de l'observation intérieure, ne peut donc même pas compter sur l'appui de la pathologie cérébrale. Tous les faits et toutes les analogies sont en faveur d'une théorie qui ne verrait dans le cerveau qu'un intermédiaire entre les sensations et les mouvements, qui ferait de cet ensemble de sensations et de mouvements la pointe extrême de la vie mentale, pointe sans cesse insérée dans le tissu des événements, et qui, attribuant ainsi au corps l'unique fonction d'orienter la mémoire vers le réel et de la relier au présent, considérerait cette mémoire même comme absolument indépendante de la matière. En ce sens le cerveau contribue à rappeler le souvenir utile, mais plus encore à écarter provisoirement tous les autres. Nous ne voyons pas comment la mémoire se logerait dans la matière ; mais nous comprenons bien, — selon le mot profond d'un philosophe contemporain, — que « la matérialité mette en nous l'oubli^[138]

Chapitre IV

De la délimitation et de la fixation des images. Perception et matière. Âme et corps.

Une conclusion générale découle des trois premiers chapitres de ce livre : c'est que le corps, toujours orienté vers l'action, a pour fonction essentielle de limiter, en vue de l'action, la vie de l'esprit. Il est par rapport aux représentations un instrument de sélection, et de sélection seulement. Il ne saurait ni engendrer ni occasionner un état intellectuel. S'agit-il de la perception ? Par la place qu'il occupe à tout instant dans l'univers, notre corps marque les parties et les aspects de la matière sur lesquels nous aurions prise : notre perception, qui mesure justement notre action virtuelle sur les choses, se limite ainsi aux objets qui influencent actuellement nos organes et préparent nos mouvements. Considère-t-on la mémoire ? Le rôle du corps n'est pas d'emmagasinier les souvenirs, mais simplement de choisir, pour l'amener à la conscience distincte par l'efficacité réelle qu'il lui confère, le souvenir utile, celui qui complétera et éclaircira la situation présente en vue de l'action finale. Il est vrai que cette seconde sélection est beaucoup moins rigoureuse que la première, parce que notre expérience passée est une expérience individuelle et non plus commune, parce que nous avons toujours bien des souvenirs différents capables de cadrer également avec une même situation actuelle, et que la nature ne peut pas avoir ici, comme dans le cas de la perception, une règle inflexible pour délimiter nos représentations. Une certaine marge est donc nécessairement laissée cette fois à la fantaisie ; et si les animaux n'en profitent guère, captifs qu'ils sont du besoin matériel, il semble qu'au contraire l'esprit humain presse sans cesse avec la totalité de sa mémoire contre la porte que le corps va lui entr'ouvrir : de là les jeux de la fantaisie et le travail de l'imagination, — autant de libertés que l'esprit prend avec la nature. Il n'en est pas moins vrai que l'orientation de notre conscience vers l'action paraît être la loi fondamentale de notre vie psychologique.

Nous pourrions à la rigueur nous en tenir là, car c'est pour

définir le rôle du corps dans la vie de l'esprit que nous avons entrepris ce travail. Mais d'un côté nous avons soulevé en route un problème métaphysique que nous ne pouvons nous décider à laisser en suspens, et d'autre part nos recherches, quoique surtout psychologiques, nous ont laissé entrevoir à diverses reprises, sinon un moyen de résoudre le problème, au moins un côté par où l'aborder.

Ce problème n'est rien moins que celui de l'union de l'âme au corps. Il se pose à nous sous une forme aiguë, parce que nous distinguons profondément la matière de l'esprit. Et nous ne pouvons le tenir pour insoluble, parce que nous définissons esprit et matière par des caractères positifs, non par des négations. C'est bien véritablement dans la matière que la perception pure nous placerait, et bien réellement dans l'esprit même que nous pénétrerions déjà avec la mémoire. D'autre part, la même observation psychologique qui nous a révélé la distinction de la matière et de l'esprit nous fait assister à leur union. Ou bien donc nos analyses sont entachées d'un vice originel, ou elles doivent nous aider à sortir des difficultés qu'elles soulèvent.

L'obscurité du problème, dans toutes les doctrines, tient à la double antithèse que notre entendement établit entre l'étendu et l'inétendu d'une part, la qualité et la quantité de l'autre. Il est incontestable que l'esprit s'oppose d'abord à la matière comme une unité pure à une multiplicité essentiellement divisible, que de plus nos perceptions se composent de qualités hétérogènes alors que l'univers perçu semble devoir se résoudre en changements homogènes et calculables. Il y aurait donc l'inextension et la qualité d'un côté, l'étendue et la quantité de l'autre. Nous avons répudié le matérialisme, qui prétend faire dériver le premier terme du second ; mais nous n'acceptons pas davantage l'idéalisme, qui veut que le second soit simplement une construction du premier. Nous soutenons contre le matérialisme que la perception dépasse infiniment l'état cérébral ; mais nous avons essayé d'établir contre l'idéalisme que la matière déborde de tous côtés la représentation que nous avons d'elle, représentation que l'esprit y a pour ainsi dire cueillie par un choix intelligent. De ces deux doctrines opposées, l'une attribue au corps et l'autre à l'esprit un don de création véritable, la première voulant que notre cerveau engendre la représentation et la seconde que notre entendement dessine le plan de la nature. Et contre ces deux doctrines nous invoquons le même témoignage, celui de la conscience, laquelle nous montre dans notre corps une image comme les autres, et dans notre entendement une certaine faculté de dissocier, de distinguer et d'opposer logiquement, mais non pas de créer ou de construire.

Ainsi, prisonniers volontaires de l'analyse psychologique et par conséquent du sens commun, il semble qu'après avoir exaspéré les conflits que le dualisme vulgaire soulève, nous ayons fermé toutes les issues que la métaphysique pouvait nous ouvrir.

Mais justement parce que nous avons poussé le dualisme à l'extrême, notre analyse en a peut-être dissocié les éléments contradictoires. La théorie de la perception pure d'un côté, de la mémoire pure de l'autre, préparerait alors les voies à un rapprochement entre l'inétendu et l'étendu, entre la qualité et la quantité.

Considère-t-on la perception pure ? En faisant de l'état cérébral le commencement d'une action et non pas la condition d'une perception, nous rejetons les images perçues des choses en dehors de l'image de notre corps ; nous replaçons donc la perception dans les choses mêmes. Mais alors, notre perception faisant partie des choses, les choses participent de la nature de notre perception. L'étendue matérielle n'est plus, ne peut plus être cette étendue multiple dont parle le géomètre ; elle ressemble bien plutôt à l'extension indivisée de notre représentation. C'est dire que l'analyse de la perception pure nous a laissé entrevoir dans l'idée d'extension un rapprochement possible entre l'étendu et l'inétendu.

Mais notre conception de la mémoire pure devrait conduire, par une voie parallèle, à atténuer la seconde opposition, celle de la qualité et de la quantité. Nous avons séparé radicalement, en effet, le pur souvenir de l'état cérébral qui le continue et le rend efficace. La mémoire n'est donc à aucun degré une émanation de la matière ; bien au contraire, la matière, telle que nous la saisissons dans une perception concrète qui occupe toujours une certaine durée, dérive en grande partie de la mémoire. Or, où est au juste la différence entre les qualités hétérogènes qui se succèdent dans notre perception concrète et les changements homogènes que la science met derrière ces perceptions dans l'espace ? Les premières sont discontinues et ne peuvent se déduire les unes des autres ; les seconds au contraire se prêtent au calcul. Mais pour qu'ils s'y prêtent, point n'est besoin d'en faire des quantités pures : autant vaudrait les réduire au néant. Il suffit que leur hétérogénéité soit assez diluée, en quelque sorte, pour devenir, de notre point de vue, pratiquement négligeable. Or, si toute perception concrète, si courte qu'on la suppose, est déjà la synthèse, par la mémoire, d'une infinité de « perceptions pures » qui se succèdent, ne doit-on pas penser que l'hétérogénéité des qualités sensibles tient à leur contraction dans notre mémoire, l'homogénéité relative des changements objectifs à leur relâchement naturel ? Et l'intervalle de la quantité à la qualité ne pourrait-il pas alors être diminué par des considérations

de tension, comme par celles d'extension la distance de l'étendu à l'inétendu ?

Avant de nous engager dans cette voie, formulons le principe général de la méthode que nous voudrions appliquer. Nous en avons déjà fait usage dans un travail antérieur, et même, implicitement, dans le travail présent.

Ce qu'on appelle ordinairement un fait, ce n'est pas la réalité telle qu'elle apparaîtrait à une intuition immédiate, mais une adaptation du réel aux intérêts de la pratique et aux exigences de la vie sociale. L'intuition pure, extérieure ou interne, est celle d'une continuité indivisée. Nous la fractionnons en éléments juxtaposés, qui répondent, ici à des *mots* distincts, là à des *objets* indépendants. Mais justement parce que nous avons rompu ainsi l'unité de notre intuition originelle, nous nous sentons obligés d'établir entre les termes disjoints un lien, qui ne pourra plus être qu'extérieur et surajouté. À l'unité vivante, qui naissait de la continuité intérieure, nous substituons l'unité factice d'un cadre vide, inerte comme les termes qu'il maintient unis. Empirisme et dogmatisme s'accordent, au fond, à partir des phénomènes ainsi reconstitués, et diffèrent seulement en ce que le dogmatisme s'attache davantage à cette forme, l'empirisme à cette matière. L'empirisme, en effet, sentant vaguement ce qu'il y a d'artificiel dans les rapports qui unissent les termes entre eux, s'en tient aux termes et néglige les rapports. Son tort n'est pas de priser trop haut l'expérience, mais au contraire de substituer à l'expérience vraie, à celle qui naît du contact immédiat de l'esprit avec son objet, une expérience désarticulée et par conséquent sans doute dénaturée, arrangée en tout cas pour la plus grande facilité de l'action et du langage. Justement parce que ce morcellement du réel s'est opéré en vue des exigences de la vie pratique, il n'a pas suivi les lignes intérieures de la structure des choses : c'est pourquoi l'empirisme ne peut satisfaire l'esprit sur aucun des grands problèmes, et même, quand il arrive à la pleine conscience de son principe, s'abstient de les poser. — Le dogmatisme découvre et dégage les difficultés sur lesquelles l'empirisme ferme les yeux ; mais, à vrai dire, il en cherche la solution dans la voie que l'empirisme a tracée. Il accepte, lui aussi, ces phénomènes détachés, discontinus, dont l'empirisme se contente, et s'efforce simplement d'en faire une synthèse qui, n'ayant pas été donnée dans une intuition, aura nécessairement toujours une forme arbitraire. En d'autres termes, si la métaphysique n'est qu'une construction, il y a plusieurs métaphysiques également vraisemblables, qui se réfutent par conséquent les unes les autres, et le dernier mot restera à une philosophie critique, qui tient toute connaissance pour relative et le fond des choses pour inaccessible

à l'esprit. Telle est en effet la marche régulière de la pensée philosophique : nous partons de ce que nous croyons être l'expérience, nous essayons des divers arrangements possibles entre les fragments qui la composent apparemment, et devant la fragilité reconnue de toutes nos constructions, nous finissons par renoncer à construire. — Mais il y aurait une dernière entreprise à tenter. Ce serait d'aller chercher l'expérience à sa source, ou plutôt au-dessus de ce *tournant* décisif où, s'infléchissant dans le sens de notre utilité, elle devient proprement l'expérience *humaine*. L'impuissance de la raison spéculative, telle que Kant l'a démontrée, n'est peut-être, au fond, que l'impuissance d'une intelligence asservie à certaines nécessités de la vie corporelle et s'exerçant sur une matière qu'il a fallu désorganiser pour la satisfaction de nos besoins. Notre connaissance des choses ne serait plus alors relative à la structure fondamentale de notre esprit, mais seulement à ses habitudes superficielles et acquises, à la forme contingente qu'il tient de nos fonctions corporelles et de nos besoins inférieurs. La relativité de la connaissance ne serait donc pas définitive. En défaisant ce que ces besoins ont fait, nous rétablirions l'intuition dans sa pureté première et nous reprendrions contact avec le réel.

Cette méthode présente, dans l'application, des difficultés considérables et sans cesse renaissantes, parce qu'elle exige, pour la solution de chaque nouveau problème, un effort entièrement nouveau. Renoncer à certaines habitudes de penser et même de percevoir est déjà malaisé : encore n'est-ce là que la partie négative du travail à faire ; et quand on l'a faite, quand on s'est placé à ce que nous appelons *le tournant* de l'expérience, quand on a profité de la naissante lueur qui, éclairant le passage de *l'immédiat* à *l'utile*, commence l'aube de notre expérience humaine, il reste à reconstituer, avec les éléments infiniment petits que nous apercevons ainsi de la courbe réelle, la forme de la courbe même qui s'étend dans l'obscurité derrière eux. En ce sens, la tâche du philosophe, telle que nous l'entendons, ressemble beaucoup à celle du mathématicien qui détermine une fonction en partant de la différentielle. La démarche extrême de la recherche philosophique est un véritable travail d'intégration.

Nous avons tenté autrefois l'application de cette méthode au problème de la conscience, et il nous a paru que le travail utilitaire de l'esprit, en ce qui concerne la perception de notre vie intérieure, consistait dans une espèce de réfraction de la durée pure à travers l'espace, réfraction qui nous permet de séparer nos états psychologiques, de les amener à une forme de plus en plus impersonnelle, de leur imposer des noms, enfin de les faire entrer dans le courant de la vie sociale. Empirisme et dogmatisme

prennent les états intérieurs sous cette forme discontinue, le premier s'en tenant aux états eux-mêmes pour ne voir dans le moi qu'une suite de faits juxtaposés, l'autre comprenant la nécessité d'un lien, mais ne pouvant plus trouver ce lien que dans une forme ou dans une force, — forme extérieure où s'insérerait l'agrégat, force indéterminée et pour ainsi dire physique qui assurerait la cohésion des éléments. De là les deux points de vue opposés sur la question de la liberté : pour le déterminisme, l'acte est la résultante d'une composition mécanique des éléments entre eux ; pour ses adversaires, s'ils étaient rigoureusement d'accord avec leur principe, la décision libre devrait être un *fiat* arbitraire, une véritable création *ex nihilo*. — Nous avons pensé qu'il y aurait un troisième parti à prendre. Ce serait de nous replacer dans la durée pure, dont l'écoulement est continu, et où l'on passe, par gradations insensibles, d'un état à l'autre : continuité réellement vécue, mais artificiellement décomposée pour la plus grande commodité de la connaissance usuelle. Alors nous avons cru voir l'action sortir de ses antécédents par une évolution *sui generis*, de telle sorte qu'on retrouve dans cette action les antécédents qui l'expliquent, et qu'elle y ajoute pourtant quelque chose d'absolument nouveau, étant en progrès sur eux comme le fruit sur la fleur. La liberté n'est nullement ramenée par là, comme on l'a dit, à la spontanéité sensible. Tout au plus en serait-il ainsi chez l'animal, dont la vie psychologique est surtout affective. Mais chez l'homme, être pensant, l'acte libre peut s'appeler une synthèse de sentiments et d'idées, et l'évolution qui y conduit une évolution raisonnable. L'artifice de cette méthode consiste simplement, en somme, à distinguer le point de vue de la connaissance usuelle ou utile et celui de la connaissance vraie. La durée où nous nous regardons agir, et où il est utile que nous nous regardions, est une durée dont les éléments se dissocient et se juxtaposent ; mais la durée où nous agissons est une durée où nos états se fondent les uns dans les autres, et c'est là que nous devons faire effort pour nous replacer par la pensée dans le cas exceptionnel et unique où nous spéculons sur la nature intime de l'action, c'est-à-dire dans la théorie de la liberté.

Une méthode de ce genre est-elle applicable au problème de la matière ? La question est de savoir si, dans cette « diversité des phénomènes » dont Kant a parlé, la masse confuse à tendance extensive pourrait être saisie en deçà de l'espace homogène sur lequel elle s'applique et par l'intermédiaire duquel nous la subdivisons, — de même que notre vie intérieure peut se détacher du temps indéfini et vide pour redevenir durée pure. Certes, l'entreprise serait chimérique de vouloir s'affranchir des conditions fondamentales de la perception extérieure. Mais la question est de

savoir si certaines conditions, que nous tenons d'ordinaire pour fondamentales, ne concerneraient pas l'usage à faire des choses, le parti pratique à en tirer, bien plus que la connaissance pure que nous en pouvons avoir. Plus particulièrement, en ce qui regarde l'étendue concrète, continue, diversifiée et en même temps organisée, on peut contester qu'elle soit solidaire de l'espace amorphe et inerte qui la sous-tend, espace que nous divisons indéfiniment, où nous découpons des figures arbitrairement, et où le mouvement lui-même, comme nous le disions ailleurs, ne peut apparaître que comme une multiplicité de positions instantanées, puisque rien n'y saurait assurer la cohésion du passé et du présent. On pourrait donc, dans une certaine mesure, se dégager de l'espace sans sortir de l'étendue, et il y aurait bien là un retour à l'immédiat, puisque nous percevons pour tout de bon l'étendue, tandis que nous ne faisons que concevoir l'espace à la manière d'un schéma. Reprochera-t-on à cette méthode d'attribuer arbitrairement à la connaissance immédiate une valeur privilégiée ? Mais quelles raisons aurions-nous de douter d'une connaissance, l'idée même d'en douter nous viendrait-elle jamais, sans les difficultés et les contradictions que la réflexion signale, sans les problèmes que la philosophie pose ? Et la connaissance immédiate ne trouverait-elle pas alors en elle-même sa justification et sa preuve, si l'on pouvait établir que ces difficultés, ces contradictions, ces problèmes naissent surtout de la figuration symbolique qui la recouvre, figuration qui est devenue pour nous la réalité même, et dont un effort intense, exceptionnel, peut seul réussir à percer l'épaisseur ?

Choisissons tout de suite, parmi les résultats auxquels l'application de cette méthode peut conduire, ceux qui intéressent notre recherche. Nous nous bornerons d'ailleurs à des indications ; il ne peut être question ici de construire une théorie de la matière.

I. — *Tout mouvement, en tant que passage d'un repos à un repos, est absolument indivisible.*

Il ne s'agit pas ici d'une hypothèse, mais d'un fait, qu'une hypothèse recouvre généralement.

Voici, par exemple, ma main posée au point A. Je la porte au point B, parcourant d'un trait l'intervalle. Il y a dans ce mouvement, tout à la fois, une image qui frappe ma vue et un acte que ma conscience musculaire saisit. Ma conscience me donne la sensation intérieure d'un fait simple, car en A était le repos, en B est le repos encore, et entre A et B se place un acte indivisible ou tout au moins indivisé, passage du repos au repos, qui est le mouvement même. Mais ma vue perçoit le mouvement sous forme d'une ligne AB qui se parcourt, et cette ligne, comme tout espace, est indéfiniment

décomposable. Il semble donc d'abord que je puisse, comme je voudrai, tenir ce mouvement pour multiple ou pour indivisible, selon que je l'envisage dans l'espace ou dans le temps, comme une image qui se dessine hors de moi ou comme un acte que j'accomplis moi-même.

Toutefois, en écartant toute idée préconçue, je m'aperçois bien vite que je n'ai pas le choix, que ma vue elle-même saisit le mouvement de A en B comme un tout indivisible, et que si elle divise quelque chose, c'est la ligne supposée parcourue et non pas le mouvement qui la parcourt. Il est bien vrai que ma main ne va pas de A en B sans traverser les positions intermédiaires, et que ces points intermédiaires ressemblent à des étapes, en nombre aussi grand qu'on voudra, disposées tout le long de la route ; mais il y a entre les divisions ainsi marquées et des étapes proprement dites cette différence capitale qu'à une étape on s'arrête, au lieu qu'ici le mobile passe. Or le passage est un mouvement, et l'arrêt une immobilité. L'arrêt interrompt le mouvement ; le passage ne fait qu'un avec le mouvement même. Quand je vois le mobile passer en un point, je conçois sans doute qu'il *puisse* s'y arrêter ; et lors même qu'il ne s'y arrête pas, j'incline à considérer son passage comme un repos infiniment court, parce qu'il me faut au moins le temps d'y penser ; mais c'est mon imagination seule qui se repose ici, et le rôle du mobile est au contraire de se mouvoir. Tout point de l'espace m'apparaissant nécessairement comme fixe, j'ai bien de la peine à ne pas attribuer au mobile lui-même l'immobilité du point avec lequel je le fais pour un moment coïncider ; il me semble alors, quand je reconstitue le mouvement total, que le mobile a stationné un temps infiniment court à tous les points de sa trajectoire. Mais il ne faudrait pas confondre les données des sens, qui perçoivent le mouvement, avec les artifices de l'esprit qui le recompose. Les sens, laissés à eux-mêmes, nous présentent le mouvement réel, entre deux arrêts réels, comme un tout solide et indivisé. La division est l'œuvre de l'imagination, qui a justement pour fonction de fixer les images mouvantes de notre expérience ordinaire, comme l'éclair instantané qui illumine pendant la nuit une scène d'orage.

Nous saisissons ici, dans son principe même, l'illusion qui accompagne et recouvre la perception du mouvement réel. Le mouvement consiste visiblement à passer d'un point à un autre, et par suite à traverser de l'espace. Or l'espace traversé est divisible à l'infini, et comme le mouvement s'applique, pour ainsi dire, le long de la ligne qu'il parcourt, il paraît solidaire de cette ligne et divisible comme elle. Ne l'a-t-il pas dessinée lui-même ? N'en a-t-il pas traversé, tour à tour, les points successifs et juxtaposés ? Oui sans doute, mais ces points n'ont de réalité que dans une ligne tracée,

c'est-à-dire immobile ; et par cela seul que vous vous représentez le mouvement, tour à tour, en ces différents points, vous l'y arrêtez nécessairement ; vos positions successives ne sont, au fond, que des arrêts imaginaires. Vous substituez la trajectoire au trajet, et parce que le trajet est sous-tendu par la trajectoire, vous croyez qu'il coïncide avec elle. Mais comment un progrès coïnciderait-il avec une *chose*, un mouvement avec une immobilité ?

Ce qui facilite ici l'illusion, c'est que nous distinguons des moments dans le cours de la durée, comme des positions sur le trajet du mobile. À supposer que le mouvement d'un point à un autre forme un tout indivisé, ce mouvement n'en remplit pas moins un temps déterminé, et il suffit qu'on isole de cette durée un instant indivisible pour que le mobile occupe à ce moment précis une certaine position, qui se détache ainsi de toutes les autres. L'indivisibilité du mouvement implique donc l'impossibilité de l'instant, et une analyse très sommaire de l'idée de durée va nous montrer en effet, tout à la fois, pourquoi nous attribuons à la durée des instants, et comment elle ne saurait en avoir. Soit un mouvement simple, comme le trajet de ma main quand elle se déplace de A en B. Ce trajet est donné à ma conscience comme un tout indivisé. Il dure, sans doute ; mais sa durée, qui coïncide d'ailleurs avec l'aspect intérieur qu'il prend pour ma conscience, est compacte et indivisée comme lui. Or, tandis qu'il se présente, en tant que mouvement, comme un fait simple, il décrit dans l'espace une trajectoire que je puis considérer, pour simplifier les choses, comme une ligne géométrique ; et les extrémités de cette ligne, en tant que limites abstraites, ne sont plus des lignes mais des points indivisibles. Or, si la ligne que le mobile a décrite mesure pour moi la durée de son mouvement, comment le point où la ligne aboutit ne symboliserait-il pas une extrémité de cette durée ? Et si ce point est un indivisible de longueur, comment ne pas terminer la durée du trajet par un indivisible de durée ? La ligne totale représentant la durée totale, les parties de cette ligne doivent correspondre, semble-t-il, à des parties de la durée, et les points de la ligne à des moments du temps. Les indivisibles de durée ou moments du temps naissent donc d'un besoin de symétrie ; on y aboutit naturellement dès qu'on demande à l'espace une représentation intégrale de la durée. Mais voilà précisément l'erreur. Si la ligne AB symbolise la durée écoulée du mouvement accompli de A en B, elle ne peut aucunement, immobile, représenter le mouvement s'accomplissant, la durée s'écoulant ; et de ce que cette ligne est divisible en parties, et de ce qu'elle se termine par des points, on ne doit conclure ni que la durée correspondante se compose de parties séparées ni qu'elle soit limitée par des instants.

Les arguments de Zénon d'Élée n'ont pas d'autre origine que cette illusion. Tous consistent à faire coïncider le temps et le mouvement avec la ligne qui les sous-tend, à leur attribuer les mêmes subdivisions, enfin à les traiter comme elle. À cette confusion Zénon était encouragé par le sens commun, qui transporte d'ordinaire au mouvement les propriétés de sa trajectoire, et aussi par le langage, qui traduit toujours en espace le mouvement et la durée. Mais le sens commun et le langage sont ici dans leur droit, et même, en quelque sorte, font leur devoir, car envisageant toujours le *devenir* comme une *chose* utilisable, ils n'ont pas plus à s'inquiéter de l'organisation intérieure du mouvement que l'ouvrier de la structure moléculaire de ses outils. En tenant le mouvement pour divisible comme sa trajectoire, le sens commun exprime simplement les deux faits qui seuls importent dans la vie pratique : 1^o que tout mouvement décrit un espace ; 2^o qu'en chaque point de cet espace le mobile pourrait s'arrêter. Mais le philosophe qui raisonne sur la nature intime du mouvement est tenu de lui restituer la mobilité qui en est l'essence, et c'est ce que ne fait pas Zénon. Par le premier argument (la Dichotomie) on suppose le mobile au repos, pour ne plus envisager ensuite que des étapes, en nombre indéfini, sur la ligne qu'il doit parcourir : vous cherchiez vainement, nous dit-on, comment il arriverait à franchir l'intervalle. Mais on prouve simplement ainsi qu'il est impossible de construire a priori le mouvement avec des immobilités, ce qui n'a jamais fait de doute pour personne. L'unique question est de savoir si, le mouvement étant posé comme un fait, il y a une absurdité en quelque sorte rétrospective à ce qu'un nombre infini de points ait été parcouru. Mais nous ne voyons rien là que de très naturel, puisque le mouvement est un fait indivisé ou une suite de faits indivisés, tandis que la trajectoire est indéfiniment divisible. Dans le second argument (l'Achille), on consent à se donner le mouvement, on l'attribue même à deux mobiles, mais, toujours par la même erreur, on veut que ces mouvements coïncident avec leur trajectoire et soient, comme elle, arbitrairement décomposables. Alors, au lieu de reconnaître que la tortue fait des pas de tortue et Achille des pas d'Achille, de sorte qu'après un certain nombre de ces actes ou sauts indivisibles Achille aura dépassé la tortue, on se croit en droit de désarticuler comme on veut le mouvement d'Achille et comme on veut le mouvement de la tortue : on s'amuse ainsi à reconstruire les deux mouvements selon une loi de formation arbitraire, incompatible avec les conditions fondamentales de la mobilité. Le même sophisme apparaît plus clairement encore dans le troisième argument (la Flèche), qui consiste à conclure, de ce qu'on peut fixer des points sur la trajectoire d'un projectile, qu'on a le droit de

distinguer des moments indivisibles dans la durée du trajet. Mais le plus instructif des arguments de Zénon est peut-être le quatrième (le Stade), qu'on a, croyons-nous, bien injustement dédaigné, et dont l'absurdité n'est plus manifeste que parce qu'on y voit étalé dans toute sa franchise le postulat dissimulé dans les trois autres^[139]. Sans nous engager ici dans une discussion qui ne serait pas à sa place, bornons-nous à constater que le mouvement immédiatement perçu est un fait très clair, et que les difficultés ou contradictions signalées par l'école d'Élée concernent beaucoup moins le mouvement lui-même qu'une réorganisation artificielle, et non viable, du mouvement par l'esprit. Tirons d'ailleurs la conclusion de tout ce qui précède :

II. — *Il y a des mouvements réels.*

Le mathématicien, exprimant avec plus de précision une idée du sens commun, définit la position par la distance à des points de repère ou à des axes, et le mouvement par la variation de la distance. Il ne connaît donc du mouvement que des changements de longueur ; et comme les valeurs absolues de la distance variable entre un point et un axe, par exemple, expriment tout aussi bien le déplacement de l'axe par rapport au point que celui du point par rapport à l'axe, il attribuera indifféremment au même point le repos ou la mobilité. Si donc le mouvement se réduit à un changement de distance, le même objet devient mobile ou immobile selon les points de repère auxquels on le rapporte, et il n'y a pas de mouvement absolu.

Mais les choses changent déjà d'aspect quand on passe des mathématiques à la physique, et de l'étude abstraite du mouvement à la considération des changements concrets qui s'accomplissent dans l'univers. Si nous sommes libres d'attribuer le repos ou le mouvement à tout point matériel pris isolément, il n'en est pas moins vrai que l'aspect de l'univers matériel change, que la configuration intérieure de tout système réel varie, et que nous n'avons plus le choix ici entre la mobilité et le repos : le mouvement, quelle qu'en soit la nature intime, devient une incontestable réalité. Admettons qu'on ne puisse dire quelles parties de l'ensemble se meuvent ; il n'y en a pas moins du mouvement dans l'ensemble. Aussi ne faut-il pas s'étonner si les mêmes penseurs qui considèrent tout mouvement particulier comme relatif traitent de la totalité des mouvements comme d'un absolu. La contradiction a été relevée chez Descartes, qui, après avoir donné à la thèse de la relativité sa forme la plus radicale en affirmant que tout mouvement est « réciproque »^[140], formule les lois du mouvement comme si le mouvement était un absolu^[141]. Leibniz, et d'autres après lui, ont

signalé cette contradiction^[142] : elle tient simplement à ce que Descartes traite du mouvement en physicien après l'avoir défini en géomètre. Tout mouvement est relatif pour le géomètre : cela signifie seulement, à notre sens, *qu'il n'y a pas de symbole mathématique capable d'exprimer que ce soit le mobile qui se meut plutôt que les axes ou les points auxquels on le rapporte*. Et c'est bien naturel, puisque ces symboles, toujours destinés à des mesures, ne peuvent exprimer que des distances. Mais qu'il y ait un mouvement réel, personne ne peut le contester sérieusement : sinon, rien ne changerait dans l'univers, et surtout on ne voit pas ce que signifierait la conscience que nous avons de nos propres mouvements. Dans sa controverse avec Descartes, Morus faisait plaisamment allusion à ce dernier point : « Quand je suis assis tranquille, et qu'un autre, s'éloignant de mille pas, est rouge de fatigue, c'est bien lui qui se meut et c'est moi qui me repose^[143]. »

Mais s'il y a un mouvement absolu, peut-on persister à ne voir dans le mouvement qu'un changement de lieu ? Il faudra alors ériger la diversité de lieu en différence absolue, et distinguer des positions absolues dans un espace absolu. Newton est allé jusque-là^[144], suivi d'ailleurs par Euler^[145] et par d'autres. Mais cela peut-il s'imaginer ou même se concevoir ? Un lieu ne se distinguerait absolument d'un autre lieu que par sa qualité, ou par son rapport à l'ensemble de l'espace : de sorte que l'espace deviendrait, dans cette hypothèse, ou composé de parties hétérogènes ou fini. Mais à un espace fini nous donnerions un autre espace pour barrière, et sous des parties hétérogènes d'espace nous imaginerions un espace homogène comme support : dans les deux cas, c'est à l'espace homogène et indéfini que nous reviendrions nécessairement. Nous ne pouvons donc nous empêcher ni de tenir tout lieu pour relatif, ni de croire à un mouvement absolu.

Dira-t-on alors que le mouvement réel se distingue du mouvement relatif en ce qu'il a une cause réelle, en ce qu'il émane d'une force ? Mais il faudrait s'entendre sur le sens de ce dernier mot. Dans les sciences de la nature, la force n'est qu'une fonction de la masse et de la vitesse ; elle se mesure à l'accélération ; on ne la connaît, on ne l'évalue que par les mouvements qu'elle est censée produire dans l'espace. Solidaire de ces mouvements, elle en partage la relativité. Aussi les physiciens qui cherchent le principe du mouvement absolu dans la force ainsi définie sont-ils ramenés, par la logique de leur système, à l'hypothèse d'un espace absolu qu'ils voulaient éviter d'abord^[146]. Il faudra donc se rejeter sur le sens métaphysique du mot, et étayer le mouvement aperçu dans l'espace sur des causes profondes, analogues à celles que notre conscience croit saisir dans le sentiment de l'effort. Mais le

sentiment de l'effort est-il bien celui d'une cause profonde ? Et des analyses décisives n'ont-elles pas montré qu'il n'y a rien autre chose, dans ce sentiment, que la conscience des mouvements déjà effectués ou commencés à la périphérie du corps ? C'est donc en vain que nous voudrions fonder la réalité du mouvement sur une cause qui s'en distingue : l'analyse nous ramène toujours au mouvement lui-même.

Mais pourquoi chercher ailleurs ? Tant que vous appuyez le mouvement contre la ligne qu'il parcourt, le même point vous paraît tour à tour, selon l'origine à laquelle vous le rapportez, en repos ou en mouvement. Il n'en est plus de même si vous extrayez du mouvement la mobilité qui en est l'essence. Quand mes yeux me donnent la sensation d'un mouvement, cette sensation est une réalité, et quelque chose se passe effectivement, soit qu'un objet se déplace à mes yeux, soit que mes yeux se meuvent devant l'objet. À plus forte raison suis-je assuré de la réalité du mouvement quand je le produis après avoir voulu le produire, et que le sens musculaire m'en apporte la conscience. C'est dire que je touche la réalité du mouvement quand il m'apparaît, intérieurement à moi, comme un changement d'état ou de qualité. Mais alors, comment n'en serait-il pas de même quand je perçois des changements de qualité dans les choses ? Le son diffère absolument du silence, comme aussi un son d'un autre son. Entre la lumière et l'obscurité, entre des couleurs, entre des nuances, la différence est absolue. Le passage de l'une à l'autre est, lui aussi, un phénomène absolument réel. Je tiens donc les deux extrémités de la chaîne, les sensations musculaires en moi, les qualités sensibles de la matière hors de moi, et pas plus dans un cas que dans l'autre je ne saisis le mouvement, si mouvement il y a, comme une simple relation : c'est un absolu. — Entre ces deux extrémités viennent se placer les mouvements des corps extérieurs proprement dits. Comment distinguer ici un mouvement apparent d'un mouvement réel ? De quel objet, extérieurement aperçu, peut-on dire qu'il se meut, de quel autre qu'il reste immobile ? Poser une pareille question, c'est admettre que la discontinuité établie par le sens commun entre des objets indépendants les uns des autres, ayant chacun leur individualité, comparables à des espèces de personnes, est une distinction fondée. Dans l'hypothèse contraire, en effet, il ne s'agirait plus de savoir comment se produisent, dans telles parties déterminées de la matière, des changements de position, mais comment s'accomplit, dans le tout, un changement d'aspect, changement dont il nous resterait d'ailleurs à déterminer la nature. Formulons donc tout de suite notre troisième proposition :

III. — *Toute division de la matière en corps indépendants aux*

contours absolument déterminés est une division artificielle.

Un corps, c'est-à-dire un objet matériel indépendant, se présente d'abord à nous comme un système de qualités, où la résistance et la couleur, — données de la vue et du toucher, — occupent le centre et tiennent suspendues, en quelque sorte, toutes les autres. D'autre part, les données de la vue et du toucher sont celles qui s'étendent le plus manifestement dans l'espace, et le caractère essentiel de l'espace est la continuité. Il y a des intervalles de silence entre les sons, car l'ouïe n'est pas toujours occupée ; entre les odeurs, entre les saveurs on trouve des vides, comme si l'odorat et le goût ne fonctionnaient qu'accidentellement : au contraire, dès que nous ouvrons les yeux, notre champ visuel tout entier se colore, et puisque les solides sont nécessairement contigus les uns aux autres, notre toucher doit suivre la superficie ou les arêtes des objets sans jamais rencontrer d'interruption véritable. Comment morcelons-nous la continuité primitivement aperçue de l'étendue matérielle en autant de corps, dont chacun aurait sa substance et son individualité ? Sans doute cette continuité change d'aspect, d'un moment à l'autre : mais pourquoi ne constatons-nous pas purement et simplement que l'ensemble a changé, comme si l'on avait tourné un kaléidoscope ? Pourquoi cherchons-nous enfin, dans la mobilité de l'ensemble, des pistes suivies par des corps en mouvement ? Une continuité mouvante nous est donnée, où tout change et demeure à la fois : d'où vient que nous dissociions ces deux termes, permanence et changement, pour représenter la permanence par des corps et le changement par des mouvements homogènes dans l'espace ? Ce n'est pas là une donnée de l'intuition immédiate ; mais ce n'est pas davantage une exigence de la science, car la science, au contraire, se propose de retrouver les articulations naturelles d'un univers que nous avons découpé artificiellement. Bien plus, en démontrant de mieux en mieux l'action réciproque de tous les points matériels les uns sur les autres, la science revient, en dépit des apparences, comme nous allons le voir, à l'idée de la continuité universelle. Science et conscience sont, au fond, d'accord, pourvu qu'on envisage la conscience dans ses données les plus immédiates et la science dans ses aspirations les plus lointaines. D'où vient alors l'irrésistible tendance à constituer un univers matériel discontinu, avec des corps aux arêtes bien découpées, qui changent de place, c'est-à-dire de rapport entre eux ?

À côté de la conscience et de la science, il y a la vie. Au-dessous des principes de la spéculation, si soigneusement analysés par les philosophes, il y a ces tendances dont on a négligé l'étude et qui s'expliquent simplement par la nécessité où nous sommes de

vivre, c'est-à-dire, en réalité, d'agir. Déjà le pouvoir conféré aux consciences individuelles de se manifester par des actes exige la formation de zones matérielles distinctes qui correspondent respectivement à des corps vivants : en ce sens, mon propre corps, et, par analogie avec lui, les autres corps vivants, sont ceux que je suis le mieux fondé à distinguer dans la continuité de l'univers. Mais une fois ce corps constitué et distingué, les besoins qu'il éprouve l'amènent à en distinguer et à en constituer d'autres. Chez le plus humble des êtres vivants, la nutrition exige une recherche, puis un contact, enfin une série d'efforts convergeant vers un centre : ce centre deviendra justement l'objet indépendant qui doit servir de nourriture. Quelle que soit la nature de la matière, on peut dire que la vie y établira déjà une première discontinuité, exprimant la dualité du besoin et de ce qui doit servir à le satisfaire. Mais le besoin de se nourrir n'est pas le seul. D'autres s'organisent autour de lui, qui ont tous pour objet la conservation de l'individu ou de l'espèce : or, chacun d'eux nous amène à distinguer, à côté de notre propre corps, des corps indépendants de lui que nous devons rechercher ou fuir. Nos besoins sont donc autant de faisceaux lumineux qui, braqués sur la continuité des qualités sensibles, y dessinent des corps distincts. Ils ne peuvent se satisfaire qu'à la condition de se tailler dans cette continuité un corps, puis d'y délimiter d'autres corps avec lesquels celui-ci entrera en relation comme avec des personnes. Établir ces rapports tout particuliers entre des portions ainsi découpées de la réalité sensible est justement ce que nous appelons vivre.

Mais si cette première subdivision du réel répond beaucoup moins à l'intuition immédiate qu'aux besoins fondamentaux de la vie, comment obtiendrait-on une connaissance plus approchée des choses en poussant la division plus loin encore ? Par là on prolonge le mouvement vital ; on tourne le dos à la connaissance vraie. C'est pourquoi l'opération grossière qui consiste à décomposer le corps en parties de même nature que lui nous conduit à une impasse, incapables que nous nous sentons bientôt de concevoir ni pourquoi cette division s'arrêterait, ni comment elle se poursuivrait à l'infini. Elle représente, en effet, une forme ordinaire de l'action utile, mal à propos transportée dans le domaine de la connaissance pure. On n'expliquera donc jamais par des particules, quelles qu'elles soient, les propriétés simples de la matière : tout au plus suivra-t-on jusqu'à des corpuscules, artificiels comme le corps lui-même, les actions et réactions de ce corps vis-à-vis de tous les autres. Tel est précisément l'objet de la chimie. Elle étudie moins la matière que les corps ; on conçoit donc qu'elle s'arrête à un atome, doué encore des propriétés générales de la matière. Mais la matérialité de l'atome se

dissout de plus en plus sous le regard du physicien. Nous n'avons aucune raison, par exemple, de nous représenter l'atome comme solide, plutôt que liquide ou gazeux, ni de nous figurer l'action réciproque des atomes par des chocs plutôt que de toute autre manière. Pourquoi pensons-nous à un atome solide, et pourquoi à des chocs ? Parce que les solides, étant les corps sur lesquels nous avons le plus manifestement prise, sont ceux qui nous intéressent le plus dans nos rapports avec le monde extérieur, et parce que le contact est le seul moyen dont nous paraissions disposer pour faire agir notre corps sur les autres corps. Mais des expériences fort simples montrent qu'il n'y a jamais contact réel entre deux corps qui se poussent^[147] ; et d'autre part la solidité est loin d'être un état absolument tranché de la matière^[148]. Solidité et choc empruntent donc leur apparente clarté aux habitudes et nécessités de la vie pratique ; — des images de ce genre ne jettent aucune lumière sur le fond des choses.

S'il y a d'ailleurs une vérité que la science ait mise au-dessus de toute contestation, c'est celle d'une action réciproque de toutes les parties de la matière les unes sur les autres. Entre les molécules supposées des corps s'exercent des forces attractives et répulsives. L'influence de la gravitation s'étend à travers les espaces interplanétaires. Quelque chose existe donc entre les atomes. On dira que ce n'est plus de la matière, mais de la force. On se figurera, tendus entre les atomes, des fils qu'on fera de plus en plus minces, jusqu'à ce qu'on les ait rendus invisibles et même, à ce qu'on croit, immatériels. Mais à quoi pourrait servir cette grossière image ? La conservation de la vie exige sans doute que nous distinguions, dans notre expérience journalière, des *choses* inertes et des *actions* exercées par ces choses dans l'espace. Comme il nous est utile de fixer le siège de la *chose* au point précis où nous pourrions la toucher, ses contours palpables deviennent pour nous sa limite réelle, et nous voyons alors dans son *action* un je ne sais quoi qui s'en détache et en diffère. Mais puisqu'une théorie de la matière se propose justement de retrouver la réalité sous ces images usuelles, toutes relatives à nos besoins, c'est de ces images qu'elle doit s'abstraire d'abord. Et, de fait, nous voyons force et matière se rapprocher et se rejoindre à mesure que le physicien en approfondit les effets. Nous voyons la force se matérialiser, l'atome s'idéaliser, ces deux termes converger vers une limite commune, l'univers retrouver ainsi sa continuité. On parlera encore d'atomes ; l'atome conservera même son individualité pour notre esprit qui l'isole ; mais la solidité et l'inertie de l'atome se dissoudront soit en mouvements, soit en lignes de force, dont la solidarité réciproque rétablira la continuité universelle. À cette conclusion devaient nécessairement

aboutir, quoique partis de points tout différents, les deux physiciens du XIXe siècle qui ont pénétré le plus avant dans la constitution de la matière, Thomson et Faraday. Pour Faraday, l'atome est un « centre de forces » . Il entend par là que l'individualité de l'atome consiste dans le point mathématique où se croisent les lignes de force, indéfinies, rayonnant à travers l'espace, qui le constituent réellement : chaque atome occupe ainsi, pour employer ses expressions, « l'espace tout entier auquel la gravitation s'étend », et « tous les atomes se pénètrent les uns les autres^[149] » . Thomson, se plaçant dans un tout autre ordre d'idées, suppose un fluide parfait, continu, homogène et incompressible, qui remplirait l'espace : ce que nous appelons atome serait un anneau de forme invariable tourbillonnant dans cette continuité, et qui devrait ses propriétés à sa forme, son existence et par conséquent son individualité à son mouvement^[150]. Mais dans l'une et l'autre hypothèses, nous voyons s'évanouir, à mesure que nous approchons des derniers éléments de la matière, la discontinuité que notre perception établissait à la surface. L'analyse psychologique nous révélait déjà que cette discontinuité est relative à nos besoins : toute philosophie de la nature finit par la trouver incompatible avec les propriétés générales de la matière.

À vrai dire, tourbillons et lignes de force ne sont jamais dans l'esprit du physicien que des figures commodes, destinées à schématiser des calculs. Mais la philosophie doit se demander pourquoi ces symboles sont plus commodes que d'autres et permettent d'aller plus loin. Pourrions-nous, en opérant sur eux, rejoindre l'expérience, si les notions auxquelles ils correspondent ne nous signalaient pas tout au moins une direction où chercher la représentation du réel ? Or, la direction qu'ils indiquent n'est pas douteuse ; ils nous montrent, cheminant à travers l'étendue concrète, des *modifications*, des *perturbations*, des changements de *tension* ou d'*énergie*, et rien autre chose. C'est par là surtout qu'ils tendent à rejoindre l'analyse purement psychologique que nous avons d'abord donnée du mouvement, et qui nous le présentait, non comme un simple changement de rapport entre des objets auxquels il s'ajouterait comme un accident, mais comme une réalité véritable et en quelque sorte indépendante. Ni la science ni la conscience ne répugneraient donc à cette dernière proposition :

IV. — *Le mouvement réel* est plutôt le transport d'un état que d'une chose.

En formulant ces quatre propositions, nous n'avons fait, en réalité, que resserrer progressivement l'intervalle entre deux termes qu'on oppose l'un à l'autre, les qualités ou sensations, et les

mouvements. A première vue, la distance paraît infranchissable. Les qualités sont hétérogènes entre elles, les mouvements homogènes. Les sensations, indivisibles par essence, échappent à la mesure ; les mouvements, toujours divisibles, se distinguent par des différences calculables de direction et de vitesse. On se plaît à mettre les qualités, sous forme de sensations, dans la conscience, tandis que les mouvements s'exécutent indépendamment de nous dans l'espace. Ces mouvements, se composant entre eux, ne donneraient jamais que des mouvements ; par un processus mystérieux, notre conscience, incapable de les toucher, les traduirait en sensations qui se projetteraient ensuite dans l'espace et viendraient recouvrir, on ne sait comment, les mouvements qu'elles traduisent. De là deux mondes différents, incapables de communiquer autrement que par un miracle, d'un côté celui des mouvements dans l'espace, de l'autre la conscience avec les sensations. Et, certes, la différence reste irréductible, comme nous l'avons montré nous-même autrefois, entre la qualité, d'une part, et la quantité pure de l'autre. Mais la question est justement de savoir si les mouvements réels ne présentent entre eux que des différences de quantité, ou s'ils ne seraient pas la qualité même, vibrant pour ainsi dire intérieurement et scandant sa propre existence en un nombre souvent incalculable de moments. Le mouvement que la mécanique étudie n'est qu'une abstraction ou un symbole, une commune mesure, un dénominateur commun permettant de comparer entre eux tous les mouvements réels ; mais ces mouvements, envisagés en eux-mêmes, sont des indivisibles qui occupent de la durée, supposent un avant et un après, et relient les moments successifs du temps par un fil de qualité variable qui ne doit pas être sans quelque analogie avec la continuité de notre propre conscience. Ne pouvons-nous pas concevoir, par exemple, que l'irréductibilité de deux couleurs aperçues tienne surtout à l'étroite durée où se contractent les trillions de vibrations qu'elles exécutent en un de nos instants ? Si nous pouvions étirer cette durée, c'est-à-dire la vivre dans un rythme plus lent, ne verrions-nous pas, à mesure que ce rythme se ralentirait, les couleurs pâlir et s'allonger en impressions successives, encore colorées sans doute, mais de plus en plus près de se confondre avec des ébranlements purs ? Là où le rythme du mouvement est assez lent pour cadrer avec les habitudes de notre conscience, — comme il arrive pour les notes graves de la gamme par exemple, — ne sentons-nous pas la qualité perçue se décomposer d'elle-même en ébranlements répétés et successifs, reliés entre eux par une continuité intérieure ? Ce qui nuit d'ordinaire au rapprochement, c'est l'habitude prise d'attacher le mouvement à des éléments, — atomes ou autres, —

qui interposeraient leur solidité entre le mouvement lui-même et la qualité en laquelle il se contracte. Comme notre expérience journalière nous montre des corps qui se meuvent, il nous semble que, pour soutenir les mouvements élémentaires auxquels les qualités se ramènent, il faille au moins des corpuscules. Le mouvement n'est plus alors pour notre imagination qu'un accident, une série de positions, un changement de rapports ; et comme c'est une loi de notre représentation que le stable y déplace l'instable, l'élément important et central devient pour nous l'atome, dont le mouvement ne ferait plus que relier les positions successives. Mais cette conception n'a pas seulement l'inconvénient de ressusciter pour l'atome tous les problèmes que la matière soulève ; elle n'a pas seulement le tort d'attribuer une valeur absolue à cette division de la matière qui paraît surtout répondre aux besoins de la vie ; elle rend encore inintelligible le processus par lequel nous saisissons dans notre perception, tout à la fois, un *état* de notre conscience et une *réalité* indépendante de nous. Ce caractère mixte de notre perception immédiate, cette apparence de contradiction réalisée, est la principale raison théorique que nous ayons de croire à un monde extérieur qui ne coïncide pas absolument avec notre perception ; et comme on la méconnaît dans une doctrine qui rend la sensation tout à fait hétérogène aux mouvements dont elle ne serait que la traduction consciente, cette doctrine devrait, semble-t-il, s'en tenir aux sensations, dont elle a fait l'unique donnée, et ne pas leur adjoindre des mouvements qui, sans contact possible avec elles, n'en sont plus que le duplicat inutile. Le réalisme ainsi entendu se détruit donc lui-même. En définitive nous n'avons pas le choix : si notre croyance à un substrat plus ou moins homogène des qualités sensibles est fondée, ce ne peut être que par un *acte* qui nous ferait saisir ou deviner, *dans la qualité même*, quelque chose qui dépasse notre sensation, comme si cette sensation était grosse de détails soupçonnés et inaperçus. Son objectivité, c'est-à-dire ce qu'elle a de plus qu'elle ne donne, consistera précisément alors, comme nous le faisons pressentir, dans l'immense multiplicité des mouvements qu'elle exécute, en quelque sorte, à l'intérieur de sa chrysalide. Elle s'étale, immobile, en surface ; mais elle vit et vibre en profondeur.

À vrai dire, personne ne se représente autrement le rapport de la quantité à la qualité. Croire à des réalités distinctes des réalités aperçues, c'est surtout reconnaître que l'ordre de nos perceptions dépend d'elles, et non pas de nous. Il doit donc y avoir, dans l'ensemble des perceptions qui occupent un moment donné, la raison de ce qui se passera au moment suivant. Et le mécanisme ne fait que formuler avec plus de précision cette croyance quand il

affirme que les états de la matière peuvent se déduire les uns des autres. Cette déduction n'est possible, il est vrai, que si l'on découvre, sous l'hétérogénéité apparente des qualités sensibles, des éléments homogènes et calculables. Mais, d'autre part, si ces éléments sont extérieurs aux qualités dont ils doivent expliquer l'ordre régulier, ils ne peuvent plus rendre le service qu'on leur demande, puisque les qualités ne s'y surajoutent alors que par une espèce de miracle et n'y correspondent qu'en vertu d'une harmonie préétablie. Force est donc bien de mettre ces mouvements *dans* ces qualités, sous forme d'ébranlements intérieurs, de considérer ces ébranlements comme moins homogènes et ces qualités comme moins hétérogènes qu'ils ne le paraissent superficiellement, et d'attribuer la différence d'aspect des deux termes à la nécessité, pour cette multiplicité en quelque sorte indéfinie, de se contracter dans une durée trop étroite pour en scander les moments.

Insistons sur ce dernier point, dont nous avons déjà touché un mot ailleurs, mais que nous tenons pour essentiel. La durée vécue par notre conscience est une durée au rythme déterminé, bien différente de ce temps dont parle le physicien et qui peut emmagasiner, dans un intervalle donné, un nombre aussi grand qu'on voudra de phénomènes. Dans l'espace d'une seconde, la lumière rouge, — celle qui a la plus grande longueur d'onde et dont les vibrations sont par conséquent les moins fréquentes, — accomplit 400 trillions de vibrations successives. Veut-on se faire une idée de ce nombre ? On devra écarter les vibrations les unes des autres assez pour que notre conscience puisse les compter ou tout au moins en enregistrer explicitement la succession, et l'on cherchera combien cette succession occuperait de jours, de mois, ou d'années. Or, le plus petit intervalle de temps vide dont nous ayons conscience est égal, d'après Exner, à 2 millièmes de seconde ; encore est-il douteux que nous puissions percevoir de suite plusieurs intervalles aussi courts. Admettons cependant que nous en soyons capables indéfiniment. Imaginons, en un mot, une conscience qui assisterait au défilé de 400 trillions de vibrations, toutes instantanées, et seulement séparées les unes des autres par les 2 millièmes de seconde nécessaires pour les distinguer. Un calcul fort simple montre qu'il faudra plus de 25 000 ans pour achever l'opération. Ainsi cette sensation de lumière rouge éprouvée par nous pendant une seconde correspond, en soi, à une succession de phénomènes qui, déroulés dans notre durée avec la plus grande économie de temps possible, occuperait plus de 250 siècles de notre histoire. Est-ce concevable ? Il faut distinguer ici *entre notre propre durée et le temps en général*. Dans notre durée, celle que notre conscience perçoit, un intervalle donné ne peut

contenir qu'un nombre limité de phénomènes conscients. Concevons-nous que ce contenu augmente, et quand nous parlons d'un temps indéfiniment divisible, est-ce bien à cette durée que nous pensons ?

Tant qu'il s'agit d'espace, on peut pousser la division aussi loin qu'on veut ; on ne change rien ainsi à la nature de ce qu'on divise. C'est que l'espace nous est extérieur, par définition ; c'est qu'une partie d'espace nous paraît subsister lors même que nous cessons de nous occuper d'elle. Aussi avons-nous beau la laisser indivisée, nous savons qu'elle peut attendre, et qu'un nouvel effort d'imagination la décomposerait à son tour. Comme d'ailleurs elle ne cesse jamais d'être espace, elle implique toujours juxtaposition et par conséquent division possible. L'espace n'est d'ailleurs, au fond, que le schème de la divisibilité indéfinie. Mais il en est tout autrement de la durée. Les parties de notre durée coïncident avec les moments successifs de l'acte qui la divise ; autant nous y fixons d'instant, autant elle a de parties ; et si notre conscience ne peut démêler dans un intervalle qu'un nombre déterminé d'actes élémentaires, si elle arrête quelque part la division, là s'arrête aussi la divisibilité. En vain notre imagination s'efforce de passer outre, de diviser les dernières parties à leur tour, et d'activer en quelque sorte la circulation de nos phénomènes intérieurs : le même effort, par lequel nous voudrions pousser plus loin la division de notre durée, allongerait cette durée d'autant. Et néanmoins nous savons que des millions de phénomènes se succèdent pendant que nous en comptons quelques-uns à peine. Ce n'est pas seulement la physique qui nous le dit ; l'expérience grossière des sens nous le laisse déjà deviner ; nous pressentons dans la nature des successions beaucoup plus rapides que celles de nos états intérieurs. Comment les concevoir, et quelle est cette durée dont la capacité dépasse toute imagination ?

Ce n'est pas la nôtre, assurément ; mais ce n'est pas davantage cette durée impersonnelle et homogène, la même pour tout et pour tous, qui s'écoulerait, indifférente et vide, en dehors de ce qui dure. Ce prétendu temps homogène, comme nous avons essayé de le démontrer ailleurs, est une idole du langage, une fiction dont on retrouve aisément l'origine. En réalité, il n'y a pas un rythme unique de la durée ; on peut imaginer bien des rythmes différents, qui, plus lents ou plus rapides, mesureraient le degré de tension ou de relâchement des consciences, et, par là, fixeraient leurs places respectives dans la série des êtres. Cette représentation de durées à élasticité inégale est peut-être pénible pour notre esprit, qui a contracté l'habitude utile de substituer à la durée vraie, vécue par la conscience, un temps homogène et indépendant ; mais d'abord il

est facile, comme nous l'avons montré, de démasquer l'illusion qui rend une telle représentation pénible, et ensuite cette idée a pour elle, au fond, l'assentiment tacite de notre conscience. Ne nous arrive-t-il pas de percevoir en nous, pendant notre sommeil, deux personnes contemporaines et distinctes dont l'une dort quelques minutes tandis que le rêve de l'autre occupe des jours et des semaines ? Et l'histoire tout entière ne tiendrait-elle pas en un temps très court pour une conscience plus tendue que la nôtre, qui assisterait au développement de l'humanité en le contractant, pour ainsi dire, dans les grandes phases de son évolution ? Percevoir consiste donc, en somme, à condenser des périodes énormes d'une existence infiniment diluée en quelques moments plus différenciés d'une vie plus intense, et à résumer ainsi une très longue histoire. Percevoir signifie immobiliser.

C'est dire que nous saisissons, dans l'acte de la perception, quelque chose qui dépasse la perception même, sans que cependant l'univers matériel diffère ou se distingue essentiellement de la représentation que nous en avons. En un sens, ma perception m'est bien intérieure, puisqu'elle contracte en un moment unique de ma durée ce qui se répartirait, en soi, sur un nombre incalculable de moments. Mais si vous supprimez ma conscience, l'univers matériel subsiste tel qu'il était : seulement, comme vous avez fait abstraction de ce rythme particulier de durée qui était la condition de mon action sur les choses, ces choses rentrent en elles-mêmes pour se scander en autant de moments que la science en distingue, et les qualités sensibles, sans s'évanouir, s'étendent et se délayent dans une durée incomparablement plus divisée. La matière se résout ainsi en ébranlements sans nombre, tous liés dans une continuité ininterrompue, tous solidaires entre eux, et qui courent en tous sens comme autant de frissons. — Reliez les uns aux autres, en un mot, les objets discontinus de votre expérience journalière ; résolvez ensuite la continuité immobile de leurs qualités en ébranlements sur place ; attachez-vous à ces mouvements en vous dégageant de l'espace divisible qui les sous-tend pour n'en plus considérer que la mobilité, cet acte indivisé que votre conscience saisit dans les mouvements que vous exécutez vous-même : vous obtiendrez de la matière une vision fatigante peut-être pour votre imagination, mais pure, et débarrassée de ce que les exigences de la vie vous y font ajouter dans la perception extérieure. — Rétablissez maintenant ma conscience, et, avec elle, les exigences de la vie : de très loin en très loin, et en franchissant chaque fois d'énormes périodes de l'histoire intérieure des choses, des vues quasi instantanées vont être prises, vues cette fois pittoresques, dont les couleurs plus tranchées condensent une infinité de répétitions et de changements

élémentaires. C'est ainsi que les mille positions successives d'un coureur se contractent en une seule attitude symbolique, que notre œil perçoit, que l'art reproduit, et qui devient, pour tout le monde, l'image d'un homme qui court. Le regard que nous jetons autour de nous, de moment en moment, ne saisit donc que les effets d'une multitude de répétitions et d'évolutions intérieures, effets par là même discontinus, et dont nous rétablissons la continuité par les mouvements relatifs que nous attribuons à des « objets » dans l'espace. Le changement est partout, mais en profondeur ; nous le localisons çà et là, mais en surface ; et nous constituons ainsi des corps à la fois stables quant à leurs qualités et mobiles quant à leurs positions, un simple changement de lieu contractant en lui, à nos yeux, la transformation universelle.

Qu'il y ait, en un certain sens, des objets multiples, qu'un homme se distingue d'un autre homme, un arbre d'un arbre, une pierre d'une pierre, c'est incontestable, puisque chacun de ces êtres, chacune de ces choses a des propriétés caractéristiques et obéit à une loi déterminée d'évolution. Mais la séparation entre la chose et son entourage ne peut être absolument tranchée ; on passe, par gradations insensibles, de l'une à l'autre : l'étroite solidarité qui lie tous les objets de l'univers matériel, la perpétuité de leurs actions et réactions réciproques, prouve assez qu'ils n'ont pas les limites précises que nous leur attribuons. Notre perception dessine, en quelque sorte, la forme de leur résidu ; elle les termine au point où s'arrête notre action possible sur eux et où ils cessent, par conséquent, d'intéresser nos besoins. Telle est la première et la plus apparente opération de l'esprit qui perçoit : il trace des divisions dans la continuité de l'étendue, cédant simplement aux suggestions du besoin et aux nécessités de la vie pratique. Mais pour diviser ainsi le réel, nous devons nous persuader d'abord que le réel est arbitrairement divisible. Nous devons par conséquent tendre au-dessous de la continuité des qualités sensibles, qui est l'étendue concrète, un filet aux mailles indéfiniment déformables et indéfiniment décroissantes : ce substrat simplement conçu, ce schème tout idéal de la divisibilité arbitraire et indéfinie, est l'espace homogène. — Maintenant, en même temps que notre perception actuelle et pour ainsi dire instantanée effectue cette division de la matière en objets indépendants, notre mémoire solidifie en qualités sensibles l'écoulement continu des choses. Elle prolonge le passé dans le présent, parce que notre action disposera de l'avenir dans l'exakte proportion où notre perception, grossie par la mémoire, aura contracté le passé. Répondre à une action subie par une réaction immédiate qui en emboîte le rythme et se continue dans la même durée, être dans le présent, et dans un présent qui recommence

sans cesse, voilà la loi fondamentale de la matière : en cela consiste la nécessité. S'il y a des actions *libres* ou tout au moins partiellement indéterminées, elles ne peuvent appartenir qu'à des êtres capables de fixer, de loin en loin, le devenir sur lequel leur propre devenir s'applique, de le solidifier en moments distincts, d'en condenser ainsi la matière et, en se l'assimilant, de la digérer en mouvements de réaction qui passeront à travers les mailles de la nécessité naturelle. La plus ou moins haute tension de leur durée, qui exprime, au fond, leur plus ou moins grande intensité de vie, détermine ainsi et la force de concentration de leur perception et le degré de leur liberté. L'indépendance de leur action sur la matière ambiante s'affirme de mieux en mieux à mesure qu'ils se dégagent davantage du rythme selon lequel cette matière s'écoule. De sorte que les qualités sensibles, telles qu'elles figurent dans notre perception doublée de mémoire, sont bien les moments successifs obtenus par la solidification du réel. Mais pour distinguer ces moments, et aussi pour les relier ensemble par un fil qui soit commun à notre propre existence et à celle des choses, force nous est bien d'imaginer un schème abstrait de la succession en général, un milieu homogène et indifférent qui soit à l'écoulement de la matière, dans le sens de la longueur, ce que l'espace est dans le sens de la largeur : en cela consiste le temps homogène. Espace homogène et temps homogène ne sont donc ni des propriétés des choses, ni des conditions essentielles de notre faculté de les connaître : ils expriment, sous une forme abstraite, le double travail de solidification et de division que nous faisons subir à la continuité mouvante du réel pour nous y assurer des points d'appui, pour nous y fixer des centres d'opération, pour y introduire enfin des changements véritables ; ce sont les schèmes de notre action sur la matière. La première erreur, celle qui consiste à faire de ce temps et de cet espace homogènes des propriétés des choses, conduit aux insurmontables difficultés du dogmatisme métaphysique, — mécanisme ou dynamisme, — le dynamisme érigeant en autant d'absolus les coupes successives que nous pratiquons le long de l'univers qui s'écoule et s'efforçant vainement alors de les relier entre elles par une espèce de déduction qualitative, le mécanisme s'attachant plutôt, dans l'une quelconque des coupes, aux divisions pratiquées dans le sens de la largeur, c'est-à-dire aux différences instantanées de grandeur et de position, et s'efforçant non moins vainement d'engendrer avec la variation de ces différences, la succession des qualités sensibles. Se rallie-t-on, au contraire, à l'autre hypothèse ? veut-on, avec Kant, que l'espace et le temps soient des formes de notre sensibilité ? On aboutit à déclarer matière et esprit également inconnaissables. Maintenant, si l'on

compare les deux hypothèses opposées, on leur découvre un fond commun : en faisant du temps homogène et de l'espace homogène ou des réalités contemplées ou des formes de la contemplation, elles attribuent l'une et l'autre à l'espace et au temps un intérêt plutôt spéculatif que vital. Il y aurait dès lors place, entre le dogmatisme métaphysique d'un côté et la philosophie critique de l'autre, pour une doctrine qui verrait dans l'espace et le temps homogènes des principes de division et de solidification introduits dans le réel en vue de l'action, et non de la connaissance, qui attribuerait aux choses une durée réelle et une étendue réelle, et verrait enfin l'origine de toutes les difficultés non plus dans cette durée et cette étendue qui appartiennent effectivement aux choses et se manifestent immédiatement à notre esprit, mais dans l'espace et le temps homogènes que nous tendons au-dessous d'elles pour diviser le continu, fixer le devenir, et fournir à notre activité des points d'application.

Mais les conceptions erronées de la qualité sensible et de l'espace sont si profondément enracinées dans l'esprit qu'on ne saurait les attaquer sur un trop grand nombre de points à la fois. Disons donc, pour en découvrir un nouvel aspect, qu'elles impliquent ce double postulat, également accepté par le réalisme et par l'idéalisme : 1^o entre divers genres de qualités il n'y a rien de commun ; 2^o il n'y a rien de commun, non plus, entre l'étendue et la qualité pure. Nous prétendons au contraire qu'il y a quelque chose de commun entre des qualités d'ordre différent, qu'elles participent toutes de l'étendue à des degrés divers, et qu'on ne peut méconnaître ces deux vérités sans embarrasser de mille difficultés la métaphysique de la matière, la psychologie de la perception, et plus généralement la question des rapports de la conscience avec la matière. Sans insister sur ces conséquences, bornons-nous pour le moment à montrer, au fond des diverses théories de la matière, les deux postulats que nous contestons, et remontons à l'illusion d'où ils procèdent.

L'essence de l'idéalisme anglais est de tenir l'étendue pour une propriété des perceptions tactiles. Comme il ne voit dans les qualités sensibles que des sensations, et dans les sensations elles-mêmes que des états d'âme, il ne trouve rien, dans les qualités diverses, qui puisse fonder le parallélisme de leurs phénomènes : force lui est donc bien d'expliquer ce parallélisme par une habitude, qui fait que les perceptions actuelles de la vue, par exemple, nous suggèrent des sensations possibles du toucher. Si les impressions de deux sens différents ne se ressemblent pas plus que les mots de deux langues, c'est en vain qu'on chercherait à déduire les données de l'un des données de l'autre ; elles n'ont pas d'élément commun.

Et il n'y a rien de commun non plus, par conséquent, entre l'étendue, qui est toujours tactile, et les données des sens autres que le toucher, lesquelles ne sont étendues en aucune manière.

Mais le réalisme atomistique, à son tour, qui met les mouvements dans l'espace et les sensations dans la conscience, ne peut rien découvrir de commun entre les modifications ou phénomènes de l'étendue et les sensations qui y répondent. Ces sensations se dégageraient de ces modifications comme des espèces de phosphorescences, ou bien encore elles traduiraient dans la langue de l'âme les manifestations de la matière ; mais pas plus dans un cas que dans l'autre elles ne refléteraient l'image de leurs causes. Sans doute elles remontent toutes à une origine commune, qui est le mouvement dans l'espace ; mais justement parce qu'elles évoluent en dehors de l'espace, elles renoncent, en tant que sensations, à la parenté qui liait leurs causes. Rompant avec l'espace, elles rompent aussi entre elles, et ne participent ainsi ni les unes des autres, ni de l'étendue.

Idéalisme et réalisme ne diffèrent donc ici qu'en ce que le premier fait reculer l'étendue jusqu'à la perception tactile, dont elle devient la propriété exclusive, tandis que le second repousse l'étendue plus loin encore, en dehors de toute perception. Mais les deux doctrines s'accordent à affirmer la discontinuité des divers ordres de qualités sensibles, comme aussi le passage brusque de ce qui est purement étendu à ce qui n'est étendu en aucune manière. Or, les principales difficultés qu'elles rencontrent l'une et l'autre dans la théorie de la perception dérivent de ce postulat commun.

Veut-on en effet, avec Berkeley, que toute perception d'étendue se rapporte au toucher ? On pourra, à la rigueur, refuser l'extension aux données de l'ouïe, de l'odorat et du goût ; mais il faudra au moins expliquer la genèse d'un espace visuel, correspondant à l'espace tactile. On allègue, il est vrai, que la vue finit par devenir symbolique du toucher, et qu'il n'y a rien de plus, dans la perception visuelle des rapports d'espace, qu'une suggestion de perceptions tactiles. Mais on nous fera difficilement comprendre comment la perception visuelle du relief, par exemple, perception qui fait sur nous une impression *sui generis*, d'ailleurs indescriptible, coïncide avec le simple souvenir d'une sensation du toucher. L'association d'un souvenir à une perception présente peut compliquer cette perception en l'enrichissant d'un élément connu, mais non pas créer un nouveau genre d'impression, une nouvelle qualité de perception : or la perception visuelle de relief présente un caractère absolument original. Dira-t-on qu'on donne l'illusion du relief avec une surface plate ? On établira par là qu'une surface, où

les jeux d'ombre et de lumière de l'objet en relief sont plus ou moins bien imités, suffit à nous rappeler le relief ; mais encore faut-il, pour que le relief soit rappelé, qu'il ait été d'abord pour tout de bon perçu. Nous l'avons déjà dit, mais nous ne saurions trop le répéter : nos théories de la perception sont tout entières viciées par cette idée que si un certain dispositif produit, à un moment donné, l'illusion d'une certaine perception, il a toujours pu suffire à produire cette perception même ; — comme si le rôle de la mémoire n'était pas justement de faire survivre la complexité de l'effet à la simplification de la cause ! Dira-t-on que la rétine est elle-même une surface plate, et que si nous percevons par la vue quelque chose d'étendu, ce ne peut être en tout cas que l'image rétinienne ? Mais n'est-il pas vrai, comme nous l'avons montré au début de ce livre, que, dans la perception visuelle d'un objet, le cerveau, les nerfs, la rétine et *l'objet lui-même* forment un tout solidaire, un processus continu dont l'image rétinienne n'est qu'un épisode : de quel droit isoler cette image pour résumer toute la perception en elle ? Et puis, comme nous l'avons montré également^[151], une surface pourrait-elle être perçue comme surface autrement que dans un espace dont on rétablirait les trois dimensions ? Berkeley, du moins, allait jusqu'au bout de sa thèse : il déniait à la vue toute perception de l'étendue. Mais les objections que nous élevons n'en acquièrent alors que plus de force, puisqu'on ne comprend pas comment se créerait par une simple association de souvenirs ce qu'il y a d'original dans nos perceptions visuelles de la ligne, de la surface et du volume, perceptions si nettes que le mathématicien s'en contente, et raisonne d'ordinaire sur un espace exclusivement visuel. Mais n'insistons pas sur ces divers points, non plus que sur les arguments contestables tirés de l'observation des aveugles opérés : la théorie, classique depuis Berkeley, des perceptions acquises de la vue ne paraît pas devoir résister aux assauts multipliés de la psychologie contemporaine^[152]. Laisant de côté les difficultés d'ordre psychologique, nous nous bornerons à appeler l'attention sur un autre point, qui est pour nous l'essentiel. Supposons un instant que la vue ne nous renseigne originairement sur aucune des relations d'espace. La forme visuelle, le relief visuel, la distance visuelle deviennent alors les symboles de perceptions tactiles. Mais il faudra qu'on nous dise pourquoi ce symbolisme réussit. Voici des objets qui changent de forme et qui se meuvent. La vue constate des variations déterminées qu'ensuite le toucher vérifie. Il y a donc, dans les deux séries visuelle et tactile ou dans leurs causes, quelque chose qui les fait correspondre l'une à l'autre et qui assure la constance de leur parallélisme. Quel est le principe de cette liaison ?

Pour l'idéalisme anglais, ce ne peut être que quelque *deus ex machina*, et nous sommes ramenés au mystère. Pour le réalisme vulgaire, c'est dans un espace distinct des sensations que se trouverait le principe de la correspondance des sensations entre elles ; mais cette doctrine recule la difficulté et même l'aggrave, car il faudra qu'elle nous dise comment un système de mouvements homogènes dans l'espace évoque des sensations diverses qui n'ont aucun rapport avec eux. Tout à l'heure, la genèse de la perception visuelle d'espace par simple association d'images nous paraissait impliquer une véritable création *ex nihilo* ; ici, toutes les sensations naissent de rien, ou du moins n'ont aucun rapport avec le mouvement qui les occasionne. Au fond, cette seconde théorie diffère beaucoup moins qu'on ne croit de la première. L'espace amorphe, les atomes qui se poussent et s'entrechoquent, ne sont point autre chose que les perceptions tactiles objectivées, détachées des autres perceptions en raison de l'importance exceptionnelle qu'on leur attribue, et érigées en réalités indépendantes pour être distinguées par là des autres sensations, qui en deviennent les symboles. On les a d'ailleurs vidées, dans cette opération, d'une partie de leur contenu ; après avoir fait converger tous les sens vers le toucher, on ne conserve plus, du toucher lui-même, que le schème abstrait de la perception tactile pour construire avec lui le monde extérieur. Faut-il s'étonner qu'entre cette abstraction, d'une part, les sensations de l'autre, on ne trouve plus de communication possible ? Mais la vérité est que l'espace n'est pas plus en dehors de nous qu'en nous, et qu'il n'appartient pas à un groupe privilégié de sensations. Toutes les sensations participent de l'étendue ; toutes poussent dans l'étendue des racines plus ou moins profondes ; et les difficultés du réalisme vulgaire viennent de ce que, la parenté des sensations entre elles ayant été extraite et posée à part sous forme d'espace indéfini et vide, nous ne voyons plus ni comment ces sensations participent de l'étendue ni comment elles se correspondent entre elles.

L'idée que toutes nos sensations sont extensives à quelque degré pénètre de plus en plus la psychologie contemporaine. On soutient, non sans quelque apparence de raison, qu'il n'y a pas de sensation sans « extensité^[153] » ou sans « un sentiment de volume^[154] » . L'idéalisme anglais prétendait réserver à la perception tactile le monopole de l'étendue, les autres sens ne s'exerçant dans l'espace que dans la mesure où ils nous rappellent les données du toucher. Une psychologie plus attentive nous révèle, au contraire, et révélera sans doute de mieux en mieux la nécessité de tenir toutes les sensations pour primitivement extensives, leur étendue pâlisant et s'effaçant devant l'intensité et l'utilité

supérieures de l'étendue tactile, et sans doute aussi de l'étendue visuelle.

Ainsi entendu, l'espace est bien le symbole de la fixité et de la divisibilité à l'infini. L'étendue concrète, c'est-à-dire la diversité des qualités sensibles, n'est pas en lui ; c'est lui que nous mettons en elle. Il n'est pas le support sur lequel le mouvement réel se pose ; c'est le mouvement réel, au contraire, qui le dépose au-dessous de lui. Mais notre imagination, préoccupée avant tout de la commodité de l'expression et des exigences de la vie matérielle, aime mieux renverser l'ordre naturel des termes. Habitée à chercher son point d'appui dans un monde d'images toutes construites, immobiles, dont la fixité apparente reflète surtout l'invariabilité de nos besoins inférieurs, elle ne peut s'empêcher de croire le repos antérieur à la mobilité, de le prendre pour point de repère, de s'installer en lui, et de ne plus voir enfin dans le mouvement qu'une variation de distance, l'espace précédant le mouvement. Alors, dans un espace homogène et indéfiniment divisible elle dessinera une trajectoire et fixera des positions : appliquant ensuite le mouvement contre la trajectoire, elle le voudra divisible comme cette ligne et, comme elle, dépourvu de qualité. Faut-il s'étonner si notre entendement, s'exerçant désormais sur cette idée qui représente justement l'inversion du réel, n'y découvre que des contradictions ? Ayant assimilé les mouvements à l'espace, on trouve ces mouvements homogènes comme l'espace ; et comme on ne veut plus voir entre eux que des différences calculables de direction et de vitesse, toute relation est abolie entre le mouvement et la qualité. Il ne reste plus alors qu'à parquer le mouvement dans l'espace, les qualités dans la conscience, et à établir entre ces deux séries parallèles, incapables par hypothèse de se rejoindre jamais, une mystérieuse correspondance. Rejetée dans la conscience, la qualité sensible devient impuissante à reconquérir l'étendue. Relégué dans l'espace, et dans l'espace abstrait, où il n'y a jamais qu'un instant unique et où tout recommence toujours, le mouvement renonce à cette solidarité du présent et du passé qui est son essence même. Et comme ces deux aspects de la perception, qualité et mouvement, s'enveloppent d'une égale obscurité, le phénomène de la perception, où une conscience enfermée en elle-même et étrangère à l'espace traduirait ce qui a lieu dans l'espace, devient un mystère. — Écartons au contraire toute idée préconçue d'interprétation ou de mesure, plaçons-nous face à face avec la réalité immédiate : nous ne trouvons plus une distance infranchissable, plus de différence essentielle, pas même de distinction véritable entre la perception et la chose perçue, entre la qualité et le mouvement.

Nous revenons ainsi, par un long détour, aux conclusions que

nous avons dégagées dans le premier chapitre de ce livre. Notre perception, disions-nous, est originairement dans les choses plutôt que dans l'esprit, hors de nous plutôt qu'en nous. Les perceptions des divers genres marquent autant de directions vraies de la réalité. Mais cette perception qui coïncide avec son objet, ajoutons-nous, existe en droit plutôt qu'en fait : elle aurait lieu dans l'instantané. Dans la perception concrète la mémoire intervient, et la subjectivité des qualités sensibles tient justement à ce que notre conscience, qui commence par n'être que mémoire, prolonge les uns dans les autres, pour les contracter dans une intuition unique, une pluralité de moments.

Conscience et matière, âme et corps entraînent ainsi en contact dans la perception. Mais cette idée restait obscure par un certain côté, parce que notre perception, et par conséquent aussi notre conscience, semblaient alors participer de la divisibilité qu'on attribue à la matière. Si nous répugnons naturellement, dans l'hypothèse dualiste, à accepter la coïncidence partielle de l'objet perçu et du sujet qui perçoit, c'est parce que nous avons conscience de l'unité indivisée de notre perception, au lieu que l'objet nous paraît être, par essence, indéfiniment divisible. De là l'hypothèse d'une conscience avec des sensations inextensives, placée en face d'une multiplicité étendue. Mais si la divisibilité de la matière est tout entière relative à notre action sur elle, c'est-à-dire à notre faculté d'en modifier l'aspect, si elle appartient, non à la matière même, mais à l'espace que nous tendons au-dessous de cette matière pour la faire tomber sous nos prises, alors la difficulté s'évanouit. La matière étendue, envisagée dans son ensemble, est comme une conscience où tout s'équilibre, se compense et se neutralise ; elle offre véritablement l'indivisibilité de notre perception ; de sorte qu'inversement nous pouvons, sans scrupule, attribuer à la perception quelque chose de l'étendue de la matière. Ces deux termes, perception et matière, marchent ainsi l'un vers l'autre à mesure que nous nous dépouillons davantage de ce qu'on pourrait appeler les préjugés de l'action : la sensation reconquiert l'extension, l'étendue concrète reprend sa continuité et son indivisibilité naturelles. Et l'espace homogène, qui se dressait entre les deux termes comme une barrière insurmontable, n'a plus d'autre réalité que celle d'un schème ou d'un symbole. Il intéresse les démarches d'un être qui agit sur la matière, mais non pas le travail d'un esprit qui spéculé sur son essence.

Par là même s'éclaircit, dans une certaine mesure, la question vers laquelle toutes nos recherches convergent, celle de l'union de l'âme et du corps. L'obscurité de ce problème, dans l'hypothèse dualiste, vient de ce que l'on considère la matière comme

essentiellement divisible et tout état d'âme comme rigoureusement inextensif, de sorte que l'on commence par couper la communication entre les deux termes. Et en approfondissant ce double postulat, on y découvre, en ce qui concerne la matière, une confusion de l'étendue concrète et indivisible avec l'espace divisible qui la sous-tend, comme aussi, en ce qui concerne l'esprit, l'idée illusoire qu'il n'y a pas de degrés, pas de transition possible, entre l'étendu et l'inétendu. Mais si ces deux postulats recèlent une erreur commune, s'il y a passage graduel de l'idée à l'image et de l'image à la sensation, si, à mesure qu'il évolue ainsi vers l'actualité, c'est-à-dire vers l'action, l'état d'âme se rapproche davantage de l'extension, si enfin cette extension, une fois atteinte, reste indivisée et par là ne jure en aucune manière avec l'unité de l'âme, on comprend que l'esprit puisse se poser sur la matière dans l'acte de la perception pure, s'unir à elle par conséquent, et néanmoins qu'il s'en distingue radicalement. Il s'en distingue en ce qu'il est, même alors, mémoire, c'est-à-dire synthèse du passé et du présent en vue de l'avenir, en ce qu'il contracte les moments de cette matière pour s'en servir et pour se manifester par des *actions* qui sont la raison d'être de son union avec le corps. Nous avons donc raison de dire, au début de ce livre, que la distinction du corps et de l'esprit ne doit pas s'établir en fonction de l'espace, mais du temps.

Le tort du dualisme vulgaire est de se placer au point de vue de l'espace, de mettre d'un côté la matière avec ses modifications dans l'espace, de l'autre des sensations inextensives dans la conscience. De là l'impossibilité de comprendre comment l'esprit agit sur le corps ou le corps sur l'esprit. De là les hypothèses qui ne sont et ne peuvent être que des constatations déguisées du fait, — l'idée d'un parallélisme ou celle d'une harmonie préétablie. Mais de là aussi l'impossibilité de constituer soit une psychologie de la mémoire, soit une métaphysique de la matière. Nous avons essayé d'établir que cette psychologie et cette métaphysique sont solidaires, et que les difficultés s'atténuent dans un dualisme qui, partant de la perception pure où le sujet et l'objet coïncident, pousse le développement de ces deux termes dans leurs durées respectives, — la matière, à mesure qu'on en continue plus loin l'analyse, tendant de plus en plus à n'être qu'une succession de moments infiniment rapides qui se déduisent les uns des autres et par là *s'équivalent* ; l'esprit étant déjà mémoire dans la perception, et s'affirmant de plus en plus comme un prolongement du passé dans le présent, un *progrès*, une évolution véritable.

Mais la relation du corps à l'esprit en devient-elle plus claire ? À une distinction spatiale nous substituons une distinction temporelle : les deux termes en sont-ils plus capables de s'unir ? Il faut

remarquer que la première distinction ne comporte pas de degrés : la matière est dans l'espace, l'esprit est hors de l'espace ; il n'y a pas de transition possible entre eux. Au contraire, si le rôle le plus humble de l'esprit est de lier les moments successifs de la durée des choses, si c'est dans cette opération qu'il prend contact avec la matière et par elle aussi qu'il s'en distingue d'abord, on conçoit une infinité de degrés entre la matière et l'esprit pleinement développé, l'esprit capable d'action non seulement indéterminée, mais raisonnable et réfléchie. Chacun de ces degrés successifs, qui mesure une intensité croissante de vie, répond à une plus haute tension de durée et se traduit au dehors par un plus grand développement du système sensori-moteur. Considère-t-on alors ce système nerveux ? Sa complexité croissante paraîtra laisser une latitude de plus en plus grande à l'activité de l'être vivant, la faculté d'attendre avant de réagir, et de mettre l'excitation reçue en rapport avec une variété de plus en plus riche de mécanismes moteurs. Mais ce n'est là que le dehors, et l'organisation plus complexe du système nerveux, qui semble assurer une plus grande indépendance à l'être vivant vis-à-vis de la matière, ne fait que symboliser matériellement cette indépendance même, c'est-à-dire la force intérieure qui permet à l'être de se dégager du rythme d'écoulement des choses, de retenir de mieux en mieux le passé pour influencer de plus en plus profondément l'avenir, c'est-à-dire enfin, au sens spécial que nous donnons à ce mot, sa mémoire. Ainsi, entre la matière brute et l'esprit le plus capable de réflexion il y a toutes les intensités possibles de la mémoire, ou, ce qui revient au même, tous les degrés de la liberté. Dans la première hypothèse, celle qui exprime la distinction de l'esprit et du corps en termes d'espace, corps et esprit sont comme deux voies ferrées qui se couperaient à angle droit ; dans la seconde, les rails se raccordent selon une courbe, de sorte qu'on passe insensiblement d'une voie sur l'autre.

Mais y a-t-il là autre chose qu'une image ? Et la distinction ne reste-t-elle pas tranchée, l'opposition irréductible, entre la matière proprement dite et le plus humble degré de liberté ou de mémoire ? Oui sans doute, la distinction subsiste, mais l'union devient possible, puisqu'elle serait donnée, sous la forme radicale de la coïncidence partielle, dans la perception pure. Les difficultés du dualisme vulgaire ne viennent pas de ce que les deux termes se distinguent, mais de ce qu'on ne voit pas comment l'un des deux se greffe sur l'autre. Or, nous l'avons montré, la perception pure, qui serait le plus bas degré de l'esprit, — l'esprit sans la mémoire, — ferait véritablement partie de la matière telle que nous l'entendons. Allons plus loin : la mémoire n'intervient pas comme une fonction dont la

matière n'aurait aucun pressentiment et qu'elle n'imiterait pas déjà à sa manière. Si la matière ne se souvient pas du passé, c'est parce qu'elle répète le passé sans cesse, parce que, soumise à la nécessité, elle déroule une série de moments dont chacun équivaut au précédent et peut s'en déduire : ainsi, son passé est véritablement donné dans son présent. Mais un être qui évolue plus ou moins librement crée à chaque moment quelque chose de nouveau : c'est donc en vain qu'on chercherait à lire son passé dans son présent si le passé ne se déposait pas en lui à l'état de souvenir. Ainsi, pour reprendre une métaphore qui a déjà paru plusieurs fois dans ce livre, il faut, pour des raisons semblables, que le passé soit joué par la matière, imaginé par l'esprit.

Résumé et conclusion

I. — L'idée que nous avons dégagée des faits et confirmée par le raisonnement est que notre corps est un instrument d'action, et d'action seulement. À aucun degré, en aucun sens, sous aucun aspect il ne sert à préparer, encore moins à expliquer une représentation. S'agit-il de la perception extérieure ? Il n'ya qu'une différence de degré, et non pas de nature, entre les facultés dites perceptives du cerveau et les fonctions réflexes de la moelle épinière. Tandis que la moelle transforme les ébranlements reçus en mouvement plus ou moins nécessairement exécuté, le cerveau les met en rapport avec des mécanismes moteurs plus ou moins librement choisis ; mais ce qui s'explique par le cerveau dans nos perceptions, ce sont nos actions commencées, ou préparées, ou suggérées, ce ne sont pas nos perceptions mêmes. — S'agit-il du souvenir ? Le corps conserve des habitudes motrices capables de jouer à nouveau le passé ; il peut reprendre des attitudes où le passé s'insérera ; ou bien encore, par la répétition de certains phénomènes cérébraux qui ont prolongé d'anciennes perceptions, il fournira au souvenir un point d'attache avec l'actuel, un moyen de reconquérir sur la réalité présente une influence perdue : mais en aucun cas le cerveau n'emmagasinera des souvenirs ou des images. Ainsi, ni dans la perception, ni dans la mémoire, ni, à plus forte raison, dans les opérations supérieures de l'esprit, le corps ne contribue directement à la représentation. En développant cette hypothèse sous ses multiples aspects, en poussant ainsi le dualisme à l'extrême, nous paraissions creuser entre le corps et l'esprit un abîme infranchissable. En réalité, nous indiquions le seul moyen possible de les rapprocher et de les unir.

II. — Toutes les difficultés que ce problème soulève, en effet, soit dans le dualisme vulgaire, soit dans le matérialisme et dans l'idéalisme, viennent de ce que l'on considère, dans les phénomènes de perception et de mémoire, le physique et le moral comme des duplicata l'un de l'autre. Me placerei-je au point de vue

matérialiste de la conscience-épiphénomène ? Je ne comprends pas du tout pourquoi certains phénomènes cérébraux s'accompagnent de conscience, c'est-à-dire à quoi sert ou comment se produit la répétition consciente de l'univers matériel qu'on a posé d'abord. — Passerai-je à l'idéalisme ? Je ne me donnerai alors que des perceptions, et mon corps sera l'une d'elles. Mais tandis que l'observation me montre que les images perçues se bouleversent de fond en comble pour des variations très légères de celle que j'appelle mon corps (puisqu'il me suffit de fermer les yeux pour que mon univers visuel s'évanouisse), la science m'assure que tous les phénomènes doivent se succéder et se conditionner selon un ordre déterminé, où les effets sont rigoureusement proportionnés aux causes. Je vais donc être obligé de chercher dans cette image que j'appelle mon corps, et qui me suit partout, des changements qui soient les équivalents, cette fois bien réglés et exactement mesurés les uns sur les autres, des images qui se succèdent autour de mon corps : les mouvements cérébraux, que je retrouve ainsi, vont redevenir le duplicat de mes perceptions. Il est vrai que ces mouvements seront des perceptions encore, des perceptions « possibles », de sorte que cette seconde hypothèse est plus intelligible que l'autre ; mais en revanche elle devra supposer à son tour une inexplicable correspondance entre ma perception réelle des choses et ma perception possible de certains mouvements cérébraux qui ne ressemblent à ces choses en aucune manière. Qu'on y regarde de près : on verra que l'écueil de tout idéalisme est là ; il est dans ce passage de l'ordre qui nous apparaît dans la perception à l'ordre qui nous réussit dans la science, — ou, s'il s'agit plus particulièrement de l'idéalisme kantien, dans le passage de la sensibilité à l'entendement. — Resterait alors le dualisme vulgaire. Je vais mettre d'un côté la matière, de l'autre l'esprit, et supposer que les mouvements cérébraux sont la cause ou l'occasion de ma représentation des objets. Mais s'ils en sont la cause, s'ils suffisent à la produire, je vais retomber, de degré en degré, sur l'hypothèse matérialiste de la conscience-épiphénomène. S'ils n'en sont que l'occasion, c'est qu'ils n'y ressemblent en aucune manière ; et dépouillant alors la matière de toutes les qualités que je lui ai conférées dans ma représentation, c'est à l'idéalisme que je vais revenir. Idéalisme et matérialisme sont donc les deux pôles entre lesquels ce genre de dualisme oscillera toujours ; et lorsque, pour maintenir la dualité des substances, il se décidera à les mettre l'une et l'autre sur le même rang, il sera amené à voir en elles deux traductions d'un même original, deux développements parallèles, réglés à l'avance, d'un seul et même principe, à nier ainsi leur influence réciproque, et, par une conséquence inévitable, à faire le

sacrifice de la liberté.

Maintenant, en creusant au-dessous de ces trois hypothèses, je leur découvre un fond commun : elles tiennent les opérations élémentaires de l'esprit, perception et mémoire, pour des opérations de connaissance pure. Ce qu'elles mettent à l'origine de la conscience, c'est tantôt le duplicat inutile d'une réalité extérieure, tantôt la matière inerte d'une construction intellectuelle toute désintéressée : mais toujours elles négligent le rapport de la perception à l'action et du souvenir à la conduite. Or, on peut concevoir sans doute, comme une limite idéale, une mémoire et une perception désintéressées ; mais, en fait, c'est vers l'action que perception et mémoire sont tournées, c'est cette action que le corps prépare. S'agit-il de la perception ? La complexité croissante du système nerveux met l'ébranlement reçu en rapport avec une variété de plus en plus considérable d'appareils moteurs et fait esquisser simultanément ainsi un nombre de plus en plus grand d'actions possibles. Considère-t-on la mémoire ? Elle a pour fonction première d'évoquer toutes les perceptions passées analogues à une perception présente, de nous rappeler ce qui a précédé et ce qui a suivi, de nous suggérer ainsi la décision la plus utile. Mais ce n'est pas tout. En nous faisant saisir dans une intuition unique des moments multiples de la durée, elle nous dégage du mouvement d'écoulement des choses, c'est-à-dire du rythme de la nécessité. Plus elle pourra contracter de ces moments en un seul, plus solide est la prise qu'elle nous donnera sur la matière ; de sorte que la mémoire d'un être vivant paraît bien mesurer avant tout la puissance de son action sur les choses, et n'en être que la répercussion intellectuelle. Partons donc de cette force d'agir comme du principe véritable ; supposons que le corps est un centre d'action, un centre d'action seulement, et voyons quelles conséquences vont découler de là pour la perception, pour la mémoire, et pour les rapports du corps avec l'esprit.

III. — Pour la perception d'abord. Voici mon corps avec ses « centres perceptifs ». Ces centres sont ébranlés, et j'ai la représentation des choses. D'autre part, j'ai supposé que ces ébranlements ne pouvaient ni produire ni traduire ma perception. Elle est donc en dehors d'eux. Où est-elle ? Je ne saurais hésiter : en posant mon corps, j'ai posé une certaine image, mais, par là aussi, la totalité des autres images, puisqu'il n'y a pas d'objet matériel qui ne doive ses qualités, ses déterminations, son existence enfin à la place qu'il occupe dans l'ensemble de l'univers. Ma perception ne peut donc être que quelque chose de ces objets

eux-mêmes ; elle est en eux plutôt qu'ils ne sont en elle. Mais qu'est-elle au juste de ces objets ? Je vois que ma perception paraît suivre tout le détail des ébranlements nerveux dits sensitifs, et d'autre part je sais que le rôle de ces ébranlements est uniquement de préparer des réactions de mon corps sur les corps environnants, d'esquisser mes actions virtuelles. C'est donc que percevoir consiste à détacher, de l'ensemble des objets, l'action possible de mon corps sur eux. La perception n'est alors qu'une sélection. Elle ne crée rien ; son rôle est au contraire d'éliminer de l'ensemble des images toutes celles sur lesquelles je n'aurais aucune prise, puis, de chacune des images retenues elles-mêmes, tout ce qui n'intéresse pas les besoins de l'image que j'appelle mon corps. Telle est du moins l'explication très simplifiée, la description schématique de ce que nous avons appelé la perception pure. Marquons tout de suite la position que nous prenons ainsi entre le réalisme et l'idéalisme.

Que toute réalité ait une parenté, une analogie, un rapport enfin avec la conscience, c'est ce que nous concédions à l'idéalisme par cela même que nous appelions les choses des « images ». Aucune doctrine philosophique, pourvu qu'elle s'entende avec elle-même, ne peut d'ailleurs échapper à cette conclusion. Mais si l'on réunissait tous les états de conscience, passés, présents et possibles, de tous les êtres conscients, on n'aurait épuisé par là, selon nous, qu'une très petite partie de la réalité matérielle, parce que les images débordent la perception de toutes parts. Ce sont précisément ces images que la science et la métaphysique voudraient reconstituer, restaurant dans son intégralité une chaîne dont notre perception ne tient que quelques anneaux. Mais pour établir ainsi entre la perception et la réalité le rapport de la partie au tout, il fallait laisser à la perception son rôle véritable, qui est de préparer des actions. C'est ce que ne fait pas l'idéalisme. Pourquoi échoue-t-il, comme nous le disions tout à l'heure, à passer de l'ordre qui se manifeste dans la perception à l'ordre qui réussit dans la science, c'est-à-dire de la contingence avec laquelle nos sensations paraissent se succéder au déterminisme qui lie les phénomènes de la nature ? Précisément parce qu'il attribue à la conscience, dans la perception, un rôle spéculatif, de sorte qu'on ne voit plus du tout quel intérêt cette conscience aurait à laisser échapper entre deux sensations, par exemple, les intermédiaires par lesquels la seconde se déduit de la première. Ce sont ces intermédiaires et leur ordre rigoureux qui demeurent alors obscurs, soit qu'on érige ces intermédiaires en « sensations possibles », selon l'expression de Mill, soit qu'on attribue cet ordre, comme le fait Kant, aux substructions établies par l'entendement impersonnel. Mais supposons que ma perception consciente ait une destination toute pratique, qu'elle dessine

simplement, dans l'ensemble des choses, ce qui intéresse mon action possible sur elles : je comprends que tout le reste m'échappe, et que tout le reste, cependant, soit de même nature que ce que je perçois. Ma connaissance de la matière n'est plus alors ni subjective, comme elle l'est pour l'idéalisme anglais, ni relative, comme le veut l'idéalisme kantien. Elle n'est pas subjective, parce qu'elle est dans les choses plutôt qu'en moi. Elle n'est pas relative, parce qu'il n'y a pas entre le « phénomène » et la « chose » le rapport de l'apparence à la réalité, mais simplement celui de la partie au tout.

Par là nous semblions revenir au réalisme. Mais le réalisme, si on ne le corrige sur un point essentiel, est aussi inacceptable que l'idéalisme, et pour la même raison. L'idéalisme, disions-nous, ne peut passer de l'ordre qui se manifeste dans la perception à l'ordre qui réussit dans la science, c'est-à-dire à la réalité. Inversement, le réalisme échoue à tirer de la réalité la connaissance immédiate que nous avons d'elle. Se place-t-on en effet dans le réalisme vulgaire ? On a d'un côté une matière multiple, composée de parties plus ou moins indépendantes, diffuse dans l'espace, et de l'autre un esprit qui ne peut avoir aucun point de contact avec elle, à moins qu'il n'en soit, comme veulent les matérialistes, l'inintelligible épiphénomène. Considère-t-on de préférence le réalisme kantien ? Entre la chose en soi, c'est-à-dire le réel, et la diversité sensible avec laquelle nous construisons notre connaissance, on ne trouve aucun rapport concevable, aucune commune mesure. Maintenant, en approfondissant ces deux formes extrêmes du réalisme, on les voit converger vers un même point : l'une et l'autre dressent l'espace homogène comme une barrière entre l'intelligence et les choses. Le réalisme naïf fait de cet espace un milieu réel où les choses seraient en suspension ; le réalisme kantien y voit un milieu idéal où la multiplicité des sensations se coordonne ; mais pour l'un et pour l'autre ce milieu est donné *d'abord*, comme la condition nécessaire de ce qui vient s'y placer. Et en approfondissant cette commune hypothèse à son tour, on trouve qu'elle consiste à attribuer à l'espace homogène un rôle désintéressé, soit qu'il rende à la réalité matérielle le service de la soutenir, soit qu'il ait la fonction, toute spéculative encore, de fournir aux sensations le moyen de se coordonner entre elles. De sorte que l'obscurité du réalisme, comme celle de l'idéalisme, vient de ce qu'il oriente notre perception consciente, et les conditions de notre perception consciente, vers la connaissance pure, non vers l'action. — Mais supposons maintenant que cet espace homogène ne soit pas logiquement antérieur, mais postérieur aux choses matérielles et à la connaissance pure que nous pouvons avoir d'elles ; supposons que

l'étendue précède l'espace ; supposons que l'espace homogène concerne notre action, et notre action seulement, étant comme un filet infiniment divisé que nous tendons au-dessous de la continuité matérielle pour nous en rendre maîtres, pour la décomposer dans la direction de nos activités et de nos besoins. Alors nous n'y gagnons pas seulement de rejoindre la science, qui nous montre chaque chose exerçant son influence sur toutes les autres, occupant par conséquent en un certain sens la totalité de l'étendue (bien que nous n'apercevions de cette chose que son *centre* et que nous en arrêtions les limites au point où notre corps cesserait d'avoir prise sur elle). Nous n'y gagnons pas seulement, en métaphysique, de résoudre ou d'atténuer les contradictions que soulève la divisibilité dans l'espace, contradictions qui naissent toujours, comme nous l'avons montré, de ce qu'on ne dissocie pas les deux points de vue de l'action et de la connaissance. Nous y gagnons surtout de faire tomber l'insurmontable barrière que le réalisme élevait entre les choses étendues et la perception que nous en avons. Tandis, en effet, qu'on posait d'un côté une réalité extérieure multiple et divisée, de l'autre des sensations étrangères à l'étendue et sans contact possible avec elle, nous nous apercevons que l'étendue concrète n'est pas divisée réellement, pas plus que la perception immédiate n'est véritablement inextensive. Partis du réalisme, nous revenons au même point où l'idéalisme nous avait conduits ; nous remplaçons la perception dans les choses. Et nous voyons réalisme et idéalisme tout près de coïncider ensemble, à mesure que nous écartons le postulat, accepté sans discussion par l'un et par l'autre, qui leur servait de limite commune.

En résumé, si nous supposons une continuité étendue, et, dans cette continuité même, le centre d'action réelle qui est figuré par notre corps, cette activité paraîtra éclairer de sa lumière toutes les parties de la matière sur lesquelles à chaque instant elle aurait prise. Les mêmes besoins, la même puissance d'agir qui ont découpé notre corps dans la matière vont délimiter des corps distincts dans le milieu qui nous environne. Tout se passera comme si nous laissions filtrer l'action réelle des choses extérieures pour en arrêter et en retenir l'action virtuelle : cette action virtuelle des choses sur notre corps et de notre corps sur les choses est notre perception même. Mais comme les ébranlements que notre corps reçoit des corps environnants déterminent sans cesse, dans sa substance, des réactions naissantes, et que ces mouvements intérieurs de la substance cérébrale donnent ainsi à tout moment l'esquisse de notre action possible sur les choses, l'état cérébral correspond exactement à la perception. Il n'en est ni la cause, ni l'effet, ni, en aucun sens, le duplicat : il la continue simplement, la

perception étant notre action virtuelle et l'état cérébral notre action commencée.

IV. — Mais cette théorie de la « perception pure » devait être atténuée et complétée tout à la fois sur deux points. Cette perception pure, en effet, qui serait comme un fragment détaché tel quel de la réalité, appartiendrait à un être qui ne mêlerait pas à la perception des autres corps celle de son corps, c'est-à-dire ses affections, ni à son intuition du moment actuel celle des autres moments, c'est-à-dire ses souvenirs. En d'autres termes, nous avons d'abord, pour la commodité de l'étude, traité le corps vivant comme un point mathématique dans l'espace et la perception consciente comme un instant mathématique dans le temps. Il fallait restituer au corps son étendue et à la perception sa durée. Par là nous réintégrons dans la conscience ses deux éléments subjectifs, l'affectivité et la mémoire.

Qu'est-ce qu'une affection ? Notre perception, disions-nous, dessine l'action possible de notre corps sur les autres corps. Mais notre corps, étant étendu, est capable d'agir sur lui-même aussi bien que sur les autres. Dans notre perception entrera donc quelque chose de notre corps. Toutefois, lorsqu'il s'agit des corps environnants, ils sont, par hypothèse, séparés du nôtre par un espace plus ou moins considérable, qui mesure l'éloignement de leurs promesses ou de leurs menaces dans le temps : c'est pourquoi notre perception de ces corps ne dessine que des actions possibles. Au contraire, plus la distance décroît entre ces corps et le nôtre, plus l'action possible tend à se transformer en action réelle, l'action devenant d'autant plus urgente que la distance est moins considérable. Et quand cette distance devient nulle, c'est-à-dire quand le corps à percevoir est notre propre corps, c'est une action réelle, et non plus virtuelle, que la perception dessine. Telle est précisément la nature de la douleur, effort actuel de la partie lésée pour remettre les choses en place, effort local, isolé, et par là même condamné à l'insuccès dans un organisme qui n'est plus apte qu'aux effets d'ensemble. La douleur est donc à l'endroit où elle se produit, comme l'objet est à la place où il est perçu. Entre l'affection sentie et l'image perçue, il y a cette différence que l'affection est dans notre corps, l'image hors de notre corps. Et c'est pourquoi la surface de notre corps, limite commune de ce corps et des autres corps, nous est donnée à la fois sous forme de sensations et sous forme d'image.

Dans cette intériorité de la sensation affective consiste sa subjectivité, dans cette extériorité des images en général leur

objectivité. Mais nous retrouvons ici l'erreur sans cesse renaissante que nous avons poursuivie à travers tout le cours de notre travail. On veut que sensation et perception existent pour elles-mêmes ; on leur attribue un rôle tout spéculatif ; et comme on a négligé ces actions réelles et virtuelles avec lesquelles elles font corps et qui serviraient à les distinguer, on ne peut plus trouver entre elles qu'une différence de degré. Alors, profitant de ce que la sensation affective n'est que vaguement localisée (à cause de la confusion de l'effort qu'elle enveloppe), on la déclare tout de suite inextensive ; et on fait de ces affections diminuées ou sensations inextensives les matériaux avec lesquels nous construirions des images dans l'espace. Par là on se condamne à n'expliquer ni d'où viennent les éléments de conscience ou sensations, qu'on pose comme autant d'absolus, ni comment, inextensives, ces sensations rejoignent l'espace pour s'y coordonner, ni pourquoi elles y adoptent un ordre plutôt qu'un autre, ni enfin par quel moyen elles réussissent à y constituer une expérience stable, commune à tous les hommes. C'est au contraire de cette expérience, théâtre nécessaire de notre activité, qu'il faut partir. C'est donc la perception pure, c'est-à-dire l'image, qu'on doit se donner d'abord. Et les sensations, bien loin d'être les matériaux avec lesquels l'image se fabrique, apparaîtront au contraire alors comme l'impureté qui s'y mêle, étant ce que nous projetons de notre corps dans tous les autres.

V. — Mais tant que nous en restons à la sensation et à la perception pure, on peut à peine dire que nous ayons affaire à l'esprit. Sans doute nous établissons contre la théorie de la conscience-épiphénomène qu'aucun état cérébral n'est l'équivalent d'une perception. Sans doute la sélection des perceptions parmi les images en général est l'effet d'un discernement qui annonce déjà l'esprit. Sans doute enfin l'univers matériel lui-même, défini comme la totalité des images, est une espèce de conscience, une conscience où tout se compense et se neutralise, une conscience dont toutes les parties éventuelles, s'équilibrant les unes les autres par des réactions toujours égales aux actions, s'empêchent réciproquement de faire saillie. Mais pour toucher la réalité de l'esprit, il faut se placer au point où une conscience individuelle, prolongeant et conservant le passé dans un présent qui s'en enrichit, se soustrait ainsi à la loi même de la nécessité, qui veut que le passé se succède sans cesse à lui-même dans un présent qui le répète simplement sous une autre forme, et que tout s'écoule toujours. En passant de la perception pure à la mémoire, nous quittons définitivement la matière pour l'esprit.

VI. — La théorie de la mémoire, qui forme le centre de notre travail, devait être à la fois la conséquence théorique et la vérification expérimentale de notre théorie de la perception pure. Que les états cérébraux qui accompagnent la perception n'en soient ni la cause ni le duplicat, que la perception entretienne avec son concomitant physiologique le rapport de l'action virtuelle à l'action commencée, c'est ce que nous ne pouvions établir par des faits, puisque tout se passera dans notre hypothèse comme si la perception résultait de l'état cérébral. Dans la perception pure, en effet, l'objet perçu est un objet présent, un corps qui modifie le nôtre. L'image en est donc actuellement donnée, et dès lors les faits nous permettent indifféremment de dire (quittes à nous entendre très inégalement avec nous-mêmes) que les modifications cérébrales esquissent les réactions naissantes de notre corps ou qu'elles créent le duplicat conscient de l'image présente. Mais il en est tout autrement pour la mémoire, car le souvenir est la représentation d'un objet absent. Ici les deux hypothèses donneront des conséquences opposées. Si, dans le cas d'un objet présent, un état de notre corps suffisait déjà à créer la représentation de l'objet, à plus forte raison cet état suffira-t-il encore dans le cas du même objet absent. Il faudra donc, dans cette théorie, que le souvenir naisse de la répétition atténuée du phénomène cérébral qui occasionnait la perception première, et consiste simplement dans une perception affaiblie. D'où cette double thèse La mémoire n'est qu'une fonction du cerveau, et il n'y a qu'une différence d'intensité entre la perception et le souvenir. — Au contraire, si l'état cérébral n'engendrait aucunement notre perception de l'objet présent mais la continuait simplement, il pourra encore prolonger et encore faire aboutir le souvenir que nous en évoquons, mais non pas le faire naître. Et comme, d'autre part, notre perception de l'objet présent était quelque chose de cet objet lui-même, notre représentation de l'objet absent sera un phénomène de tout autre ordre que la perception, puisqu'il n'y a entre la présence et l'absence aucun degré, aucun milieu. D'où cette double thèse, inverse de la précédente : La mémoire est autre chose qu'une fonction du cerveau, et il n'y a pas une différence de degré, mais de nature, entre la perception et le souvenir. — L'opposition des deux théories prend alors une forme aiguë, et l'expérience peut cette fois les départager.

Nous ne reviendrons pas ici sur le détail de la vérification que nous avons tentée. Rappelons-en simplement les points essentiels. Tous les arguments de fait qu'on peut invoquer en faveur d'une accumulation probable des souvenirs dans la substance corticale se

tirent des maladies localisées de la mémoire. Mais si les souvenirs étaient réellement déposés dans le cerveau, aux oublis nets correspondraient les lésions du cerveau caractérisées. Or, dans les amnésies où toute une période de notre existence passée, par exemple, est brusquement et radicalement arrachée de la mémoire, on n'observe pas de lésion cérébrale précise ; et au contraire dans les troubles de la mémoire où la localisation cérébrale est nette et certaine, c'est-à-dire dans les aphasies diverses et dans les maladies de la reconnaissance visuelle ou auditive, ce ne sont pas tels ou tels souvenirs déterminés qui sont comme arrachés du lieu où ils siègeraient, c'est la faculté de rappel qui est plus ou moins diminuée dans sa vitalité, comme si le sujet avait plus ou moins de peine à amener ses souvenirs au contact de la situation présente. C'est donc le mécanisme de ce contact qu'il faudrait étudier, afin de voir si le rôle du cerveau ne serait pas d'en assurer le fonctionnement, bien plutôt que d'emprisonner les souvenirs eux-mêmes dans ses cellules. Nous étions amenés ainsi à suivre dans toutes ses évolutions le mouvement progressif par lequel le passé et le présent arrivent au contact l'un de l'autre, c'est-à-dire la reconnaissance. Et nous avons trouvé, en effet, que la reconnaissance d'un objet présent pouvait se faire de deux manières absolument différentes, mais que, dans aucun des deux cas, le cerveau ne se comportait comme un réservoir d'images. Tantôt, en effet, par une reconnaissance toute passive, plutôt jouée que pensée, le corps fait correspondre à une perception renouvelée une démarche devenue automatique : tout s'explique alors par les appareils moteurs que l'habitude a montés dans le corps, et des lésions de la mémoire pourront résulter de la destruction de ces mécanismes. Tantôt, au contraire, la reconnaissance se fait activement, par des images-souvenirs qui se portent au-devant de la perception présente ; mais alors il faut que ces souvenirs, au moment de se poser sur la perception, trouvent moyen d'actionner dans le cerveau les mêmes appareils que la perception met ordinairement en jeu pour agir : sinon, condamnés d'avance à l'impuissance, ils n'auront aucune tendance à s'actualiser. Et c'est pourquoi, dans tous les cas où une lésion du cerveau atteint une certaine catégorie de souvenirs, les souvenirs atteints ne se ressemblent pas, par exemple, en ce qu'ils sont de la même époque, ou en ce qu'ils ont une parenté logique entre eux, mais simplement en ce qu'ils sont tous auditifs, ou tous visuels, ou tous moteurs. Ce qui paraît lésé, ce sont donc les diverses régions sensorielles et motrices ou, plus souvent encore, les annexes qui permettent de les actionner de l'intérieur même de l'écorce, bien plutôt que les souvenirs eux-mêmes. Nous sommes allés plus loin,

et, par une étude attentive de la reconnaissance des mots ainsi que des phénomènes de l'aphasie sensorielle, nous avons essayé d'établir que la reconnaissance ne se faisait pas du tout par un réveil mécanique de souvenirs assoupis dans le cerveau. Elle implique, au contraire, une tension plus ou moins haute de la conscience, qui va chercher dans la mémoire pure les souvenirs purs, pour les matérialiser progressivement au contact de la perception présente.

Mais qu'est-ce que cette mémoire pure, et que sont ces souvenirs purs ? En répondant à cette question, nous complétons la démonstration de notre thèse. Nous venions d'en établir le premier point, à savoir que la mémoire est autre chose qu'une fonction du cerveau. Il nous restait à montrer, par l'analyse du « souvenir pur », qu'il n'y a pas entre le souvenir et la perception une simple différence de degré, mais une différence radicale de nature.

VII. — Signalons tout de suite la portée métaphysique, et non plus simplement psychologique, de ce dernier problème. C'est sans doute une thèse de pure psychologie que celle-ci : le souvenir est une perception affaiblie. Mais qu'on ne s'y trompe pas : si le souvenir n'est qu'une perception plus faible, inversement la perception sera quelque chose comme un souvenir plus intense. Or, le germe de l'idéalisme anglais est là. Cet idéalisme consiste à ne voir qu'une différence de degré, et non pas de nature, entre la réalité de l'objet perçu et l'idéalité de l'objet conçu. Et l'idée que nous construisons la matière avec nos états intérieurs, que la perception n'est qu'une hallucination vraie, vient de là également. C'est cette idée que nous n'avons cessé de combattre quand nous avons traité de la matière. Ou bien donc notre conception de la matière est fausse, ou le souvenir se distingue radicalement de la perception.

Nous avons ainsi transposé un problème métaphysique au point de le faire coïncider avec un problème de psychologie, que l'observation pure et simple peut trancher. Comment le tranche-t-elle ? Si le souvenir d'une perception n'était que cette perception affaiblie, il nous arriverait, par exemple, de prendre la perception d'un son léger pour le souvenir d'un bruit intense. Or, pareille confusion ne se produit jamais. Mais on peut aller plus loin, et prouver, par l'observation encore, que jamais la conscience d'un souvenir ne commence par être un état actuel plus faible que nous chercherions à rejeter dans le passé après avoir pris conscience de sa faiblesse : comment d'ailleurs, si nous n'avions pas déjà la représentation d'un passé précédemment vécu, pourrions-nous y

reléguer les états psychologiques les moins intenses, alors qu'il serait si simple de les juxtaposer aux états forts comme une expérience présente plus confuse à une expérience présente plus claire ? La vérité est que la mémoire ne consiste pas du tout dans une régression du présent au passé, mais au contraire dans un progrès du passé au présent. C'est dans le passé que nous nous plaçons d'emblée. Nous partons d'un « état virtuel », que nous conduisons peu à peu, à travers une série de *plans de conscience* différents, jusqu'au terme où il se matérialise dans une perception actuelle, c'est-à-dire jusqu'au point où il devient un état présent et agissant, c'est-à-dire enfin jusqu'à ce plan extrême de notre conscience où se dessine notre corps. Dans cet état virtuel consiste le souvenir pur.

D'où vient qu'on méconnaît ici le témoignage de la conscience ? D'où vient qu'on fait du souvenir une perception plus faible, dont on ne peut dire ni pourquoi nous la rejetons dans le passé, ni comment nous en retrouvons la date, ni de quel droit elle réapparaît à un moment plutôt qu'à un autre ? Toujours de ce qu'on oublie la destination pratique de nos états psychologiques actuels. On fait de la perception une opération désintéressée de l'esprit, une contemplation seulement. Alors, comme le souvenir pur ne peut évidemment être que quelque chose de ce genre (puisqu'il ne correspond pas à une réalité présente et pressante), souvenir et perception deviennent des états de même nature, entre lesquels on ne peut plus trouver qu'une différence d'intensité. Mais la vérité est que notre présent ne doit pas se définir ce qui est plus intense : il est ce qui agit sur nous et ce qui nous fait agir, il est sensoriel et il est moteur ; — notre présent est avant tout l'état de notre corps. Notre passé est au contraire ce qui n'agit plus, mais pourrait agir, ce qui agira en s'insérant dans une sensation présente dont il empruntera la vitalité. Il est vrai qu'au moment où le souvenir s'actualise ainsi en agissant, il cesse d'être souvenir, il redevient perception.

On comprend alors pourquoi le souvenir ne pouvait pas résulter d'un état cérébral. L'état cérébral continue le souvenir ; il lui donne prise sur le présent par la matérialité qu'il lui confère ; mais le souvenir pur est une manifestation spirituelle. Avec la mémoire nous sommes bien véritablement dans le domaine de l'esprit.

VIII. — Nous n'avions pas à explorer ce domaine. Placés au confluent de l'esprit et de la matière, désireux avant tout de les voir couler l'un dans l'autre, nous ne devons retenir de la spontanéité de l'intelligence que son point de jonction avec un mécanisme corporel.

C'est ainsi que nous avons pu assister au phénomène de l'association des idées, et à la naissance des idées générales les plus simples.

Quelle est l'erreur capitale de l'associationnisme ? C'est d'avoir mis tous les souvenirs sur le même plan, d'avoir méconnu la distance plus ou moins considérable qui les sépare de l'état corporel présent, c'est-à-dire de l'action. Aussi n'a-t-il pu expliquer ni comment le souvenir adhère à la perception qui l'évoque, ni pourquoi l'association se fait par ressemblance ou contiguïté plutôt que de toute autre manière, ni enfin par quel caprice ce souvenir déterminé est élu parmi les mille souvenirs que la ressemblance ou la contiguïté rattacherait aussi bien à la perception actuelle. C'est dire que l'associationnisme a brouillé et confondu tous les *plans de conscience* différents, s'obstinant à ne voir dans un souvenir moins complet qu'un souvenir moins complexe, alors que c'est en réalité un souvenir moins *rêvé*, c'est-à-dire plus proche de l'action et par là même plus banal, plus capable de se modeler, — comme un vêtement de confection, — sur la nouveauté de la situation présente. Les adversaires de l'associationnisme l'ont d'ailleurs suivi sur ce terrain. Ils lui reprochent d'expliquer par des associations les opérations supérieures de l'esprit, mais non pas de méconnaître la vraie nature de l'association elle-même. Là est pourtant le vice originel de l'associationnisme.

Entre le plan de l'action, — le plan où notre corps a contracté son passé en habitudes motrices, — et le plan de la mémoire pure, où notre esprit conserve dans tous ses détails le tableau de notre vie écoulée, nous avons cru apercevoir au contraire mille et mille plans de conscience différents, mille répétitions intégrales et pourtant diverses de la totalité de notre expérience vécue. Compléter un souvenir par des détails plus personnels ne consiste pas du tout à juxtaposer mécaniquement des souvenirs à ce souvenir, mais à se transporter sur un plan de conscience plus étendu, à s'éloigner de l'action dans la direction du rêve. Localiser un souvenir ne consiste pas davantage à l'insérer mécaniquement entre d'autres souvenirs, mais à décrire, par une expansion croissante de la mémoire dans son intégralité, un cercle assez large pour que ce détail du passé y figure. Ces plans ne sont pas donnés, d'ailleurs, comme des choses toutes faites, superposées les unes aux autres. Ils existent plutôt virtuellement, de cette existence qui est propre aux choses de l'esprit. L'intelligence, se mouvant à tout moment le long de l'intervalle qui les sépare, les retrouve ou plutôt les crée à nouveau sans cesse : sa vie consiste dans ce mouvement même. Alors nous comprenons pourquoi les lois de l'association sont la ressemblance et la contiguïté plutôt que

d'autres lois, et pourquoi la mémoire choisit, parmi les souvenirs semblables ou contigus, certaines images plutôt que d'autres images, et enfin comment se forment, par le travail combiné du corps et de l'esprit, les premières notions générales. L'intérêt d'un être vivant est de saisir dans une situation présente ce qui ressemble à une situation antérieure, puis d'en rapprocher ce qui a précédé et surtout ce qui a suivi, afin de profiter de son expérience passée. De toutes les associations qu'on pourrait imaginer, les associations par ressemblance et par contiguïté sont donc d'abord les seules qui aient une utilité vitale. Mais pour comprendre le mécanisme de ces associations et surtout la sélection en apparence capricieuse qu'elles opèrent entre les souvenirs, il faut se placer tour à tour sur ces deux plans extrêmes que nous avons appelés le plan de l'action et le plan du rêve. Dans le premier ne figurent que des habitudes motrices, dont on peut dire que ce sont des associations jouées ou vécues plutôt que représentées : ici, ressemblance et contiguïté sont fondues ensemble, car des situations extérieures analogues, en se répétant, ont fini par lier certains mouvements de notre corps entre eux, et dès lors la même réaction automatique dans laquelle nous déroulerons ces mouvements contigus extraira aussi de la situation qui les occasionne sa ressemblance avec les situations antérieures. Mais à mesure qu'on passe des mouvements aux images, et des images plus pauvres aux images plus riches, ressemblance et contiguïté se dissocient : elles finissent par s'opposer sur cet autre plan extrême où aucune action n'adhère plus aux images. Le choix d'une ressemblance parmi beaucoup de ressemblances, d'une contiguïté parmi d'autres contiguïtés, ne s'opère donc pas au hasard : il dépend du degré sans cesse variable de *tension* de la mémoire, qui, selon qu'elle incline davantage à s'insérer dans l'action présente ou à s'en détacher, se transpose tout entière dans un ton ou dans un autre. Et c'est aussi ce double mouvement de la mémoire entre ses deux limites extrêmes qui dessine, comme nous l'avons montré, les premières notions générales, l'habitude motrice remontant vers les images semblables pour en extraire les similitudes, les images semblables redescendant vers l'habitude motrice pour se confondre, par exemple, dans la prononciation automatique du mot qui les unit. La généralité naissante de l'idée consiste donc déjà dans une certaine activité de l'esprit, dans un mouvement entre l'action et la représentation. Et c'est pourquoi il sera toujours facile à une certaine philosophie, disions-nous, de localiser l'idée générale à une des deux extrémités, de la faire cristalliser en mots ou évaporer en souvenirs, alors qu'elle consiste en réalité dans la marche de l'esprit qui va d'une extrémité à l'autre.

IX. — En nous représentant ainsi l'activité mentale élémentaire, en faisant cette fois de notre corps, avec tout ce qui l'environne, le dernier plan de notre mémoire, l'image extrême, la pointe mouvante que notre passé pousse à tout moment dans notre avenir, nous confirmions et nous éclaircissions ce que nous avons dit du rôle du corps, en même temps que nous préparions les voies à un rapprochement entre le corps et l'esprit.

Après avoir étudié tour à tour, en effet, la perception pure et la mémoire pure, il nous restait à les rapprocher l'une de l'autre. Si le souvenir pur est déjà l'esprit, et si la perception pure serait encore quelque chose de la matière, nous devions, en nous plaçant au point de jonction entre la perception pure et le souvenir pur, projeter quelque lumière sur l'action réciproque de l'esprit et de la matière. En fait, la perception « pure », c'est-à-dire instantanée, n'est qu'un idéal, une limite. Toute perception occupe une certaine épaisseur de durée, prolonge le passé dans le présent, et participe par là de la mémoire. En prenant alors la perception sous sa forme concrète, comme une synthèse du souvenir pur et de la perception pure, c'est-à-dire de l'esprit et de la matière, nous resserrions dans ses plus étroites limites le problème de l'union de l'âme au corps. Tel est l'effort que nous avons tenté dans la dernière partie surtout de notre travail.

L'opposition des deux principes, dans le dualisme en général, se résout en la triple opposition de l'inétendu à l'étendu, de la qualité à la quantité, et de la liberté à la nécessité. Si notre conception du rôle du corps, si nos analyses de la perception pure et du souvenir pur doivent éclaircir par quelque côté la corrélation du corps à l'esprit, ce ne peut être qu'à la condition de lever ou d'atténuer ces trois oppositions. Examinons-les donc tour à tour, en présentant ici sous une forme plus métaphysique les conclusions que nous avons voulu tenir de la seule psychologie.

1^o Si l'on imagine d'un côté une étendue réellement divisée en corpuscules, par exemple, de l'autre une conscience avec des sensations par elles-mêmes inextensives qui viendraient se projeter dans l'espace, on ne trouvera évidemment rien de commun entre cette matière et cette conscience, entre le corps et l'esprit. Mais cette opposition de la perception et de la matière est l'œuvre artificielle d'un entendement qui décompose et recompose selon ses habitudes ou ses lois : elle n'est pas donnée à l'intuition immédiate. Ce qui est donné, ce ne sont pas des sensations inextensives : comment iraient-elles rejoindre l'espace, y choisir un lieu, s'y coordonner enfin pour construire une expérience universelle ? Ce

qui est réel, ce n'est pas davantage une étendue divisée en parties indépendantes : comment d'ailleurs, n'ayant ainsi aucun rapport possible avec notre conscience, déroulerait-elle une série de changements dont l'ordre et les rapports correspondraient exactement à l'ordre et aux rapports de nos représentations ? Ce qui est donné, ce qui est réel, c'est quelque chose d'intermédiaire entre l'étendue divisée et l'inétendu pur ; c'est ce que nous avons appelé l'extensif. L'extension est la qualité la plus apparente de la perception. C'est en la consolidant et en la subdivisant au moyen d'un espace abstrait, tendu par nous au-dessous d'elle pour les besoins de l'action, que nous constituons l'étendue multiple et indéfiniment divisible. C'est en la subtilisant au contraire, c'est en la faisant tour à tour dissoudre en sensations affectives et évaporer en contrefaçons des idées pures, que nous obtenons ces sensations inextensives avec lesquelles nous cherchons vainement ensuite à reconstituer des images. Et les deux directions opposées dans lesquelles nous poursuivons ce double travail s'ouvrent à nous tout naturellement, car il résulte des nécessités mêmes de l'action que l'étendue se découpe pour nous en objets absolument indépendants (d'où une indication pour subdiviser l'étendue), et qu'on passe par degrés insensibles de l'affection à la perception (d'où une tendance à supposer la perception de plus en plus inextensive). Mais notre entendement, dont le rôle est justement d'établir des distinctions logiques et par conséquent des oppositions tranchées, s'élance dans les deux voies tour à tour, et dans chacune d'elles va jusqu'au bout. Il érige ainsi, à l'une des extrémités, une étendue indéfiniment divisible, à l'autre des sensations absolument inextensives. Et il crée ainsi l'opposition dont il se donne ensuite le spectacle.

2^e Beaucoup moins artificielle est l'opposition de la qualité à la quantité, c'est-à-dire de la conscience au mouvement : mais cette seconde opposition n'est radicale que si l'on commence par accepter la première. Supposez en effet que les qualités des choses se réduisent à des sensations inextensives affectant une conscience, en sorte que ces qualités représentent seulement, comme autant de symboles, des changements homogènes et calculables s'accomplissant dans l'espace, vous devrez imaginer entre ces sensations et ces changements une incompréhensible correspondance. Renoncez au contraire à établir a priori entre eux cette contrariété factice : vous allez voir tomber une à une toutes les barrières qui semblaient les séparer. D'abord, il n'est pas vrai que la conscience assiste, enroulée sur elle-même, à un défilé intérieur de perceptions inextensives. C'est donc dans les choses perçues elles-mêmes que vous allez replacer la perception pure, et vous écarterez ainsi un premier obstacle. Vous en rencontrez, il est vrai, un

second : les changements homogènes et calculables sur lesquels la science opère semblent appartenir à des éléments multiples et indépendants, tels que les atomes, dont ils ne seraient que l'accident ; cette multiplicité va s'interposer entre la perception et son objet. Mais si la division de l'étendue est purement relative à notre action possible sur elle, l'idée de corpuscules indépendants est a fortiori schématique et provisoire ; la science elle-même, d'ailleurs, nous autorise à l'écarter. Voilà une seconde barrière tombée. Un dernier intervalle reste à franchir : celui qu'il y a de l'hétérogénéité des qualités à l'homogénéité apparente des mouvements dans l'étendue. Mais justement parce que nous avons éliminé les éléments, atomes ou autres, que ces mouvements auraient pour siège, il ne peut plus être question ici du mouvement qui est l'accident d'un mobile, du mouvement abstrait que la mécanique étudie et qui n'est, au fond, que la commune mesure des mouvements concrets. Comment ce mouvement abstrait, qui devient immobilité quand on change de point de repère, pourrait-il fonder des changements réels, c'est-à-dire sentis ? Comment, composé d'une série de positions instantanées, remplirait-il une durée dont les parties se prolongent et se continuent les unes dans les autres ? Une seule hypothèse reste donc possible, c'est que le mouvement concret, capable, comme la conscience, de prolonger son passé dans son présent, capable, en se répétant, d'engendrer les qualités sensibles, soit déjà quelque chose de la conscience, déjà quelque chose de la sensation. Il serait cette même sensation diluée, répartie sur un nombre infiniment plus grand de moments, cette même sensation vibrant, comme nous disions, à l'intérieur de sa chrysalide. Alors un dernier point resterait à élucider : comment s'opère la contraction, non plus sans doute de mouvements homogènes en qualités distinctes, mais de changements moins hétérogènes en changements plus hétérogènes ? Mais à cette question répond notre analyse de la perception concrète : cette perception, synthèse vivante de la perception pure et de la mémoire pure, résume nécessairement dans son apparente simplicité une multiplicité énorme de moments. Entre les qualités sensibles envisagées dans notre représentation, et ces mêmes qualités traitées comme des changements calculables, il n'y a donc qu'une différence de rythme de durée, une différence de tension intérieure. Ainsi, par l'idée de tension nous avons cherché à lever l'opposition de la qualité à la quantité, comme par l'idée d'extension celle de l'inétendu à l'étendu. Extension et tension admettent des degrés multiples, mais toujours déterminés. La fonction de l'entendement est de détacher de ces deux genres, extension et tension, leur contenant vide, c'est-à-dire l'espace homogène et la quantité pure,

de substituer par là à des réalités souples, qui comportent des degrés, des abstractions rigides, nées des besoins de l'action, qu'on ne peut que prendre ou laisser, et de poser ainsi à la pensée réfléchie des dilemmes dont aucune alternative n'est acceptée par les choses.

3^e Mais si l'on envisage ainsi les rapports de l'étendu à l'inétendu, de la qualité à la quantité, on aura moins de peine à comprendre la troisième et dernière opposition, celle de la liberté à la nécessité. La nécessité absolue serait représentée par une équivalence parfaite des moments successifs de la durée les uns aux autres. En est-il ainsi de la durée de l'univers matériel ? Chacun de ses moments pourrait-il se déduire mathématiquement du précédent ? Nous avons supposé dans tout ce travail, pour la commodité de l'étude, qu'il en était bien ainsi ; et telle est en effet la distance entre le rythme de notre durée et celui de l'écoulement des choses que la contingence du cours de la nature, si profondément étudiée par une philosophie récente, doit équivaloir pratiquement pour nous à la nécessité. Conservons donc notre hypothèse, qu'il y aurait pourtant lieu d'atténuer. Même alors, la liberté ne sera pas dans la nature comme un empire dans un empire. Nous disions que cette nature pouvait être considérée comme une conscience neutralisée et par conséquent latente, une conscience dont les manifestations éventuelles se tiendraient réciproquement en échec et s'annuleraient au moment précis où elles veulent paraître. Les premières lueurs qu'y vient jeter une conscience individuelle ne l'éclairent donc pas d'une lumière inattendue : cette conscience n'a fait qu'écarter un obstacle, extraire du tout réel une partie virtuelle, choisir et dégager enfin ce qui l'intéressait ; et si, par cette sélection intelligente, elle témoigne bien qu'elle tient de l'esprit sa forme, c'est de la nature qu'elle tire sa matière. En même temps d'ailleurs que nous assistons à l'éclosion de cette conscience, nous voyons se dessiner des corps vivants, capables, sous leur forme la plus simple, de mouvements spontanés et imprévus. Le progrès de la matière vivante consiste dans une différenciation des fonctions qui amène la formation d'abord, puis la complication graduelle d'un système nerveux capable de canaliser des excitations et d'organiser des actions : plus les centres supérieurs se développent, plus nombreuses deviendront les voies motrices entre lesquelles une même excitation proposera à l'action un choix. Une latitude de plus en plus grande laissée au mouvement dans l'espace, voilà bien en effet ce qu'on voit. Ce qu'on ne voit pas, c'est la tension croissante et concomitante de la conscience dans le temps. Non seulement, par sa mémoire des expériences déjà anciennes, cette conscience retient de mieux en mieux le passé pour l'organiser avec le présent

dans une décision plus riche et plus neuve, mais vivant d'une vie plus intense, contractant, par sa mémoire de l'expérience immédiate, un nombre croissant de moments extérieurs dans sa durée présente, elle devient plus capable de créer des actes dont l'indétermination interne, devant se répartir sur une multiplicité aussi grande qu'on voudra des moments de la matière, passera d'autant plus facilement à travers les mailles de la nécessité. Ainsi, qu'on l'envisage dans le temps ou dans l'espace, la liberté paraît toujours pousser dans la nécessité des racines profondes et s'organiser intimement avec elle. L'esprit emprunte à la matière les perceptions d'où il tire sa nourriture, et les lui rend sous forme de mouvement, où il a imprimé sa liberté.

FIN DE MATIÈRE ET MÉMOIRE
ESSAI SUR LA RELATION DU CORPS À L'ESPRIT

Henri Bergson : Œuvres complètes
Retour à la liste des titres



L'ÉVOLUTION CRÉATRICE



ÉCRIT PAR H. BERGSON en 1907

Pour toutes remarques ou suggestions :

editions@arvensa.com

Ou rendez-vous sur :

www.arvensa.com

L'ÉVOLUTION CRÉATRICE
Liste des titres

Table des matières

Introduction

Chapitre I De l'évolution de la vie — Mécanisme et finalité

Chapitre II Les directions divergentes de l'évolution de la vie.

Torpeur, intelligence, instinct

Chapitre III De la signification de la vie — L'ordre de la nature et la forme de l'intelligence

Chapitre IV Le mécanisme cinématographique de la pensée et l'illusion mécanistique

Introduction

L'histoire de l'évolution de la vie, si incomplète qu'elle soit encore, nous laisse déjà entrevoir comment l'intelligence s'est constituée par un progrès ininterrompu, le long d'une ligne qui monte, à travers la série des vertébrés, jusqu'à l'homme. Elle nous montre, dans la faculté de comprendre, une annexe de la faculté d'agir, une adaptation de plus en plus précise, de plus en plus complexe et souple, de la conscience des êtres vivants aux conditions d'existence qui leur sont faites. De là devrait résulter cette conséquence que notre intelligence, au sens étroit du mot, est destinée à assurer l'insertion parfaite de notre corps dans son milieu, à se représenter les rapports des choses extérieures entre elles, enfin à penser la matière. Telle sera, en effet, une des conclusions du présent essai. Nous verrons que l'intelligence humaine se sent chez elle tant qu'on la laisse parmi les objets inertes, plus spécialement parmi les solides, où notre action trouve son point d'appui et notre industrie ses instruments de travail, que nos concepts ont été formés à l'image des solides, que notre logique est surtout la logique des solides, que, par là même, notre intelligence triomphe dans la géométrie, où se révèle la parenté de la pensée logique avec la matière inerte, et où l'intelligence n'a qu'à suivre son mouvement naturel, après le plus léger contact possible avec l'expérience, pour aller de découverte en découverte avec la certitude que l'expérience marche derrière elle et lui donnera invariablement raison.

Mais de là devrait résulter aussi que notre pensée, sous sa forme purement logique, est incapable de se représenter la vraie nature de la vie, la signification profonde du mouvement évolutif. Créée par la vie, dans des circonstances déterminées, pour agir sur des choses déterminées, comment embrasserait-elle la vie, dont elle n'est qu'une émanation ou un aspect ? Déposée, en cours de route, par le mouvement évolutif, comment s'appliquerait-elle le long du mouvement évolutif lui-même ? Autant vaudrait prétendre que la partie égale le tout, que l'effet peut résorber en lui sa cause, ou que

le galet laissé sur la plage dessine la forme de la vague qui l'apporta. De fait, nous sentons bien qu'aucune des catégories de notre pensée, unité, multiplicité, causalité mécanique, finalité intelligente, etc., ne s'applique exactement aux choses de la vie : qui dira où commence et où finit l'individualité, si l'être vivant est un ou plusieurs, si ce sont les cellules qui s'associent en organisme ou si c'est l'organisme qui se dissocie en cellules ? En vain nous poussons le vivant dans tel ou tel de nos cadres. Tous les cadres craquent. Ils sont trop étroits, trop rigides surtout pour ce que nous voudrions y mettre. Notre raisonnement, si sûr de lui quand il circule à travers les choses inertes, se sent d'ailleurs mal à son aise sur ce nouveau terrain. On serait fort embarrassé pour citer une découverte biologique due au raisonnement pur. Et, le plus souvent, quand l'expérience a fini par nous montrer comment la vie s'y prend pour obtenir un certain résultat, nous trouvons que sa manière d'opérer est précisément celle à laquelle nous n'aurions jamais pensé.

Pourtant, la philosophie évolutionniste étend sans hésitation aux choses de la vie les procédés d'explication qui ont réussi pour la matière brute. Elle avait commencé par nous montrer dans l'intelligence un effet local de l'évolution, une lueur, peut-être accidentelle, qui éclaire le va-et-vient des êtres vivants dans l'étroit passage ouvert à leur action : et voici que tout à coup, oubliant ce qu'elle vient de nous dire, elle fait de cette lanterne manœuvrée au fond d'un souterrain un Soleil qui illuminerait le monde. Hardiment, elle procède avec les seules forces de la pensée conceptuelle à la reconstruction idéale de toutes choses, même de la vie. Il est vrai qu'elle se heurte en route à de si formidables difficultés, elle voit sa logique aboutir ici à de si étranges contradictions, que bien vite elle renonce à son ambition première. Ce n'est plus la réalité même, dit-elle, qu'elle recomposera, mais seulement une imitation du réel, ou plutôt une image symbolique ; l'essence des choses nous échappe et nous échappera toujours, nous nous mouvons parmi des relations, l'absolu n'est pas de notre ressort, arrêtons-nous devant l'inconnaissable. Mais c'est vraiment, après beaucoup d'orgueil pour l'intelligence humaine, un excès d'humilité. Si la forme intellectuelle de l'être vivant s'est modelée peu à peu sur les actions et réactions réciproques de certains corps et de leur entourage matériel, comment ne nous livrerait-elle pas quelque chose de l'essence même dont les corps sont faits ? L'action ne saurait se mouvoir dans l'irréel. D'un esprit né pour spéculer ou pour rêver je pourrais admettre qu'il reste extérieur à la réalité, qu'il la déforme et qu'il la transforme, peut-être même qu'il la crée, comme nous créons les figures d'hommes et d'animaux que notre imagination découpe dans

le nuage qui passe. Mais une intelligence tendue vers l'action qui s'accomplira et vers la réaction qui s'ensuivra, palpant son objet pour en recevoir à chaque instant l'impression mobile, est une intelligence qui touche quelque chose de l'absolu. L'idée nous serait-elle jamais venue de mettre en doute cette valeur absolue de notre connaissance, si la philosophie ne nous avait montré à quelles contradictions notre spéculation se heurte, à quelles impasses elle aboutit ? Mais ces difficultés, ces contradictions naissent de ce que nous appliquons les formes habituelles de notre pensée à des objets sur lesquels notre industrie n'a pas à s'exercer et pour lesquels, par conséquent, nos cadres ne sont pas faits. La connaissance intellectuelle, en tant qu'elle se rapporte à un certain aspect de la matière inerte, doit au contraire nous en présenter l'empreinte fidèle, ayant été clichée sur cet objet particulier. Elle ne devient relative que si elle prétend, telle qu'elle est, nous représenter la vie, c'est-à-dire le cliché qui a pris l'empreinte.

Faut-il donc renoncer à approfondir la nature de la vie ? Faut-il s'en tenir à la représentation mécanistique que l'entendement nous en donnera toujours, représentation nécessairement artificielle et symbolique, puisqu'elle rétrécit l'activité totale de la vie à la forme d'une certaine activité humaine, laquelle n'est qu'une manifestation partielle et locale de la vie, un effet ou un résidu de l'opération vitale ?

Il le faudrait, si la vie avait employé tout ce qu'elle renferme de virtualités psychiques à faire de purs entendements, c'est-à-dire à préparer des géomètres. Mais la ligne d'évolution qui aboutit à l'homme n'est pas la seule. Sur d'autres voies, divergentes, se sont développées d'autres formes de la conscience, qui n'ont pas su se libérer des contraintes extérieures ni se reconquérir sur elles-mêmes, comme l'a fait l'intelligence humaine, mais qui n'en expriment pas moins, elles aussi, quelque chose d'immanent et d'essentiel au mouvement évolutif. En les rapprochant les unes des autres, en les faisant ensuite fusionner avec l'intelligence, n'obtiendrait-on pas cette fois une conscience coextensive à la vie et capable, en se retournant brusquement contre la poussée vitale qu'elle sent derrière elle, d'en obtenir une vision intégrale, quoique sans doute évanouissante ?

On dira que, même ainsi, nous ne dépassons pas notre intelligence, puisque c'est avec notre intelligence, à travers notre intelligence, que nous regardons encore les autres formes de la conscience. Et l'on aurait raison de le dire, si nous étions de pures intelligences, s'il n'était pas resté, autour de notre pensée conceptuelle et logique, une nébulosité vague, faite de la substance

même aux dépens de laquelle s'est formé le noyau lumineux que nous appelons intelligence. Là résident certaines puissances complémentaires de l'entendement, puissances dont nous n'avons qu'un sentiment confus quand nous restons enfermés en nous, mais qui s'éclairciront et se distingueront quand elles s'apercevront elles-mêmes à l'œuvre, pour ainsi dire, dans l'évolution de la nature. Elles apprendront ainsi quel effort elles ont à faire pour s'intensifier, et pour se dilater dans le sens même de la vie.

C'est dire que la *théorie de la connaissance* et la *théorie de la vie* nous paraissent inséparables l'une de l'autre. Une théorie de la vie qui ne s'accompagne pas d'une critique de la connaissance est obligée d'accepter, tels quels, les concepts que l'entendement met à sa disposition : elle ne peut qu'enfermer les faits, de gré ou de force, dans des cadres préexistants qu'elle considère comme définitifs. Elle obtient ainsi un symbolisme commode, nécessaire même peut-être à la science positive, mais non pas une vision directe de son objet. D'autre part, une théorie de la connaissance, qui ne remplace pas l'intelligence dans l'évolution générale de la vie, ne nous apprendra ni comment les cadres de la connaissance se sont constitués, ni comment nous pouvons les élargir ou les dépasser. Il faut que ces deux recherches, théorie de la connaissance et théorie de la vie, se rejoignent, et, par un processus circulaire, se poussent l'une l'autre indéfiniment.

A elles deux, elles pourront résoudre par une méthode plus sûre, plus rapprochée de l'expérience, les grands problèmes que la philosophie pose. Car, si elles réussissaient dans leur entreprise commune, elles nous feraient assister à la formation de l'intelligence et, par là, à la genèse de cette matière dont notre intelligence dessine la configuration générale. Elles creuseraient jusqu'à la racine même de la nature et de l'esprit. Elles substitueraient au faux évolutionnisme de Spencer, — qui consiste à découper la réalité actuelle, déjà évoluée, en petits morceaux non moins évolués, puis à la recomposer avec ces fragments, et à se donner ainsi, par avance, tout ce qu'il s'agit d'expliquer, — un évolutionnisme vrai, où la réalité serait suivie dans sa génération et sa croissance.

Mais une philosophie de ce genre ne se fera pas en un jour. A la différence des systèmes proprement dits, dont chacun fut l'œuvre d'un homme de génie et se présenta comme un bloc, à prendre ou à laisser, elle ne pourra se constituer que par l'effort collectif et progressif de bien des penseurs, de bien des observateurs aussi, se complétant, se corrigeant, se redressant les uns les autres. Aussi le présent essai ne vise-t-il pas à résoudre tout d'un coup les plus grands problèmes. Il voudrait simplement définir la méthode et faire

entrevoir, sur quelques points essentiels, la possibilité de l'appliquer.

Le plan en était tracé par le sujet lui-même. Dans un premier chapitre, nous essayons au progrès évolutif les deux vêtements de confection dont notre entendement dispose, mécanisme et finalité^[155] ; nous montrons qu'ils ne vont ni l'un ni l'autre, mais que l'un des deux pourrait être recoupé, recousu, et, sous cette nouvelle forme, aller moins mal que l'autre. Pour dépasser le point de vue de l'entendement, nous tâchons de reconstituer, dans notre second chapitre, les grandes lignes d'évolution que la vie a parcourues à côté de celle qui menait à l'intelligence humaine. L'intelligence se trouve ainsi replacée dans sa cause génératrice, qu'il s'agirait alors de saisir en elle-même et de suivre dans son mouvement. C'est un effort de ce genre que nous tentons, — bien incomplètement, — dans notre troisième chapitre. Une quatrième et dernière partie est destinée à montrer comment notre entendement lui-même, en se soumettant à une certaine discipline, pourrait préparer une philosophie qui le dépasse. Pour cela, un coup d'œil sur l'histoire des systèmes devenait nécessaire, en même temps qu'une analyse des deux grandes illusions auxquelles s'expose, dès qu'il spéculé sur la réalité en général, l'entendement humain.

Chapitre I

De l'évolution de la vie — Mécanisme et finalité

L'existence dont nous sommes le plus assurés et que nous connaissons le mieux est incontestablement la nôtre, car de tous les autres objets nous avons des notions qu'on pourra juger extérieures et superficielles, tandis que nous nous percevons nous-mêmes intérieurement, profondément. Que constatons-nous alors ? Quel est, dans ce cas privilégié, le sens précis du mot « exister » ? Rappelons ici, en deux mots, les conclusions d'un travail antérieur.

Je constate d'abord que je passe d'état en état. J'ai chaud ou j'ai froid, je suis gai ou je suis triste, je travaille ou je ne fais rien, je regarde ce qui m'entoure ou je pense à autre chose. Sensations, sentiments, volitions, représentations, voilà les modifications entre lesquelles mon existence se partage et qui la colorent tour à tour. Je change donc sans cesse. Mais ce n'est pas assez dire. Le changement est bien plus radical qu'on ne le croirait d'abord.

Je parle en effet de chacun de mes états comme s'il formait un bloc. Je dis bien que je change, mais le changement m'a l'air de résider dans le passage d'un état à l'état suivant : de chaque état, pris à part, j'aime à croire qu'il reste ce qu'il est pendant tout le temps qu'il se produit. Pourtant, un léger effort d'attention me révélerait qu'il n'y a pas d'affection, pas de représentation, pas de volition qui ne se modifie à tout moment ; si un état d'âme cessait de varier, sa durée cesserait de couler. Prenons le plus stable des états internes, la perception visuelle d'un objet extérieur immobile. L'objet a beau rester le même, j'ai beau le regarder du même côté, sous le même angle, au même jour : la vision que j'ai n'en diffère pas moins de celle que je viens d'avoir, quand ce ne serait que parce qu'elle a vieilli d'un instant. Ma mémoire est là, qui pousse quelque chose de ce passé dans ce présent. Mon état d'âme, en avançant sur la route du temps, s'enfle continuellement de la durée qu'il ramasse ; il fait, pour ainsi dire, boule de neige avec lui-même. A plus forte raison en est-il ainsi des états plus profondément intérieurs, sensations, affections, désirs, etc., qui ne correspondent pas, comme une

simple perception visuelle, à un objet extérieur invariable. Mais il est commode de ne pas faire attention à ce changement ininterrompu, et de ne le remarquer que lorsqu'il devient assez gros pour imprimer au corps une nouvelle attitude, à l'attention une direction nouvelle. A ce moment précis on trouve qu'on a changé d'état. La vérité est qu'on change sans cesse, et que l'état lui-même est déjà du changement.

C'est dire qu'il n'y a pas de différence essentielle entre passer d'un état à un autre et persister dans le même état. Si l'état qui « reste le même » est plus varié qu'on ne le croit, inversement le passage d'un état à un autre ressemble plus qu'on ne se l'imagine à un même état qui se prolonge ; la transition est continue. Mais, précisément parce que nous fermons les yeux sur l'incessante variation de chaque état psychologique, nous sommes obligés, quand la variation est devenue si considérable qu'elle s'impose à notre attention, de parler comme si un nouvel état s'était juxtaposé au précédent. De celui-ci nous supposons qu'il demeure invariable à son tour, et ainsi de suite indéfiniment. L'apparente discontinuité de la vie psychologique tient donc à ce que notre attention se fixe sur elle par une série d'actes discontinus : où il n'y a qu'une pente douce, nous croyons apercevoir, en suivant la ligne brisée de nos actes d'attention, les marches d'un escalier. Il est vrai que notre vie psychologique est pleine d'imprévu. Mille incidents surgissent, qui semblent trancher sur ce qui les précède, ne point se rattacher à ce qui les suit. Mais la discontinuité de leurs apparitions se détache sur la continuité d'un fond où ils se dessinent et auquel ils doivent les intervalles mêmes qui les séparent : ce sont les coups de timbale qui éclatent de loin en loin dans la symphonie. Notre attention se fixe sur eux parce qu'ils l'intéressent davantage, mais chacun d'eux est porté par la masse fluide de notre existence psychologique tout entière. Chacun d'eux n'est que le point le mieux éclairé d'une zone mouvante qui comprend tout ce que nous sentons, pensons, voulons, tout ce que nous sommes enfin à un moment donné. C'est cette zone entière qui constitue, en réalité, notre état. Or, des états ainsi définis on peut dire qu'ils ne sont pas des éléments distincts. Ils se continuent les uns les autres en un écoulement sans fin.

Mais, comme notre attention les a distingués et séparés artificiellement, elle est bien obligée de les réunir ensuite par un lien artificiel. Elle imagine ainsi un *moi* amorphe, indifférent, immuable, sur lequel défileraient ou s'enfileraient les états psychologiques qu'elle a érigés en entités indépendantes. Où il y a une fluidité de nuances fuyantes qui empiètent les unes sur les autres, elle aperçoit des couleurs tranchées, et pour ainsi dire solides, qui se juxtaposent comme les perles variées d'un collier : force lui est de supposer

alors un fil, non moins solide, qui retiendrait les perles ensemble. Mais si ce substrat incolore est sans cesse coloré par ce qui le recouvre, il est pour nous, dans son indétermination, comme s'il n'existait pas. Or, nous ne percevons précisément que du coloré, c'est-à-dire des états psychologiques. A vrai dire, ce « substrat » n'est pas une réalité ; c'est, pour notre conscience, un simple signe destiné à lui rappeler sans cesse le caractère artificiel de l'opération par laquelle l'attention juxtapose un état à un état, là où il y a une continuité qui se déroule. Si notre existence se composait d'états séparés dont un « moi » impassible eût à faire la synthèse, il n'y aurait pas pour nous de durée. Car un moi qui ne change pas ne dure pas, et un état psychologique qui reste identique à lui-même tant qu'il n'est pas remplacé par l'état suivant ne dure pas davantage. On aura beau, dès lors, aligner ces états les uns à côté des autres sur le « moi » qui les soutient, jamais ces solides enfilés sur du solide ne feront de la durée qui coule. La vérité est qu'on obtient ainsi une imitation artificielle de la vie intérieure, un équivalent statique qui se prêtera mieux aux exigences de la logique et du langage, précisément parce qu'on en aura éliminé le temps réel. Mais quant à la vie psychologique, telle qu'elle se déroule sous les symboles qui la recouvrent, on s'aperçoit sans peine que le temps en est l'étoffe même.

Il n'y a d'ailleurs pas d'étoffe plus résistante ni plus substantielle. Car notre durée n'est pas un instant qui remplace un instant : il n'y aurait alors jamais que du présent, pas de prolongement du passé dans l'actuel, pas d'évolution, pas de durée concrète. La durée est le progrès continu du passé qui ronge l'avenir et qui gonfle en avançant. Du moment que le passé s'accroît sans cesse, indéfiniment aussi il se conserve. La mémoire, comme nous avons essayé de le prouver[156], n'est pas une faculté de classer des souvenirs dans un tiroir ou de les inscrire sur un registre. Il n'y a pas de registre, pas de tiroir, il n'y a même pas ici, à proprement parler, une faculté, car une faculté s'exerce par intermittences, quand elle veut ou quand elle peut, tandis que l'amoncellement du passé sur le passé se poursuit sans trêve. En réalité le passé se conserve de lui-même, automatiquement. Tout entier, sans doute, il nous suit à tout instant : ce que nous avons senti, pensé, voulu depuis notre première enfance est là, penché sur le présent qui va s'y joindre, pressant contre la porte de la conscience qui voudrait le laisser dehors. Le mécanisme cérébral est précisément fait pour en refouler la presque totalité dans l'inconscient et pour n'introduire dans la conscience que ce qui est de nature à éclairer la situation présente, à aider l'action qui se prépare, à donner enfin un travail *utile*. Tout au plus des souvenirs

de luxe arrivent-ils, par la porte entrebâillée, à passer en contrebande. Ceux-là, messagers de l'inconscient, nous avertissent de ce que nous traînons derrière nous sans le savoir. Mais, lors même que nous n'en aurions pas l'idée distincte, nous sentirions vaguement que notre passé nous reste présent. Que sommes-nous, en effet, qu'est-ce que notre *caractère*, sinon la condensation de l'histoire que nous avons vécue depuis notre naissance, avant notre naissance même, puisque nous apportons avec nous des dispositions prénatales ? Sans doute nous ne pensons qu'avec une petite partie de notre passé ; mais c'est avec notre passé tout entier, y compris notre courbure d'âme originelle, que nous désirons, voulons, agissons. Notre passé se manifeste donc intégralement à nous par sa poussée et sous forme de tendance, quoiqu'une faible part seulement en devienne représentation.

De cette survivance du passé résulte l'impossibilité, pour une conscience, de traverser deux fois le même état. Les circonstances ont beau être les mêmes, ce n'est plus sur la même personne qu'elles agissent, puisqu'elles la prennent à un nouveau moment de son histoire. Notre personnalité, qui se bâtit à chaque instant avec de l'expérience accumulée, change sans cesse. En changeant, elle empêche un état, fût-il identique à lui-même en surface, de se répéter jamais en profondeur. C'est pourquoi notre durée est irréversible. Nous ne saurions en revivre une parcelle, car il faudrait commencer par effacer le souvenir de tout ce qui a suivi. Nous pourrions, à la rigueur, rayer ce souvenir de notre intelligence, mais non pas de notre volonté.

Ainsi notre personnalité pousse, grandit, mûrit sans cesse. Chacun de ses moments est du nouveau qui s'ajoute à ce qui était auparavant. Allons plus loin : ce n'est pas seulement du nouveau, mais de l'imprévisible. Sans doute mon état actuel s'explique par ce qui était en moi et par ce qui agissait sur moi tout à l'heure. Je n'y trouverais pas d'autres éléments en l'analysant. Mais une intelligence, même surhumaine, n'eût pu prévoir la forme simple, indivisible, qui donne à ces éléments tout abstraits leur organisation concrète. Car prévoir consiste à projeter dans l'avenir ce qu'on a perçu dans le passé, ou à se représenter pour plus tard un nouvel assemblage, dans un autre ordre, des éléments déjà perçus. Mais ce qui n'a jamais été perçu, et ce qui est en même temps simple, est nécessairement imprévisible. Or, tel est le cas de chacun de nos états, envisagé comme un moment d'une histoire qui se déroule : il est simple, et il ne peut pas avoir été déjà perçu, puisqu'il concentre dans son indivisibilité tout le perçu avec, en plus, ce que le présent y ajoute. C'est un moment original d'une non moins originale histoire.

Le portrait achevé s'explique par la physionomie du modèle, par

la nature de l'artiste, par les couleurs délayées sur la palette ; mais, même avec la connaissance de ce qui l'explique, personne, pas même l'artiste, n'eût pu prévoir exactement ce que serait le portrait, car le prédire eût été le produire avant qu'il fût produit, hypothèse absurde qui se détruit elle-même. Ainsi pour les moments de notre vie, dont nous sommes les artisans. Chacun d'eux est une espèce de création. Et de même que le talent du peintre se forme ou se déforme, en tout cas se modifie, sous l'influence même des œuvres qu'il produit, ainsi chacun de nos états, en même temps qu'il sort de nous, modifie notre personne, étant la forme nouvelle que nous venons de nous donner. On a donc raison de dire que ce que nous faisons dépend de ce que nous sommes ; mais il faut ajouter que nous sommes, dans une certaine mesure, ce que nous faisons, et que nous nous créons continuellement nous-mêmes. Cette création de soi par soi est d'autant plus complète, d'ailleurs, qu'on raisonne mieux sur ce qu'on fait. Car la raison ne procède pas ici comme en géométrie, où les prémisses sont données une fois pour toutes, impersonnelles, et où une conclusion impersonnelle s'impose. Ici, au contraire, les mêmes raisons pourront dicter à des personnes différentes, ou à la même personne à des moments différents, des actes profondément différents, quoique également raisonnables. A vrai dire, ce ne sont pas tout à fait les mêmes raisons, puisque ce ne sont pas celles de la même personne, ni du même moment. C'est pourquoi l'on ne peut pas opérer sur elles *in abstracto*, du dehors, comme en géométrie, ni résoudre pour autrui les problèmes que la vie lui pose. A chacun de les résoudre du dedans, pour son compte. Mais nous n'avons pas à approfondir ce point. Nous cherchons seulement quel sens précis notre conscience donne au mot « exister », et nous trouvons que, pour un être conscient, exister consiste à changer, changer à se mûrir, se mûrir à se créer indéfiniment soi-même. En dirait-on autant de l'existence en général ?

Un objet matériel, pris au hasard, présente les caractères inverses de ceux que nous venons d'énumérer. Ou il reste ce qu'il est, ou, s'il change sous l'influence d'une force extérieure, nous nous représentons ce changement comme un déplacement de parties qui, elles, ne changent pas. Si ces parties s'avisent de changer, nous les fragmenterions à leur tour. Nous descendrons ainsi jusqu'aux molécules dont les fragments sont faits, jusqu'aux atomes constitutifs des molécules, jusqu'aux corpuscules générateurs des atomes, jusqu'à l'« impondérable » au sein duquel le corpuscule se formerait par un simple tourbillonnement. Nous pousserons enfin la division ou l'analyse aussi loin qu'il le faudra. Mais nous ne nous arrêterons que devant l'immuable.

Maintenant, nous disons que l'objet composé change par le déplacement de ses parties. Mais quand une partie a quitté sa position, rien ne l'empêche de la reprendre. Un groupe d'éléments qui a passé par un état peut donc toujours y revenir, sinon par lui-même, au moins par l'effet d'une cause extérieure qui remet tout en place. Cela revient à dire qu'un état du groupe pourra se répéter aussi souvent qu'on voudra et que par conséquent le groupe ne vieillit pas. Il n'a pas d'histoire.

Ainsi, rien ne s'y crée, pas plus de la forme que de la matière. Ce que le groupe sera est déjà présent dans ce qu'il est, pourvu que l'on comprenne dans ce qu'il est tous les points de l'univers avec lesquels on le suppose en rapport. Une intelligence surhumaine calculerait, pour n'importe quel moment du temps, la position de n'importe quel point du système dans l'espace. Et comme il n'y a rien de plus, dans la forme du tout, que la disposition des parties, les formes futures du système sont théoriquement visibles dans sa configuration présente.

Toute notre croyance aux objets, toutes nos opérations sur les systèmes que la science isole, reposent en effet sur l'idée que le temps ne mord pas sur eux. Nous avons touché un mot de cette question dans un travail antérieur. Nous y reviendrons au cours de la présente étude.

Pour le moment, bornons-nous à faire remarquer que le temps abstrait t attribué par la science à un objet matériel ou à un système isolé ne consiste qu'en un nombre déterminé de *simultanités* ou plus généralement de *correspondances*, et que ce nombre reste le même, quelle que soit la nature des intervalles qui séparent les correspondances les unes des autres. De ces intervalles il n'est jamais question quand on parle de la matière brute ; ou, si on les considère, c'est pour y compter des correspondances nouvelles, entre lesquelles pourra encore se passer tout ce qu'on voudra. Le sens commun, qui ne s'occupe que d'objets détachés, comme d'ailleurs la science, qui n'envisage que des systèmes isolés, se place aux extrémités des intervalles et non pas le long des intervalles mêmes. C'est pourquoi l'on pourrait supposer que le flux du temps prît une rapidité infinie, que tout le passé, le présent et l'avenir des objets matériels ou des systèmes isolés fussent étalés d'un seul coup dans l'espace : il n'y aurait rien à changer ni aux formules du savant ni même au langage du sens commun. Le nombre t signifierait toujours la même chose. Il compterait encore le même nombre de correspondances entre les états des objets ou des systèmes et les points de la ligne toute tracée que serait maintenant « le cours du temps ».

Pourtant la succession est un fait incontestable, même dans le monde matériel. Nos raisonnements sur les systèmes isolés ont beau impliquer que l'histoire passée, présente et future de chacun d'eux serait dépliable tout d'un coup, en éventail ; cette histoire ne s'en déroule pas moins au fur et à mesure, comme si elle occupait une durée analogue à la nôtre. Si je veux me préparer un verre d'eau sucrée, j'ai beau faire, je dois attendre que le sucre fonde. Ce petit fait est gros d'enseignements. Car le temps que j'ai à attendre n'est plus ce temps mathématique qui s'appliquerait aussi bien le long de l'histoire entière du monde matériel, lors même qu'elle serait étalée tout d'un coup dans l'espace. Il coïncide avec mon impatience, c'est-à-dire avec une certaine portion de ma durée à moi, qui n'est pas allongeable ni rétrécissable à volonté. Ce n'est plus du pensé, c'est du vécu. Ce n'est plus une relation, c'est de l'absolu. Qu'est-ce à dire, sinon que le verre d'eau, le sucre, et le processus de dissolution du sucre dans l'eau sont sans doute des abstractions, et que le Tout dans lequel ils ont été découpés par mes sens et mon entendement progresse peut-être à la manière d'une conscience ?

Certes, l'opération par laquelle la science isole et clôt un système n'est pas une opération tout à fait artificielle. Si elle n'avait pas un fondement objectif, on ne s'expliquerait pas qu'elle fût tout indiquée dans certains cas, impossible dans d'autres. Nous verrons que la matière a une tendance à constituer des systèmes isolables, qui se puissent traiter géométriquement. C'est même par cette tendance que nous la définirons. Mais ce n'est qu'une tendance. La matière ne va pas jusqu'au bout, et l'isolement n'est jamais complet. Si la science va jusqu'au bout et isole complètement, c'est pour la commodité de l'étude. Elle sous-entend que le système, dit isolé, reste soumis à certaines influences extérieures. Elle les laisse simplement de côté, soit parce qu'elle les trouve assez faibles pour les négliger, soit parce qu'elle se réserve d'en tenir compte plus tard. Il n'en est pas moins vrai que ces influences sont autant de fils qui relient le système à un autre plus vaste, celui-ci à un troisième qui les englobe tous deux, et ainsi de suite jusqu'à ce qu'on arrive au système le plus objectivement isolé et le plus indépendant de tous, le système solaire dans son ensemble. Mais, même ici, l'isolement n'est pas absolu. Notre soleil rayonne de la chaleur et de la lumière au-delà de la planète la plus lointaine. Et, d'autre part, il se meut, entraînant avec lui les planètes et leurs satellites, dans une direction déterminée. Le fil qui le rattache au reste de l'univers est sans doute bien ténu. Pourtant c'est le long de ce fil que se transmet, jusqu'à la plus petite parcelle du monde où nous vivons, la durée immanente au tout de l'univers.

L'univers dure. Plus nous approfondirons la nature du temps, plus nous comprendrons que durée signifie invention, création de formes, élaboration continue de l'absolument nouveau. Les systèmes délimités par la science ne durent que parce qu'ils sont indissolublement liés au reste de l'univers. Il est vrai que, dans l'univers lui-même, il faut distinguer, comme nous le dirons plus loin, deux mouvements opposés, l'un de « descente », l'autre de « montée ». Le premier ne fait que dérouler un rouleau tout préparé. Il pourrait, en principe, s'accomplir d'une manière presque instantanée, comme il arrive à un ressort qui se détend. Mais le second, qui correspond à un travail intérieur de maturation ou de création, dure essentiellement, et impose son rythme au premier, qui en est inséparable.

Rien n'empêche donc d'attribuer aux systèmes que la science isole une durée et, par là, une forme d'existence analogue à la nôtre, si on les réintègre dans le Tout. Mais il faut les y réintégrer. Et l'on en dirait autant, *a fortiori*, des objets délimités par notre perception. Les contours distincts que nous attribuons à un objet, et qui lui confèrent son individualité, ne sont que le dessin d'un certain genre d'*influence* que nous pourrions exercer en un certain point de l'espace : c'est le plan de nos actions éventuelles qui est renvoyé à nos yeux, comme par un miroir, quand nous apercevons les surfaces et les arêtes des choses. Supprimez cette action et par conséquent les grandes routes qu'elle se fraye d'avance, par la perception, dans l'enchevêtrement du réel, l'individualité du corps se résorbe dans l'universelle interaction qui est sans doute la réalité même.

Maintenant, nous avons considéré des objets matériels pris au hasard. N'y a-t-il pas des objets privilégiés ? Nous disions que les corps bruts sont taillés dans l'étoffe de la nature par une *perception* dont les ciseaux suivent, en quelque sorte, le pointillé des lignes sur lesquelles l'*action* passerait. Mais le corps qui exercera cette action, le corps qui, avant d'accomplir des actions réelles, projette déjà sur la matière le dessin de ses actions virtuelles, le corps qui n'a qu'à braquer ses organes sensoriels sur le flux du réel pour le faire cristalliser en formes définies et créer ainsi tous les autres corps, le *corps vivant* enfin est-il un corps comme les autres ?

Sans doute il consiste, lui aussi, en une portion d'étendue reliée au reste de l'étendue, solidaire du Tout, soumise aux mêmes lois physiques et chimiques qui gouvernent n'importe quelle portion de la matière. Mais, tandis que la subdivision de la matière en corps isolés est relative à notre perception, tandis que la constitution de systèmes clos de points matériels est relative à notre science, le

corps vivant a été isolé et clos par la nature elle-même. Il se compose de parties hétérogènes qui se complètent les unes les autres. Il accomplit des fonctions diverses qui s'impliquent les unes les autres. C'est un *individu*, et d'aucun autre objet, pas même du cristal, on ne peut en dire autant, puisqu'un cristal n'a ni hétérogénéité de parties ni diversité de fonctions. Sans doute il est malaisé de déterminer, même dans le monde organisé, ce qui est individu et ce qui ne l'est pas. La difficulté est déjà grande dans le règne animal ; elle devient presque insurmontable quand il s'agit des végétaux. Cette difficulté tient d'ailleurs à des causes profondes, sur lesquelles nous nous appesantirons plus loin. On verra que l'individualité comporte une infinité de degrés et que nulle part, pas même chez l'homme, elle n'est réalisée pleinement. Mais ce n'est pas une raison pour refuser d'y voir une propriété caractéristique de la vie. Le biologiste qui procède en géomètre triomphe trop facilement ici de notre impuissance à donner de l'individualité une définition précise et générale. Une définition parfaite ne s'applique qu'à une réalité faite : or, les propriétés vitales ne sont jamais entièrement réalisées, mais toujours en voie de réalisation ; ce sont moins des *états* que des *tendances*. Et une tendance n'obtient tout ce qu'elle vise que si elle n'est contrariée par aucune autre tendance : comment ce cas se présenterait-il dans le domaine de la vie, où il y a toujours, comme nous le montrerons, implication réciproque de tendances antagonistes ? En particulier, dans le cas de l'individualité, on peut dire que, si la tendance à s'individualiser est partout présente dans le monde organisé, elle est partout combattue par la tendance à se reproduire. Pour que l'individualité fût parfaite, il faudrait qu'aucune partie détachée de l'organisme ne pût vivre séparément. Mais la reproduction deviendrait alors impossible. Qu'est-elle, en effet, sinon la reconstitution d'un organisme nouveau avec un fragment détaché de l'ancien ? L'individualité loge donc son ennemi chez elle. Le besoin même qu'elle éprouve de se perpétuer dans le temps la condamne à n'être jamais complète dans l'espace. Il appartient au biologiste de faire, dans chacun des cas, la part des deux tendances. C'est donc en vain qu'on lui demande une définition de l'individualité formulable une fois pour toutes, et applicable automatiquement.

Mais trop souvent on raisonne sur les choses de la vie comme sur les modalités de la matière brute. Nulle part la confusion n'est aussi visible que dans les discussions sur l'individualité. On nous montre les tronçons d'un *Lumbriculus* régénérant chacun leur tête et vivant désormais comme autant d'individus indépendants, une Hydre dont les morceaux deviennent autant d'Hydres nouvelles, un

œuf d'Oursin dont les fragments développent des embryons complets : où donc était, nous dit-on, l'individualité de l'œuf ? de l'Hydre ou du Ver ? — Mais, de ce qu'il y a plusieurs individualités maintenant, il ne suit pas qu'il n'y ait pas eu une individualité unique tout à l'heure. Je reconnais que, lorsque j'ai vu plusieurs tiroirs tomber d'un meuble, je n'ai plus le droit de dire que le meuble était tout d'une pièce. Mais c'est qu'il ne peut rien y avoir de plus dans le présent de ce meuble que dans son passé, et que, s'il est fait de plusieurs pièces hétérogènes maintenant, il l'était dès sa fabrication. Plus généralement, les corps inorganisés, qui sont ceux dont nous avons besoin pour agir et sur lesquels nous avons modelé notre façon de penser, sont régis par cette loi simple : « le présent ne contient rien de plus que le passé, et ce qu'on trouve dans l'effet était déjà dans sa cause ». Mais supposons que le corps organisé ait pour trait distinctif de croître et de se modifier sans cesse, comme en témoigne d'ailleurs l'observation la plus superficielle, il n'y aurait rien d'étonnant à ce qu'il fût *un* d'abord et *plusieurs* ensuite. La reproduction des organismes unicellulaires consiste en cela même, l'être vivant se divise en deux moitiés dont chacune est un individu complet. Il est vrai que, chez les animaux plus complexes, la nature localise dans des cellules dites sexuelles, à peu près indépendantes, le pouvoir de produire à nouveau le tout. Mais quelque chose de ce pouvoir peut rester diffus dans le reste de l'organisme, comme le prouvent les faits de régénération, et l'on conçoit que, dans certains cas privilégiés, la faculté subsiste intégralement à l'état latent et se manifeste à la première occasion. A vrai dire, pour que j'aie le droit de parler d'individualité, il n'est pas nécessaire que l'organisme ne puisse se scinder en fragments viables. Il suffit que cet organisme ait présenté une certaine systématisation de parties avant la fragmentation et que la même systématisation tende à se reproduire dans les fragments une fois détachés. Or, c'est justement ce que nous observons dans le monde organisé. Concluons donc que l'individualité n'est jamais parfaite, qu'il est souvent difficile, parfois impossible de dire ce qui est individu et ce qui ne l'est pas, mais que la vie n'en manifeste pas moins une recherche de l'individualité et qu'elle tend à constituer des systèmes naturellement isolés, naturellement clos.

Par là, un être vivant se distingue de tout ce que notre perception ou notre science isole ou clôt artificiellement. On aurait donc tort de le comparer à un *objet*. Si nous voulions chercher dans l'inorganisé un terme de comparaison, ce n'est pas à un objet matériel déterminé, c'est bien plutôt à la totalité de l'univers matériel que nous devrions assimiler l'organisme vivant. Il est vrai que la comparaison ne servirait plus à grand-chose, car un être vivant est

un être observable, tandis que le tout de l'univers est construit ou reconstruit par la pensée. Du moins notre attention aurait-elle été appelée ainsi sur le caractère essentiel de l'organisation. Comme l'univers dans son ensemble, comme chaque être conscient pris à part, l'organisme qui vit est chose qui dure. Son passé se prolonge tout entier dans son présent, y demeure actuel et agissant. Comprendrait-on, autrement, qu'il traversât des phases bien réglées, qu'il changeât d'âge, enfin qu'il eût une histoire ? Si je considère mon corps en particulier, je trouve que, semblable à ma conscience, il se mûrit peu à peu de l'enfance à la vieillesse ; comme moi, il vieillit. Même, maturité et vieillesse ne sont, à proprement parler, que des attributs de mon corps ; c'est par métaphore que je donne le même nom aux changements correspondants de ma personne consciente. Maintenant, si je me transporte de haut en bas de l'échelle des êtres vivants, si je passe d'un des plus différenciés à l'un des moins différenciés, de l'organisme pluricellulaire de l'homme à l'organisme unicellulaire de l'Infusoire, je retrouve, dans cette simple cellule, le même processus de vieillissement. L'Infusoire s'épuise au bout d'un certain nombre de divisions, et si l'on peut, en modifiant le milieu^[157], retarder le moment où un rajeunissement par conjugaison devient nécessaire, on ne saurait le reculer indéfiniment. Il est vrai qu'entre ces deux cas extrêmes, où l'organisme est tout à fait individualisé, on en trouverait une multitude d'autres où l'individualité est moins marquée et dans lesquels, bien qu'il y ait sans doute vieillissement quelque part, on ne saurait dire au juste ce qui vieillit. Encore une fois, il n'existe pas de loi biologique universelle, qui s'applique telle quelle, automatiquement, à n'importe quel vivant. Il n'y a que des *directions* où la vie lance les espèces en général. Chaque espèce particulière, dans l'acte même par lequel elle se constitue, affirme son indépendance, suit son caprice, dévie plus ou moins de la ligne, parfois même remonte la pente et semble tourner le dos à la direction originelle. On n'aura pas de peine à nous montrer qu'un arbre ne vieillit pas, puisque ses rameaux terminaux sont toujours aussi jeunes, toujours aussi capables d'engendrer, par bouture, des arbres nouveaux. Mais dans un pareil organisme, — qui est d'ailleurs une société plutôt qu'un individu, — quelque chose vieillit, quand ce ne seraient que les feuilles et l'intérieur du tronc. Et chaque cellule, considérée à part, évolue d'une manière déterminée. *Partout où quelque chose vit, il y a, ouvert quelque part, un registre où le temps s'inscrit.*

Ce n'est là, dira-t-on, qu'une métaphore. — Il est de l'essence du mécanisme, en effet, de tenir pour métaphorique toute expression qui attribue au temps une action efficace et une réalité

propre. L'observation immédiate a beau nous montrer que le fond même de notre existence consciente est mémoire, c'est-à-dire prolongation du passé dans le présent, c'est-à-dire enfin durée agissante et irréversible. Le raisonnement a beau nous prouver que, plus nous nous écartons des objets découpés et des systèmes isolés par le sens commun et la science, plus nous avons affaire à une réalité qui change en bloc dans ses dispositions intérieures, comme si une mémoire accumulatrice du passé y rendait impossible le retour en arrière. L'instinct mécanistique de l'esprit est plus fort que le raisonnement, plus fort que l'observation immédiate. Le métaphysicien que nous portons inconsciemment en nous, et dont la présence s'explique, comme on le verra plus loin, par la place même que l'homme occupe dans l'ensemble des êtres vivants, a ses exigences arrêtées, ses explications faites, ses thèses irréductibles : toutes se ramènent à la négation de la durée concrète. *Il faut* que le changement se réduise à un arrangement ou à un dérangement de parties, que l'irréversibilité du temps soit une apparence relative à notre ignorance, que l'impossibilité du retour en arrière ne soit que l'impuissance de l'homme à remettre les choses en place. Dès lors, le vieillissement ne peut plus être que l'acquisition progressive ou la perte graduelle de certaines substances, peut-être les deux à la fois. Le temps a juste autant de réalité pour un être vivant que pour un sablier, où le réservoir d'en haut se vide tandis que le réservoir d'en bas se remplit, et où l'on peut remettre les choses en place en retournant l'appareil.

Il est vrai qu'on n'est pas d'accord sur ce qui se gagne ni sur ce qui se perd entre le jour de la naissance et celui de la mort. On s'est attaché à l'accroissement continu du volume du protoplasme, depuis la naissance de la cellule jusqu'à sa mort[158]. Plus vraisemblable et plus profonde est la théorie qui fait porter la diminution sur la quantité de substance nutritive renfermée dans le « milieu intérieur » où l'organisme se renouvelle, et l'augmentation sur la quantité des substances résiduelles non excrétées qui, en s'accumulant dans le corps, finissent par l'« encroûter »[159]. Faut-il néanmoins, avec un microbiologiste éminent, déclarer insuffisante toute explication du vieillissement qui ne tient pas compte de la phagocytose[160] ? Nous n'avons pas qualité pour trancher la question. Mais le fait que les deux théories s'accordent à affirmer la constante accumulation ou la perte constante d'une certaine espèce de matière, alors que, dans la détermination de ce qui se gagne et de ce qui se perd, elles n'ont plus grand-chose de commun, montre assez que le cadre de l'explication a été fourni *a priori*. Nous le verrons de mieux en mieux à mesure que nous avancerons dans notre étude : il n'est pas facile, quand on pense au temps,

d'échapper à l'image du sablier.

La cause du vieillissement doit être plus profonde. Nous estimons qu'il y a continuité ininterrompue entre l'évolution de l'embryon et celle de l'organisme complet. La poussée en vertu de laquelle l'être vivant grandit, se développe et vieillit, est celle même qui lui a fait traverser les phases de la vie embryonnaire. Le développement de l'embryon est un perpétuel changement de forme. Celui qui voudrait en noter tous les aspects successifs se perdrait dans un infini, comme il arrive quand on a affaire à une continuité. De cette évolution prénatale la vie est le prolongement. La preuve en est qu'il est souvent impossible de dire si l'on a affaire à un organisme qui vieillit ou à un embryon qui continue d'évoluer : tel est le cas des larves d'insectes et de Crustacés, par exemple. D'autre part, dans un organisme comme le nôtre, des crises telles que la puberté ou la ménopause, qui entraînent la transformation complète de l'individu, sont tout à fait comparables aux changements qui s'accomplissent au cours de la vie larvaire ou embryonnaire ; — pourtant elles font partie intégrante de notre vieillissement. Si elles se produisent à un âge déterminé, et en un temps qui peut être assez court, personne ne soutiendra qu'elles surviennent alors *ex abrupto*, du dehors, simplement parce qu'on a atteint un certain âge, comme l'appel sous les drapeaux arrive à celui qui a vingt ans révolus. Il est évident qu'un changement comme celui de la puberté se prépare à tout instant depuis la naissance et même avant la naissance, et que le vieillissement de l'être vivant jusqu'à cette crise consiste, en partie au moins, dans cette préparation graduelle. Bref, ce qu'il y a de proprement vital dans le vieillissement est la continuation insensible, infiniment divisée, du changement de forme. Des phénomènes de destruction organique l'accompagnent d'ailleurs, sans aucun doute. A ceux-là s'attachera une explication mécanistique du vieillissement. Elle notera les faits de sclérose, l'accumulation graduelle des substances résiduelles, l'hypertrophie grandissante du protoplasme de la cellule. Mais sous ces effets visibles se dissimule une cause intérieure. L'évolution de l'être vivant, comme celle de l'embryon, implique un enregistrement continu de la durée, une persistance du passé dans le présent, et par conséquent une apparence au moins de mémoire organique.

L'état présent d'un corps brut dépend exclusivement de ce qui se passait à l'instant précédent. La position des points matériels d'un système défini et isolé par la science est déterminée par la position de ces mêmes points au moment immédiatement antérieur. En d'autres termes, les lois qui régissent la matière inorganisée sont exprimables, en principe, par des équations différentielles dans

lesquelles le temps (au sens où le mathématicien prend ce mot) jouerait le rôle de variable indépendante. En est-il ainsi des lois de la vie ? L'état d'un corps vivant trouve-t-il son explication complète dans l'état immédiatement antérieur ? Oui, si l'on convient, *a priori*, d'assimiler le corps vivant aux autres corps de la nature et de l'identifier, pour les besoins de la cause, avec les systèmes artificiels sur lesquels opèrent le chimiste, le physicien et l'astronome. Mais en astronomie, en physique et en chimie, la proposition a un sens bien déterminé : elle signifie que certains aspects du présent, importants pour la science sont calculables en fonction du passé immédiat. Rien de semblable dans le domaine de la vie. Ici le calcul a pris, tout au plus, sur certains phénomènes de *destruction* organique. De la *création* organique, au contraire, des phénomènes évolutifs qui constituent proprement la vie, nous n'entrevoyons même pas comment nous pourrions les soumettre à un traitement mathématique. On dira que cette impuissance ne tient qu'à notre ignorance. Mais elle peut aussi bien exprimer que le moment actuel d'un corps vivant ne trouve pas sa raison d'être dans le moment immédiatement antérieur, qu'il faut y joindre tout le passé de l'organisme, son hérédité, enfin l'ensemble d'une très longue histoire. En réalité, c'est la seconde de ces deux hypothèses qui traduit l'état actuel des sciences biologiques, et même leur direction. Quant à l'idée que le corps vivant pourrait être soumis par quelque calculateur surhumain au même traitement mathématique que notre système solaire, elle est sortie peu à peu d'une certaine métaphysique qui a pris une forme plus précise depuis les découvertes physiques de Galilée, mais qui, — nous le montrerons, — fut toujours la métaphysique naturelle de l'esprit humain. Sa clarté apparente, notre impatient désir de la trouver vraie, l'empressement avec lequel tant d'excellents esprits l'acceptent sans preuve, toutes les séductions enfin qu'elle exerce sur notre pensée devraient nous mettre en garde contre elle. L'attrait qu'elle a pour nous prouve assez qu'elle donne satisfaction à une inclination innée. Mais, comme on le verra plus loin, les tendances intellectuelles, aujourd'hui innées, que la vie a dû créer au cours de son évolution, sont faites pour tout autre chose que pour nous fournir une explication de la vie.

C'est à l'opposition de cette tendance qu'on vient se heurter, dès qu'on veut distinguer entre un système artificiel et un système naturel, entre le mort et le vivant. Elle fait qu'on éprouve une égale difficulté à penser que l'organisé dure et que l'inorganisé ne dure pas. Eh ! quoi, dira-t-on, en affirmant que l'état d'un système artificiel dépend exclusivement de son état au moment précédent, ne faites-vous pas intervenir le temps, ne mettez-vous pas le

système dans la durée ? Et d'autre part, ce passé qui, selon vous, fait corps avec le moment actuel de l'être vivant, la mémoire organique ne le contracte-t-elle pas tout entier dans le moment immédiatement antérieur, qui, dès lors, devient la cause unique de l'état présent ? — Parler ainsi est méconnaître la différence capitale qui sépare le temps concret, le long duquel un système réel se développe, et le temps abstrait qui intervient dans nos spéculations sur les systèmes artificiels. Quand nous disons que l'état d'un système artificiel dépend de ce qu'il était au moment immédiatement antérieur, qu'entendons-nous par là ? Il n'y a pas, il ne peut pas y avoir d'instant immédiatement antérieur à un instant, pas plus qu'il n'y a de point mathématique contigu à un point mathématique. L'instant « immédiatement antérieur » est, en réalité, celui qui est relié à l'instant présent par l'intervalle dt . Tout ce que nous voulons dire est donc que l'état présent du système est défini par des équations où entrent des coefficients différentiels tels que de/dt , dv/dt , c'est-à-dire, au fond, des vitesses *présentes* et des accélérations *présentes*. C'est donc enfin du présent seulement qu'il est question, d'un présent qu'on prend, il est vrai, avec sa *tendance*. Et, de fait, les systèmes sur lesquels la science opère sont dans un présent instantané qui se renouvelle sans cesse, jamais dans la durée réelle, concrète, où le passé fait corps avec le présent. Quand le mathématicien calcule l'état futur d'un système au bout du temps t , rien ne l'empêche de supposer que, d'ici là, l'univers matériel s'évanouisse pour réapparaître tout à coup. C'est le *ième* moment seul qui compte, — quelque chose qui sera un pur instantané. Ce qui coulera dans l'intervalle, c'est-à-dire le temps réel, ne compte pas et ne peut pas entrer dans le calcul. Que si le mathématicien déclare se placer dans cet intervalle, c'est toujours en un certain point, à un certain moment, je veux dire à l'extrémité d'un temps t' qu'il se transporte, et c'est alors de l'intervalle qui va jusqu'en T qu'il n'est plus question. Que s'il divise l'intervalle en parties infiniment petites par la considération de la différentielle dt , il exprime simplement par là qu'il considérera des accélérations et des vitesses, c'est-à-dire des nombres qui notent des tendances et qui permettent de calculer l'état du système à un moment donné ; mais c'est toujours d'un moment donné, je veux dire arrêté, qu'il est question, et non pas du temps qui coule. Bref, *le monde sur lequel le mathématicien opère est un monde qui meurt et renaît à chaque instant, celui-là même auquel pensait Descartes quand il parlait de création continuée*. Mais, dans le temps ainsi conçu, comment se représenter une évolution, c'est-à-dire le trait caractéristique de la vie ? L'évolution, elle, implique une continuation réelle du passé par le présent, une durée qui est un *trait d'union*. En d'autres termes, la

connaissance d'un être vivant ou *système naturel* est une connaissance qui porte sur l'intervalle même de durée, tandis que la connaissance d'un *système artificiel* ou mathématique ne porte que sur l'extrémité.

Continuité de changement, conservation du passé dans le présent, durée vraie, l'être vivant semble donc bien partager ces attributs avec la conscience. Peut-on aller plus loin, et dire que la vie est invention comme l'activité consciente, création incessante comme elle ?

Il n'entre pas dans notre dessein d'énumérer ici les preuves du transformisme. Nous voulons seulement expliquer en deux mots pourquoi nous l'accepterons, dans le présent travail, comme une traduction suffisamment exacte et précise des faits connus. L'idée du transformisme est déjà en germe dans la classification naturelle des êtres organisés. Le naturaliste rapproche en effet les uns des autres les organismes qui se ressemblent, puis divise le groupe en sous-groupes à l'intérieur desquels la ressemblance est plus grande encore, et ainsi de suite : tout le long de l'opération, les caractères du groupe apparaissent comme des thèmes généraux sur lesquels chacun des sous-groupes exécuterait ses variations particulières. Or, telle est précisément la relation que nous trouvons, dans le monde animal et dans le monde végétal, entre ce qui engendre et ce qui est engendré : sur le canevas que l'ancêtre transmet à ses descendants, et que ceux-ci possèdent en commun, chacun met sa broderie originale. Il est vrai que les différences entre le descendant et l'ascendant sont légères, et qu'on peut se demander si une même matière vivante présente assez de plasticité pour revêtir successivement des formes aussi différentes que celles d'un Poisson, d'un Reptile et d'un Oiseau. Mais, à cette question, l'observation répond d'une manière péremptoire. Elle nous montre que, jusqu'à une certaine période de son développement, l'embryon de l'Oiseau se distingue à peine de celui du Reptile, et que l'individu développe à travers la vie embryonnaire en général une série de transformations comparables à celles par lesquelles on passerait, d'après l'évolutionnisme, d'une espèce à une autre espèce. Une seule cellule, obtenue par la combinaison des deux cellules mâle et femelle, accomplit ce travail en se divisant. Tous les jours, sous nos yeux, les formes les plus hautes de la vie sortent d'une forme très élémentaire. L'expérience établit donc que le plus complexe a pu sortir du plus simple par voie d'évolution. Maintenant, en est-il sorti effectivement ? La paléontologie, malgré l'insuffisance de ses documents, nous invite à le croire, car là où elle retrouve avec quelque précision l'ordre de succession des espèces, cet ordre est justement celui que des considérations tirées de l'embryogénie et de

l'anatomie comparées auraient fait supposer, et chaque nouvelle découverte paléontologique apporte au transformisme une nouvelle confirmation. Ainsi, la preuve tirée de l'observation pure et simple va toujours se renforçant, tandis que, d'autre part, l'expérimentation écarte les objections une à une : c'est ainsi que les curieuses expériences de H. de Vries, par exemple, en montrant que des variations importantes peuvent se produire brusquement et se transmettre régulièrement, font tomber quelques-unes des plus grosses difficultés que la thèse soulevait. Elles nous permettent d'abréger beaucoup le temps que l'évolution biologique paraissait réclamer. Elles nous rendent aussi moins exigeants vis-à-vis de la paléontologie. De sorte qu'en résumé l'hypothèse transformiste apparaît de plus en plus comme une expression au moins approximative de la vérité. Elle n'est pas démontrable rigoureusement ; mais, au-dessous de la certitude que donne la démonstration théorique ou expérimentale, il y a cette probabilité indéfiniment croissante qui supplée l'évidence et qui y tend comme à sa limite : tel est le genre de probabilité que le transformisme présente.

Admettons pourtant que le transformisme soit convaincu d'erreur. Supposons qu'on arrive à établir, par inférence ou par expérience, que les espèces sont nées par un processus discontinu, dont nous n'avons aujourd'hui aucune idée. La doctrine serait-elle atteinte dans ce qu'elle a de plus intéressant et, pour nous, de plus important ? La classification subsisterait sans doute dans ses grandes lignes. Les données actuelles de l'embryologie subsisteraient également. La correspondance subsisterait entre l'embryogénie comparée et l'anatomie comparée. Dès lors la biologie pourrait et devrait continuer à établir entre les formes vivantes les mêmes relations que suppose aujourd'hui le transformisme, la même parenté. Il s'agirait, il est vrai, d'une parenté idéale et non plus d'une filiation matérielle. Mais, comme les données actuelles de la paléontologie subsisteraient aussi, force serait bien d'admettre encore que c'est successivement, et non pas simultanément, que sont apparues les formes entre lesquelles une parenté idéale se révèle. Or la théorie évolutionniste, dans ce qu'elle a d'important aux yeux du philosophe, n'en demande pas davantage. Elle consiste surtout à constater des relations de parenté idéale et à soutenir que, là où il y a ce rapport de filiation pour ainsi dire *logique* entre des formes, il y a aussi un rapport de succession *chronologique* entre les espèces où ces formes se matérialisent. Cette double thèse subsisterait en tout état de cause. Et, dès lors, il faudrait bien encore supposer une évolution quelque part — soit dans une Pensée créatrice où les idées des diverses

espèces se seraient engendrées les unes les autres exactement comme le transformisme veut que les espèces elles-mêmes se soient engendrées sur la Terre, — soit dans un plan d'organisation vitale immanent à la nature, qui s'expliciterait peu à peu, où les rapports de filiation logique et chronologique entre les formes pures seraient précisément ceux que le transformisme nous présente comme des rapports de filiation réelle entre des individus vivants, — soit enfin dans quelque cause inconnue de la vie, qui développerait ses effets *comme si* les uns engendraient les autres. On aurait donc simplement *transposé* l'évolution.

On l'aurait fait passer du visible dans l'invisible. Presque tout ce que le transformisme nous dit aujourd'hui se conserverait, quitte à s'interpréter d'une autre manière. Ne vaut-il pas mieux, dès lors, s'en tenir à la lettre du transformisme, tel que le professe la presque unanimité des savants ? Si l'on réserve la question de savoir dans quelle mesure cet évolutionnisme décrit les faits et dans quelle mesure il les symbolise, il n'a rien d'inconciliable avec les doctrines qu'il a prétendu remplacer, même avec celle des créations séparées, à laquelle on l'oppose généralement. C'est pourquoi nous estimons que le langage du transformisme s'impose maintenant à toute philosophie, comme l'affirmation dogmatique du transformisme s'impose à la science.

Mais alors, il ne faudra plus parler de la *vie en général* comme d'une abstraction, ou comme d'une simple rubrique sous laquelle on inscrit tous les êtres vivants. A un certain moment, en certains points de l'espace, un courant bien visible a pris naissance : ce courant de vie, traversant les corps qu'il a organisés tour à tour, passant de génération en génération, s'est divisé entre les espèces et éparpillé entre les individus sans rien perdre de sa force, s'intensifiant plutôt à mesure qu'il avançait. On sait que, dans la thèse de la « continuité du plasma germinatif », soutenue par Weismann, les éléments sexuels de l'organisme générateur transmettraient directement leurs propriétés aux éléments sexuels de l'organisme engendré. Sous cette forme extrême, la thèse a paru contestable, car c'est dans des cas exceptionnels seulement qu'on voit s'ébaucher les glandes sexuelles dès la segmentation de l'ovule fécondé. Mais, si les cellules génératrices des éléments sexuels n'apparaissent pas, en général, dès le début de la vie embryonnaire, il n'en est pas moins vrai qu'elles se forment toujours aux dépens de tissus de l'embryon qui n'ont encore subi aucune différenciation fonctionnelle particulière et dont les cellules se composent de protoplasme non modifié[161]. En d'autres termes, le pouvoir génétique de l'ovule fécondé s'affaiblit à mesure qu'il se répartit sur la masse grandissante des tissus de l'embryon ; mais, pendant qu'il

se dilue ainsi, il concentre à nouveau quelque chose de lui-même sur un certain point spécial, sur les cellules d'où naîtront les ovules ou les spermatozoïdes. On pourrait donc dire que, si le plasma germinatif n'est pas continu, il y a du moins continuité d'énergie génétique, cette énergie ne se dépensant que quelques instants, juste le temps de donner l'impulsion à la vie embryonnaire, et se ressaisissant le plus tôt possible dans de nouveaux éléments sexuels où, encore une fois, elle attendra son heure. Envisagée de ce point de vue, *la vie apparaît comme un courant qui va d'un germe à un germe par l'intermédiaire d'un organisme développé*. Tout se passe comme si l'organisme lui-même n'était qu'une excroissance, un bourgeon que fait saillir le germe ancien travaillant à se continuer en un germe nouveau. L'essentiel est la continuité de progrès qui se poursuit indéfiniment, progrès invisible sur lequel chaque organisme visible chevauche pendant le court intervalle de temps qu'il lui est donné de vivre.

Or, plus on fixe son attention sur cette continuité de la vie, plus on voit l'évolution organique se rapprocher de celle d'une conscience, où le passé presse contre le présent et en fait jaillir une forme nouvelle, incommensurable avec ses antécédents. Que l'apparition d'une espèce végétale ou animale soit due à des causes précises, nul ne le contestera. Mais il faut entendre par là que, si l'on connaissait après coup le détail de ces causes, on arriverait à expliquer par elles la forme qui s'est produite : de la prévoir il ne saurait être question[162]. Dira-t-on qu'on pourrait la prévoir si l'on connaissait, dans tous leurs détails, les conditions où elle se produira ? Mais ces conditions font corps avec elle et ne font même qu'un avec elle, étant caractéristiques du moment où la vie se trouve alors de son histoire : comment supposer connue par avance une situation qui est unique en son genre, qui ne s'est pas encore produite et ne se reproduira jamais ? On ne prévoit de l'avenir que ce qui ressemble au passé ou ce qui est recomposable avec des éléments semblables à ceux du passé. Tel est le cas des faits astronomiques, physiques, chimiques, de tous ceux qui font partie d'un système où se juxtaposent simplement des éléments censés immuables, où il ne se produit que des changements de position, où il n'y a pas d'absurdité théorique à imaginer que les choses soient remises en place, où par conséquent le même phénomène total ou du moins les mêmes phénomènes élémentaires peuvent se répéter. Mais d'une situation originale, qui communique quelque chose de son originalité à ses éléments, c'est-à-dire aux vues partielles qu'on prend sur elle, comment pourrait-on se la figurer donnée avant qu'elle se produise[163] ? Tout ce qu'on peut dire est qu'elle s'explique, une fois produite, par les éléments que l'analyse y

découvrir. Mais ce qui est vrai de la production d'une nouvelle espèce l'est aussi de celle d'un nouvel individu, et plus généralement de n'importe quel moment de n'importe quelle forme vivante. Car, s'il faut que la variation ait atteint une certaine importance et une certaine généralité pour qu'elle donne naissance à une espèce nouvelle, elle se produit à tout moment, continue, insensible, dans chaque être vivant. Et les mutations brusques elles-mêmes, dont on nous parle aujourd'hui, ne sont évidemment possibles que si un travail d'incubation, ou mieux de maturation, s'est accompli à travers une série de générations qui paraissent ne pas changer. En ce sens on pourrait dire de la vie, comme de la conscience, qu'à chaque instant elle crée quelque chose[164].

Mais contre cette idée de l'originalité et de l'imprévisibilité absolues des formes toute notre intelligence s'insurge. Notre intelligence, telle que l'évolution de la vie l'a modelée, a pour fonction essentielle d'éclairer notre conduite, de préparer notre action sur les choses, de prévoir, pour une situation donnée, les événements favorables ou défavorables qui pourront s'ensuivre. Elle isole donc instinctivement, dans une situation, ce qui ressemble au déjà connu ; elle cherche le même, afin de pouvoir appliquer son principe que « le même produit le même ». En cela consiste la prévision de l'avenir par le sens commun. La science porte cette opération au plus haut degré possible d'exactitude et de précision, mais elle n'en altère pas le caractère essentiel. Comme la connaissance usuelle, la science ne retient des choses que l'aspect *répétition*. Si le tout est original, elle s'arrange pour l'analyser en éléments ou en aspects qui soient à *peu près* la reproduction du passé. Elle ne peut opérer que sur ce qui est censé se répéter, c'est-à-dire sur ce qui est soustrait, par hypothèse, à l'action de la durée. Ce qu'il y a d'irréductible et d'irréversible dans les moments successifs d'une histoire lui échappe. Il faut, pour se représenter cette irréductibilité et cette irréversibilité, rompre avec des habitudes scientifiques qui répondent aux exigences fondamentales de la pensée, faire violence à l'esprit, remonter la pente naturelle de l'intelligence. Mais là est précisément le rôle de la philosophie.

C'est pourquoi la vie a beau évoluer sous nos yeux comme une création continue d'imprévisible forme : toujours l'idée subsiste que forme, imprévisibilité et continuité sont de pures apparences, où se reflètent autant d'ignorances. Ce qui se présente aux sens comme une histoire continue se décomposerait, nous dira-t-on, en états successifs. Ce qui vous donne l'impression d'un état original se résout, à l'analyse, en faits élémentaires dont chacun est la répétition d'un fait connu. Ce que vous appelez une forme imprévisible n'est qu'un arrangement nouveau d'éléments anciens.

Les causes élémentaires dont l'ensemble a déterminé cet arrangement sont elles-mêmes des causes anciennes qui se répètent en adoptant un ordre nouveau. La connaissance des éléments et des causes élémentaires eût permis de dessiner par avance la forme vivante qui en est la somme et le résultat. Après avoir résolu l'aspect biologique des phénomènes en facteurs physico-chimiques, nous sauterons, au besoin, par-dessus la physique et la chimie elles-mêmes : nous irons des masses aux molécules, des molécules aux atomes, des atomes aux corpuscules, il faudra bien que nous arrivions enfin à quelque chose qui se puisse traiter comme une espèce de système solaire, astronomiquement. Si vous le niez, vous contestez le principe même du mécanisme scientifique, et vous déclarez arbitrairement que la matière vivante n'est pas faite des mêmes éléments que l'autre. — Nous répondrons que nous ne contestons pas l'identité fondamentale de la matière brute et de la matière organisée. L'unique question est de savoir si les systèmes naturels que nous appelons des êtres vivants doivent être assimilés aux systèmes artificiels que la science découpe dans la matière brute, ou s'ils ne devraient pas plutôt être comparés à ce système naturel qu'est le tout de l'univers. Que la vie soit une espèce de mécanisme, je le veux bien. Mais est-ce le mécanisme des parties artificiellement isolables dans le tout de l'univers, ou celui du tout réel ? Le tout réel pourrait bien être, disions-nous, une continuité indivisible : les systèmes que nous y découpons n'en seraient point alors, à proprement parler, des parties ; ce seraient des vues partielles prises sur le tout. Et, avec ces vues partielles mises bout à bout, vous n'obtiendrez même pas un commencement de recomposition de l'ensemble, pas plus qu'en multipliant les photographies d'un objet, sous mille aspects divers, vous n'en reproduirez la matérialité. Ainsi pour la vie et pour les phénomènes physico-chimiques en lesquels on prétendrait la résoudre. L'analyse découvrira sans doute dans les processus de création organique un nombre croissant de phénomènes physico-chimiques. Et c'est à quoi s'en tiendront les chimistes et les physiciens. Mais il ne suit pas de là que la chimie et la physique doivent nous donner la clef de la vie.

Un élément très petit d'une courbe est presque une ligne droite. Il ressemblera d'autant plus à une ligne droite qu'on le prendra plus petit. A la limite, on dira, comme on voudra, qu'il fait partie d'une droite ou d'une courbe. En chacun de ses points, en effet, la courbe se confond avec sa tangente. Ainsi la « vitalité » est tangente en n'importe quel point aux forces physiques et chimiques ; mais ces points ne sont, en somme, que les vues d'un esprit qui imagine des arrêts à tels ou tels moments du mouvement générateur de la

courbe. En réalité, la vie n'est pas plus faite d'éléments physico-chimiques qu'une courbe n'est composée de lignes droites.

D'une manière générale, le progrès le plus radical qu'une science puisse accomplir consiste à faire entrer les résultats déjà acquis dans un ensemble nouveau, par rapport auquel ils deviennent des vues instantanées et immobiles prises de loin en loin sur la continuité d'un mouvement.

Telle est, par exemple, la relation de la géométrie des modernes à celle des anciens. Celle-ci, purement statique, opérait sur les figures une fois décrites ; celle-là étudie la variation d'une fonction, c'est-à-dire la continuité du mouvement qui décrit la figure. On peut sans doute, pour plus de rigueur, éliminer de nos procédés mathématiques toute considération de mouvement ; il n'en est pas moins vrai que l'introduction du mouvement dans la genèse des figures est à l'origine de la mathématique moderne. Nous estimons que, si la biologie pouvait jamais serrer son objet d'aussi près que la mathématique serre le sien, elle deviendrait à la physico-chimie des corps organisés ce que la mathématique des modernes s'est trouvée être à la géométrie antique. Les déplacements tout superficiels de masses et de molécules, que la physique et la chimie étudient, deviendraient, par rapport à ce mouvement vital qui se produit en profondeur, qui est transformation et non plus translation, ce que la station d'un mobile est au mouvement de ce mobile dans l'espace. Et, autant que nous pouvons le pressentir, le procédé par lequel on passerait de la définition d'une certaine action vitale au système de faits physico-chimiques qu'elle implique ne serait pas sans analogie avec l'opération par laquelle on va de la fonction à sa dérivée, de l'équation de la courbe (c'est-à-dire de la loi du mouvement continu par lequel la courbe est engendrée) à l'équation de la tangente qui en donne la direction instantanée. Une pareille science serait une *mécanique de la transformation*, dont notre *mécanique de la translation* deviendrait un cas particulier, une simplification, une projection sur le plan de la quantité pure. Et de même qu'il existe une infinité de fonctions ayant même différentielle, ces fonctions différant les unes des autres par une constante, ainsi, peut-être, l'intégration des éléments physico-chimiques d'une action proprement vitale ne déterminerait cette action qu'en partie : une part serait laissée à l'indétermination. Mais tout au plus peut-on rêver une pareille intégration ; nous ne prétendons pas que le rêve devienne jamais réalité. Nous avons seulement voulu, en développant autant que possible une certaine comparaison, montrer par où notre thèse se rapproche du pur mécanisme, et comment elle s'en distingue.

On pourra d'ailleurs pousser assez loin l'imitation du vivant par

l'inorganisé. Non seulement la chimie opère des synthèses organiques, mais on arrive à reproduire artificiellement le dessin extérieur de certains faits d'organisation, tels que la division indirecte de la cellule et la circulation protoplasmique. On sait que le protoplasme de la cellule effectue des mouvements variés à l'intérieur de son enveloppe. D'autre part, la division dite indirecte de la cellule se fait par des opérations d'une complication extrême, dont les unes intéressent le noyau et les autres le cytoplasme. Ces dernières commencent par le dédoublement du centrosome, petit corps sphérique situé à côté du noyau. Les deux centrosomes ainsi obtenus s'éloignent l'un de l'autre, attirent à eux les tronçons coupés et aussi dédoublés du filament qui composait essentiellement le noyau primitif, et aboutissent à former deux nouveaux noyaux autour desquels se constituent les deux nouvelles cellules qui succéderont à la première. Or, on a réussi à imiter, dans leurs grandes lignes et dans leur apparence extérieure, quelques-unes au moins de ces opérations. Si l'on pulvérise du sucre ou du sel de cuisine, qu'on y ajoute de l'huile très vieille et qu'on regarde au microscope une goutte du mélange, on aperçoit une mousse à structure alvéolaire dont la configuration ressemble, d'après certains théoriciens, à celle du protoplasme, et dans laquelle s'accomplissent en tout cas des mouvements qui rappellent beaucoup ceux de la circulation protoplasmique[165]. Si, dans une mousse du même genre, on extrait l'air d'un alvéole, on voit se dessiner un cône d'attraction analogue à ceux qui se forment autour des centrosomes pour aboutir à la division du noyau[166]. Il n'est pas jusqu'aux mouvements extérieurs d'un organisme unicellulaire, ou tout au moins d'une amibe, qu'on ne croie pouvoir expliquer mécaniquement. Les déplacements de l'amibe dans une goutte d'eau seraient comparables au va-et-vient d'un grain de poussière dans une chambre où portes et fenêtres ouvertes font circuler des courants d'air. Sa masse absorbe sans cesse certaines matières solubles contenues dans l'eau ambiante et lui en renvoie certaines autres ; ces échanges continuels, semblables à ceux qui s'effectuent entre deux récipients séparés par une cloison poreuse, créeraient autour du petit organisme un tourbillon sans cesse changeant. Quant aux prolongements temporaires ou pseudopodes que l'amibe paraît se donner, ils seraient moins envoyés par elle qu'attirés hors d'elle par une espèce d'aspiration ou de succion du milieu ambiant[167]. De proche en proche, on étendra ce mode d'explication aux mouvements plus complexes que l'Infusoire lui-même exécute avec ses cils vibratiles, lesquels ne sont d'ailleurs, probablement, que des pseudopodes consolidés.

Toutefois, il s'en faut que les savants soient d'accord entre eux

sur la valeur des explications et des schémas de ce genre. Des chimistes ont fait remarquer qu'à ne considérer même que l'organique, et sans aller jusqu'à l'organisé, la science n'a reconstitué jusqu'ici que les déchets de l'activité vitale ; les substances proprement actives, plastiques, restent réfractaires à la synthèse. Un des plus remarquables naturalistes de notre temps a insisté sur l'opposition des deux ordres de phénomènes que l'on constate dans les tissus vivants, *anagenèse* d'un côté et *catagenèse* de l'autre. Le rôle des énergies anagénétiques est d'élever les énergies inférieures à leur propre niveau par l'assimilation des substances inorganiques. Elles construisent les tissus. Au contraire, le fonctionnement même de la vie (à l'exception toutefois de l'assimilation, de la croissance et de la reproduction) est d'ordre catagénétique, descente d'énergie et non plus montée. C'est sur ces faits d'ordre catagénétique seulement que la physico-chimie aurait prise, c'est-à-dire, en somme, sur du mort et non sur du vivant[168]. Et il est certain que les faits du premier genre paraissent réfractaires à l'analyse physico-chimique, même s'ils ne sont pas, au sens propre du mot, anagénétiques. Quant à l'imitation artificielle de l'aspect extérieur du protoplasme, doit-on y attacher une réelle importance théorique, alors qu'on n'est pas encore fixé sur la configuration physique de cette substance ? De le recomposer chimiquement il peut encore moins être question pour le moment. Enfin une explication physico-chimique des mouvements de l'amibe, à plus forte raison des démarches d'un Infusoire, paraît impossible à beaucoup de ceux qui ont observé de près ces organismes rudimentaires. Jusque dans ces manifestations les plus humbles de la vie ils aperçoivent la trace d'une activité psychologique efficace[169]. Mais ce qui est instructif par-dessus tout, c'est de voir combien l'étude approfondie des phénomènes histologiques décourage souvent, au lieu de la fortifier, la tendance à tout expliquer par la physique et la chimie. Telle est la conclusion du livre vraiment admirable que l'histologiste E. B. Wilson a consacré au développement de la cellule : « L'étude de la cellule paraît, en somme, avoir élargi plutôt que rétréci l'énorme lacune qui sépare du monde inorganique les formes, même les plus basses, de la vie[170]. »

En résumé, ceux qui ne s'occupent que de l'activité fonctionnelle de l'être vivant sont portés à croire que la physique et la chimie nous donneront la clef des processus biologiques[171]. Ils ont surtout affaire, en effet, aux phénomènes qui *se répètent* sans cesse dans l'être vivant, comme dans une cornue. Par là s'expliquent en partie les tendances mécanistiques de la physiologie. Au contraire, ceux dont l'attention se concentre sur la

fine structure des tissus vivants, sur leur genèse et leur évolution, histologistes et embryogénistes d'une part, naturalistes de l'autre, sont en présence de la cornue elle-même et non plus seulement de son contenu. Ils trouvent que cette cornue crée sa propre forme le long d'une série *unique* d'actes constituant une véritable histoire. Ceux-là, histologistes, embryogénistes ou naturalistes, sont loin de croire aussi volontiers que les physiologistes au caractère physico-chimique des actions vitales.

A vrai dire, ni l'une ni l'autre des deux thèses, ni celle qui affirme ni celle qui nie la possibilité de jamais produire chimiquement un organisme élémentaire, ne peut invoquer l'autorité de l'expérience. Elles sont toutes deux invérifiables, la première parce que la science n'a pas encore avancé d'un pas vers la synthèse chimique d'une substance vivante, la seconde parce qu'il n'existe aucun moyen concevable de prouver expérimentalement l'impossibilité d'un fait. Mais nous avons exposé les raisons théoriques qui nous empêchent d'assimiler l'être vivant, système clos par la nature, aux systèmes que notre science isole. Ces raisons ont moins de force, nous le reconnaissons, quand il s'agit d'un organisme rudimentaire tel que l'amibe, qui évolue à peine. Mais elles en acquièrent davantage si l'on considère un organisme plus complexe, qui accomplit un cycle réglé de transformations. Plus la durée marque l'être vivant de son empreinte, plus évidemment l'organisme se distingue d'un mécanisme pur et simple, sur lequel la durée glisse sans le pénétrer. Et la démonstration prend sa plus grande force quand elle porte sur l'évolution intégrale de la vie depuis ses plus humbles origines jusqu'à ses formes actuelles les plus hautes, en tant que cette évolution constitue, par l'unité et la continuité de la matière animée qui la supporte, une seule indivisible histoire. Aussi ne comprenons-nous pas que l'hypothèse évolutionniste passe, en général, pour être apparentée à la conception mécanistique de la vie. De cette conception mécanistique nous ne prétendons pas, sans doute, apporter une réfutation mathématique et définitive. Mais la réfutation que nous tirons des considérations de durée et qui est, à notre avis, la seule réfutation possible, acquiert d'autant plus de rigueur et devient d'autant plus probante qu'on se place plus franchement dans l'hypothèse évolutionniste. Il faut que nous insistions sur ce point. Mais indiquons d'abord, en termes plus nets, la conception de la vie où nous nous acheminons.

Les explications mécanistiques, disions-nous, sont valables pour les systèmes que notre pensée détache artificiellement du tout. Mais du tout lui-même et des systèmes qui, dans ce tout, se constituent naturellement à son image, on ne peut admettre *a priori* qu'ils soient explicables mécaniquement, car alors le temps serait

inutile, et même irréel. L'essence des explications mécaniques est en effet de considérer l'avenir et le passé comme calculables en fonction du présent, et de prétendre ainsi que *tout est donné*. Dans cette hypothèse, passé, présent et avenir seraient visibles d'un seul coup pour une intelligence surhumaine, capable d'effectuer le calcul. Aussi les savants qui ont cru à l'universalité et à la parfaite objectivité des explications mécaniques ont-ils fait, consciemment ou inconsciemment, une hypothèse de ce genre. Laplace la formulait déjà avec la plus grande précision : « Une intelligence qui, pour un instant donné, connaîtrait toutes les forces dont la nature est animée et la situation respective des êtres qui la composent, si d'ailleurs elle était assez vaste pour soumettre ces données à l'Analyse, embrasserait dans la même formule les mouvements des plus grands corps de l'univers et ceux du plus léger atome : rien ne serait incertain pour elle, et l'avenir, comme le passé, serait présent à ses yeux[172]. » Et Du Bois-Reymond : « On peut imaginer la connaissance de la nature arrivée à un point où le processus universel du monde serait représenté par une formule mathématique unique, par un seul immense système d'équations différentielles simultanées, d'où se tireraient, pour chaque moment, la position, la direction et la vitesse de chaque atome du monde[173]. » Huxley, de son côté, a exprimé, sous une forme plus concrète, la même idée : « Si la proposition fondamentale de l'évolution est vraie, à savoir que le monde entier, animé et inanimé, est le résultat de l'interaction mutuelle, selon des lois définies, des forces possédées par les molécules dont la nébulosité primitive de l'univers était composée, alors il n'est pas moins certain que le monde actuel reposait potentiellement dans la vapeur cosmique, et qu'une intelligence suffisante aurait pu, connaissant les propriétés des molécules de cette vapeur, prédire par exemple l'état de la faune de la Grande-Bretagne en 1868, avec autant de certitude que lorsqu'on dit ce qui arrivera à la vapeur de la respiration pendant une froide journée d'hiver. » — Dans une pareille doctrine, on parle encore du temps, on prononce le mot, mais on ne pense guère à la chose. Car le temps y est dépourvu d'efficace, et, du moment qu'il ne fait rien, il n'est rien. Le mécanisme radical implique une métaphysique où la totalité du réel est posée en bloc, dans l'éternité, et où la durée apparente des choses exprime simplement l'infirmité d'un esprit qui ne peut pas connaître tout à la fois. Mais la durée est bien autre chose que cela pour notre conscience, c'est-à-dire pour ce qu'il y a de plus indiscutable dans notre expérience. Nous percevons la durée comme un courant qu'on ne saurait remonter. Elle est le fond de notre être et, nous le sentons bien, la substance même des choses avec lesquelles nous sommes en

communication. En vain on fait briller à nos yeux la perspective d'une mathématique universelle ; nous ne pouvons sacrifier l'expérience aux exigences d'un système. C'est pourquoi nous repoussons le mécanisme radical.

Mais le finalisme radical nous paraît tout aussi inacceptable, et pour la même raison. La doctrine de la finalité, sous sa forme extrême, telle que nous la trouvons chez Leibniz par exemple, implique que les choses et les êtres ne font que réaliser un programme une fois tracé. Mais, s'il n'y a rien d'imprévu, point d'invention ni de création dans l'univers, le temps devient encore inutile. Comme dans l'hypothèse mécanistique, on suppose encore ici que *tout est donné*. Le finalisme ainsi entendu n'est qu'un mécanisme à rebours. Il s'inspire du même postulat, avec cette seule différence que, dans la course de nos intelligences finies le long de la succession tout apparente des choses, il met en avant de nous la lumière avec laquelle il prétend nous guider, au lieu de la placer derrière. Il substitue l'attraction de l'avenir à l'impulsion du passé. Mais la succession n'en reste pas moins une pure apparence, comme d'ailleurs la course elle-même. Dans la doctrine de Leibniz, le temps se réduit à une perception confuse, relative au point de vue humain, et qui s'évanouirait, semblable à un brouillard qui tombe, pour un esprit placé au centre des choses.

Toutefois le finalisme n'est pas, comme le mécanisme, une doctrine aux lignes arrêtées. Il comporte autant d'infléchissements qu'on voudra lui en imprimer. La philosophie mécanistique est à prendre ou à laisser : il faudrait la laisser, si le plus petit grain de poussière, en déviant de la trajectoire prévue par la mécanique, manifestait la plus légère trace de spontanéité. Au contraire, la doctrine des causes finales ne sera jamais réfutée définitivement. Si l'on en écarte une forme, elle en prendra une autre. Son principe, qui est d'essence psychologique, est très souple. Il est si extensible, et par là même si large, qu'on en accepte quelque chose dès qu'on repousse le mécanisme pur. La thèse que nous exposerons dans ce livre participera donc nécessairement du finalisme dans une certaine mesure. C'est pourquoi il importe d'indiquer avec précision ce que nous allons en prendre, et ce que nous entendons en laisser.

Disons tout de suite qu'on nous paraît faire fausse route quand on atténue le finalisme leibnizien en le fractionnant à l'infini. Telle est pourtant la direction que la doctrine de la finalité a prise. On sent bien que, si l'univers dans son ensemble est la réalisation d'un plan, cela ne saurait se montrer empiriquement. On sent bien aussi que, même si l'on s'en tient au monde organisé, il n'est guère plus facile de prouver que tout y soit harmonie. Les faits, interrogés, diraient aussi bien le contraire. La nature met les êtres vivants aux prises les

uns avec les autres. Elle nous présente partout le désordre à côté de l'ordre, la régression à côté du progrès. Mais ce qui n'est affirmable ni de l'ensemble de la matière, ni de l'ensemble de la vie, ne serait-il pas vrai de chaque organisme pris à part ? N'y remarque-t-on pas une admirable division du travail, une merveilleuse solidarité entre les parties, l'ordre parfait dans la complication infinie ? En ce sens, chaque être vivant ne réalise-t-il pas un plan immanent à sa substance ? Cette thèse consiste, au fond, à briser en morceaux l'antique conception de la finalité. On n'accepte pas, on tourne même volontiers en ridicule l'idée d'une finalité *externe*, en vertu de laquelle les êtres vivants seraient coordonnés les uns aux autres : il est absurde, dit-on, de supposer que l'herbe ait été faite pour la vache, l'agneau pour le loup. Mais il y a une finalité *interne* : chaque être est fait pour lui-même, toutes ses parties se concertent pour le plus grand bien de l'ensemble et s'organisent avec intelligence en vue de cette fin. Telle est la conception de la finalité qui a été pendant longtemps classique. Le finalisme s'est rétréci au point de ne jamais embrasser plus d'un être vivant à la fois. En se faisant plus petit, il pensait sans doute offrir moins de surface aux coups.

La vérité est qu'il s'y exposait bien davantage. Si radicale que notre thèse elle-même puisse paraître, la finalité est externe ou elle n'est rien du tout.

Considérons en effet l'organisme le plus complexe et le plus harmonieux. Tous les éléments, nous dit-on, conspirent pour le plus grand bien de l'ensemble. Soit, mais n'oublions pas que chacun des éléments peut être lui-même, dans certains cas, un organisme, et qu'en subordonnant l'existence de ce petit organisme à la vie du grand, nous acceptons le principe d'une finalité externe. La conception d'une finalité toujours interne se détruit ainsi elle-même. Un organisme est composé de tissus dont chacun vit pour son compte. Les cellules dont les tissus sont faits ont aussi une certaine indépendance. A la rigueur, si la subordination de tous les éléments de l'individu à l'individu lui-même était complète, on pourrait refuser de voir en eux des organismes, réserver ce nom à l'individu, et ne parler que de finalité interne. Mais chacun sait que ces éléments peuvent posséder une véritable autonomie. Sans parler des phagocytes, qui poussent l'indépendance jusqu'à attaquer l'organisme qui les nourrit, sans parler des cellules germinales, qui ont leur vie propre à côté des cellules somatiques, il suffit de mentionner les faits de régénération : ici un élément ou un groupe d'éléments manifeste soudain que si, en temps normal, il s'assujettissait à n'occuper qu'une petite place et à n'accomplir qu'une fonction spéciale, il pouvait faire beaucoup plus, il pouvait

même, dans certain cas, se considérer comme l'équivalent du tout.

Là est la pierre d'achoppement des théories vitalistes. Nous ne leur reprocherons pas, comme on le fait d'ordinaire, de répondre à la question par la question même. Sans doute le « principe vital » n'explique pas grand-chose : du moins a-t-il l'avantage d'être une espèce d'écrêteau posé sur notre ignorance et qui pourra nous la rappeler à l'occasion^[174], tandis que le mécanisme nous invite à l'oublier. Mais la vérité est que la position du vitalisme est rendue très difficile par le fait qu'il n'y a ni finalité purement interne ni individualité absolument tranchée dans la nature. Les éléments organisés qui entrent dans la composition de l'individu ont eux-mêmes une certaine individualité et revendiqueront chacun leur principe vital, si l'individu doit avoir le sien. Mais, d'autre part, l'individu lui-même n'est pas assez indépendant, pas assez isolé du reste, pour que nous puissions lui accorder un « principe vital » propre. Un organisme tel que celui d'un vertébré supérieur est le plus individué de tous les organismes : pourtant, si l'on remarque qu'il n'est que le développement d'un ovule qui faisait partie du corps de sa mère et d'un spermatozoïde qui appartenait au corps de son père, que l'œuf (c'est-à-dire l'ovule fécondé) est un véritable trait d'union entre les deux progéniteurs puisqu'il est commun à leurs deux substances, on s'aperçoit que tout organisme individuel, fût-ce celui d'un homme, est un simple bourgeon qui a poussé sur le corps combiné de ses deux parents. Où commence alors, où finit le principe vital de l'individu ? De proche en proche, on reculera jusqu'à ses plus lointains ancêtres ; on le trouvera solidaire de chacun d'eux, solidaire de cette petite masse de gelée protoplasmique qui est sans doute à la racine de l'arbre généalogique de la vie. Faisant corps, dans une certaine mesure, avec cet ancêtre primitif, il est également solidaire de tout ce qui s'en est détaché par voie de descendance divergente : en ce sens, on peut dire qu'il reste uni à la totalité des vivants par d'invisibles liens. C'est donc en vain qu'on prétend rétrécir la finalité à l'individualité de l'être vivant. S'il y a de la finalité dans le monde de la vie, elle embrasse la vie entière dans une seule indivisible étreinte. Cette vie commune à tous les vivants présente, sans aucun doute, bien des incohérences et bien des lacunes, et d'autre part elle n'est pas si mathématiquement *une* qu'elle ne puisse laisser chaque vivant s'individualiser dans une certaine mesure. Elle n'en forme pas moins un seul tout ; et il faut opter entre la négation pure et simple de la finalité et l'hypothèse qui coordonne, non seulement les parties d'un organisme à l'organisme lui-même, mais encore chaque être vivant à l'ensemble des autres.

Ce n'est pas en pulvérisant la finalité qu'on la fera passer plus

facilement. Ou l'hypothèse d'une finalité immanente à la vie doit être rejetée en bloc, ou c'est dans un tout autre sens, croyons-nous, qu'il faut la modifier.

L'erreur du finalisme radical, comme d'ailleurs celle du mécanisme radical, est d'étendre trop loin l'application de certains concepts naturels à notre intelligence. Originellement, nous ne pensons que pour agir. C'est dans le moule de l'action que notre intelligence a été coulée. La spéculation est un luxe, tandis que l'action est une nécessité. Or, pour agir, nous commençons par nous proposer un but ; nous faisons un plan, puis nous passons au détail du mécanisme qui le réalisera. Cette dernière opération n'est possible que si nous savons sur quoi nous pouvons compter. Il faut que nous ayons extrait, de la nature, des similitudes qui nous permettent d'anticiper sur l'avenir. Il faut donc que nous ayons fait application, consciemment ou inconsciemment, de la loi de causalité. D'ailleurs, mieux se dessine dans notre esprit l'idée de la causalité efficiente, plus la causalité efficiente prend la forme d'une causalité mécanique. Cette dernière relation, à son tour, est d'autant plus mathématique qu'elle exprime une plus rigoureuse nécessité. C'est pourquoi nous n'avons qu'à suivre la pente de notre esprit pour devenir mathématiciens. Mais, d'autre part, cette mathématique naturelle n'est que le soutien inconscient de notre habitude consciente d'enchaîner les mêmes causes aux mêmes effets ; et cette habitude elle-même a pour objet ordinaire de guider des actions inspirées par des intentions ou, ce qui revient au même, de diriger des mouvements combinés en vue de l'exécution d'un modèle : nous naissons artisans comme nous naissons géomètres, et même nous ne sommes géomètres que parce que nous sommes artisans. Ainsi l'intelligence humaine, en tant que façonnée aux exigences de l'action humaine, est une intelligence qui procède à la fois par intention et par calcul, par la coordination de moyens à une fin et par la représentation de mécanismes à formes de plus en plus géométriques. Qu'on se figure la nature comme une immense machine régie par des lois mathématiques ou qu'on y voie la réalisation d'un plan, on ne fait, dans les deux cas, que suivre jusqu'au bout deux tendances de l'esprit qui sont complémentaires l'une de l'autre et qui ont leur origine dans les mêmes nécessités vitales.

C'est pourquoi le finalisme radical est tout près du mécanisme radical sur la plupart des points. L'une et l'autre doctrines répugnent à voir dans le cours des choses, ou même simplement dans le développement de la vie, une imprévisible création de forme. Le mécanisme n'envisage de la réalité que l'aspect similitude ou répétition. Il est donc dominé par cette loi qu'il n'y a dans la nature

que du même reproduisant du même. Mieux se dégage la géométrie qu'il contient, moins il peut admettre que quelque chose se crée, ne fût-ce que de la forme. En tant que nous sommes géomètres, nous repoussons donc l'imprévisible. Nous pourrions l'accepter, assurément, en tant que nous sommes artistes, car l'art vit de création et implique une croyance latente à la spontanéité de la nature. Mais l'art désintéressé est un luxe, comme la pure spéculation. Bien avant d'être artistes, nous sommes artisans. Et toute fabrication, si rudimentaire soit-elle, vit sur des similitudes et des répétitions, comme la géométrie naturelle qui lui sert de point d'appui. Elle travaille sur des modèles qu'elle se propose de reproduire. Et quand elle invente, elle procède ou s' imagine procéder par un arrangement nouveau d'éléments connus. Son principe est qu'« il faut le même pour obtenir le même ». Bref, l'application rigoureuse du principe de finalité, comme celle du principe de causalité mécanique, conduit à la conclusion que « tout est donné ». Les deux principes disent la même chose dans leurs deux langues, parce qu'ils répondent au même besoin.

C'est pourquoi ils s'accordent encore à faire table rase du temps. La durée réelle est celle qui mord sur les choses et qui y laisse l'empreinte de sa dent. Si tout est dans le temps, tout change intérieurement, et la même réalité concrète ne se répète jamais. La répétition n'est donc possible que dans l'abstrait : ce qui se répète, c'est tel ou tel aspect que nos sens et surtout notre intelligence ont détaché de la réalité, précisément parce que notre action, sur laquelle tout l'effort de notre intelligence est tendu, ne se peut mouvoir que parmi des répétitions. Ainsi, concentrée sur ce qui se répète, uniquement préoccupée de souder le même au même, l'intelligence se détourne de la vision du temps. Elle répugne au fluent et solidifie tout ce qu'elle touche. Nous ne *pensons* pas le temps réel. Mais nous le vivons, parce que la vie déborde l'intelligence. Le sentiment que nous avons de notre évolution et de l'évolution de toutes choses dans la pure durée est là, dessinant autour de la représentation intellectuelle proprement dite une frange indécise qui va se perdre dans la nuit. Mécanisme et finalisme s'accordent à ne tenir compte que du noyau lumineux qui brille au centre. Ils oublient que ce noyau s'est formé aux dépens du reste par voie de condensation, et qu'il faudrait se servir de tout, du fluide autant et plus que du condensé, pour ressaisir le mouvement intérieur de la vie.

A vrai dire, si la frange existe, même indistincte et floue, elle doit avoir plus d'importance encore pour le philosophe que le noyau lumineux qu'elle entoure. Car c'est sa présence qui nous permet d'affirmer que le noyau est un noyau, que l'intelligence toute pure

est un rétrécissement, par condensation, d'une puissance plus vaste. Et, justement parce que cette vague intuition ne nous est d'aucun secours pour diriger notre action sur les choses, action tout entière localisée à la surface du réel, on peut présumer qu'elle ne s'exerce plus simplement en surface, mais en profondeur.

Dès que nous sortons des cadres où le mécanisme et le finalisme radical enferment notre pensée, la réalité nous apparaît comme un jaillissement ininterrompu de nouveautés, dont chacune n'a pas plutôt surgi pour faire le présent qu'elle a déjà reculé dans le passé : à cet instant précis elle tombe sous le regard de l'intelligence, dont les yeux sont éternellement tournés en arrière. Tel est déjà le cas de notre vie intérieure. A chacun de nos actes on trouvera sans peine des antécédents dont il serait, en quelque sorte, la résultante mécanique. Et l'on dira aussi bien que chaque action est l'accomplissement d'une intention. En ce sens le mécanisme est partout, et la finalité partout, dans l'évolution de notre conduite. Mais, pour peu que l'action intéresse l'ensemble de notre personne et soit véritablement nôtre, elle n'aurait pu être prévue, encore que ses antécédents l'expliquent une fois accomplie. Et, tout en réalisant une intention, elle diffère, elle, réalité présente et neuve, de l'intention, qui ne pouvait être qu'un projet de recommencement ou de réarrangement du passé. Mécanisme et finalisme ne sont donc ici que des vues extérieures prises sur notre conduite. Ils en extraient l'intellectualité. Mais notre conduite glisse entre les deux et s'étend beaucoup plus loin. Cela ne veut pas dire, encore une fois, que l'action libre soit l'action capricieuse, déraisonnable. Se conduire par caprice consiste à osciller mécaniquement entre deux ou plusieurs partis *tout faits* et à se fixer pourtant enfin sur l'un d'eux : ce n'est pas avoir mûri une situation intérieure, ce n'est pas avoir évolué ; c'est, si paradoxale que cette assertion puisse paraître, avoir plié la volonté à imiter le mécanisme de l'intelligence. Au contraire, une conduite vraiment nôtre est celle d'une volonté qui ne cherche pas à contrefaire l'intelligence et qui, restant elle-même c'est-à-dire évoluant, aboutit par voie de maturation graduelle à des actes que l'intelligence pourra résoudre indéfiniment en éléments intelligibles sans y arriver jamais complètement : l'acte libre est incommensurable avec l'idée, et sa « rationalité » doit se définir par cette incommensurabilité même, qui permet d'y trouver autant d'intelligibilité qu'on voudra. Tel est le caractère de notre évolution intérieure. Et tel est aussi, sans doute, celui de l'évolution de la vie.

Notre raison, incurablement présomptueuse, s'imagine posséder par droit de naissance ou par droit de conquête, innés ou appris, tous les éléments essentiels de la connaissance de la vérité. Là même où elle avoue ne pas connaître l'objet qu'on lui présente,

elle croit que son ignorance porte seulement sur la question de savoir quelle est celle de ses catégories anciennes qui convient à l'objet nouveau. Dans quel tiroir prêt à s'ouvrir le ferons-nous entrer ? De quel vêtement déjà coupé allons-nous l'habiller ? Est-il ceci, ou cela, ou autre chose ? et « ceci » et « cela » et « autre chose » sont toujours pour nous du déjà conçu, du déjà connu. L'idée que nous pourrions avoir à créer de toutes pièces, pour un objet nouveau, un nouveau concept, peut-être une nouvelle méthode de penser, nous répugne profondément. L'histoire de la philosophie est là cependant, qui nous montre l'éternel conflit des systèmes, l'impossibilité de faire entrer définitivement le réel dans ces vêtements de confection que sont nos concepts tout faits, la nécessité de travailler sur mesure. Plutôt que d'en venir à cette extrémité, notre raison aime mieux annoncer une fois pour toutes, avec une orgueilleuse modestie, qu'elle ne connaîtra que du relatif et que l'absolu n'est pas de son ressort : cette déclaration préliminaire lui permet d'appliquer sans scrupule sa méthode habituelle de penser et, sous prétexte qu'elle ne touche pas à l'absolu, de trancher absolument sur toutes choses. Platon fut le premier à ériger en théorie que connaître le réel consiste à lui trouver son Idée, c'est-à-dire à le faire entrer dans un cadre préexistant qui serait déjà à notre disposition, — comme si nous possédions implicitement la science universelle. Mais cette croyance est naturelle à l'intelligence humaine, toujours préoccupée de savoir sous quelle ancienne rubrique elle cataloguera n'importe quel objet nouveau, et l'on pourrait dire, en un certain sens, que nous naissons tout platoniciens.

Nulle part l'impuissance de cette méthode ne s'étale aussi manifestement que dans les théories de la vie. Si, en évoluant dans la direction des vertébrés en général, de l'homme et de l'intelligence en particulier, la Vie a dû abandonner en route bien des éléments incompatibles avec ce mode particulier d'organisation et les confier, comme nous le montrerons, à d'autres lignes de développement, c'est la totalité de ces éléments que nous devons rechercher et fondre avec l'intelligence proprement dite, pour ressaisir la vraie nature de l'activité vitale. Nous y serons sans doute aidés, d'ailleurs, par la frange de représentation confuse qui entoure notre représentation distincte, je veux dire intellectuelle : que peut être cette frange inutile, en effet, sinon la partie du principe évoluant qui ne s'est pas rétrécie à la forme spéciale de notre organisation et qui a passé en contrebande ? C'est donc là que nous devons aller chercher des indications pour dilater la forme intellectuelle de notre pensée ; c'est là que nous puiserons l'élan nécessaire pour nous hausser au-dessus de nous-mêmes. Se représenter l'ensemble de

la vie ne peut pas consister à combiner entre elles des idées simples déposées en nous par la vie elle-même au cours de son évolution : comment la partie équivaldrait-elle au tout, le contenu au contenant, un résidu de l'opération vitale à l'opération elle-même ? Telle est pourtant notre illusion quand nous définissons l'évolution de la vie par « le passage de l'homogène à l'hétérogène » ou par tout autre concept obtenu en composant entre eux des fragments d'intelligence. Nous nous plaçons en un des points d'aboutissement de l'évolution, le principal sans doute, mais non pas le seul ; en ce point même nous ne prenons pas tout ce qui s'y trouve, car nous ne retenons de l'intelligence qu'un ou deux des concepts où elle s'exprime : et c'est cette partie d'une partie que nous déclarons représentative du tout, de quelque chose même qui déborde le tout consolidé, je veux dire du mouvement évolutif dont ce « tout » n'est que la phase actuelle ! La vérité est que ce ne serait pas trop, ce ne serait pas assez ici de prendre l'intelligence entière. Il faudrait encore rapprocher d'elle ce que nous trouvons en chaque autre point terminus de l'évolution. Et il faudrait considérer ces éléments divers et divergents comme autant d'extraits qui sont ou du moins qui furent, sous leur forme la plus humble, complémentaires les uns des autres. Alors seulement nous pressentirions la nature réelle du mouvement évolutif ; — encore ne ferions-nous que la pressentir, car nous n'aurions toujours affaire qu'à l'évolué, qui est un résultat, et non pas à l'évolution même, c'est-à-dire à l'acte par lequel le résultat s'obtient.

Telle est la philosophie de la vie où nous nous acheminons. Elle prétend dépasser à la fois le mécanisme et le finalisme ; mais, comme nous l'annoncions d'abord, elle se rapproche de la seconde doctrine plus que de la première. Il ne sera pas inutile d'insister sur ce point, et de montrer en termes plus précis par où elle ressemble au finalisme, et par où elle en diffère.

Comme le finalisme radical, quoique sous une forme plus vague, elle nous représentera le monde organisé comme un ensemble harmonieux. Mais cette harmonie est loin d'être aussi parfaite qu'on l'a dit. Elle admet bien des discordances, parce que chaque espèce, chaque individu même ne retient de l'impulsion globale de la vie qu'un certain élan, et tend à utiliser cette énergie dans son intérêt propre ; en cela consiste *l'adaptation*. L'espèce et l'individu ne pensent ainsi qu'à eux, — d'où un conflit possible avec les autres formes de la vie. L'harmonie n'existe donc pas en fait ; elle existe plutôt en droit : je veux dire que l'élan originel est un élan commun et que, plus on remonte haut, plus les tendances diverses apparaissent comme complémentaires les unes des autres. Tel, le vent qui s'engouffre dans un carrefour se divise en courants d'air

divergents, qui ne sont tous qu'un seul et même souffle. L'harmonie, ou plutôt la « complémentarité », ne se révèle qu'en gros, dans les tendances plutôt que dans les états. Surtout (et c'est le point sur lequel le finalisme s'est le plus gravement trompé), l'harmonie se trouverait plutôt en arrière qu'en avant. Elle tient à une identité d'impulsion et non pas à une aspiration commune. C'est en vain qu'on voudrait assigner à la vie un but, au sens humain du mot. Parler d'un but est penser à un modèle préexistant qui n'a plus qu'à se réaliser. C'est donc supposer, au fond, que tout est donné, que l'avenir pourrait se lire dans le présent. C'est croire que la vie, dans son mouvement et dans son intégralité, procède comme notre intelligence, qui n'est qu'une vue immobile et fragmentaire prise sur elle, et qui se place toujours naturellement en dehors du temps. La vie, elle, progresse et dure. Sans doute on pourra toujours, en jetant un coup d'œil sur le chemin une fois parcouru, en marquer la direction, la noter en termes psychologiques et parler comme s'il y avait eu poursuite d'un but. C'est ainsi que nous parlerons nous-mêmes. Mais, du chemin qui allait être parcouru, l'esprit humain n'a rien à dire, car le chemin a été créé au fur et à mesure de l'acte qui le parcourait, n'étant que la direction de cet acte lui-même. L'évolution doit donc comporter à tout moment une interprétation psychologique qui en est, de notre point de vue, la meilleure explication, mais cette explication n'a de valeur et même de signification que dans le sens rétroactif. Jamais l'interprétation finaliste, telle que nous la proposerons, ne devra être prise pour une anticipation sur l'avenir. C'est une certaine vision du passé à la lumière du présent. Bref, la conception classique de la finalité postule à la fois trop et trop peu. Elle est trop large et trop étroite. En expliquant la vie par l'intelligence, elle rétrécit à l'excès la signification de la vie ; l'intelligence, telle du moins que nous la trouvons en nous, a été façonnée par l'évolution au cours du trajet ; elle est découpée dans quelque chose de plus vaste, ou plutôt elle n'est que la projection nécessairement plane d'une réalité qui a relief et profondeur. C'est cette réalité plus compréhensive que le finalisme vrai devrait reconstituer, ou plutôt embrasser, si possible, dans une vision simple. Mais, d'autre part, justement parce qu'elle déborde l'intelligence, faculté de lier le même au même, d'apercevoir et aussi de produire des répétitions, cette réalité est sans doute créatrice, c'est-à-dire productrice d'effets où elle se dilate et se dépasse elle-même : ces effets n'étaient donc pas donnés en elle par avance, et par conséquent elle ne pouvait pas les prendre pour fins, encore qu'une fois produits ils comportent une interprétation rationnelle, comme celle de l'objet fabriqué qui a réalisé un modèle. Bref, la théorie des causes finales ne va pas

assez loin quand elle se borne à mettre de l'intelligence dans la nature, et elle va trop loin quand elle suppose une préexistence de l'avenir dans le présent sous forme d'idée. La seconde thèse, qui pèche par excès, est d'ailleurs la conséquence de la première, qui pèche par défaut. Il faut substituer à l'intelligence proprement dite la réalité plus compréhensive dont l'intelligence n'est que le rétrécissement. L'avenir apparaît alors comme dilatant le présent. Il n'était donc pas contenu dans le présent sous forme de fin représentée. Et néanmoins, une fois réalisé, il expliquera le présent autant que le présent l'expliquait, et même davantage ; il devra être envisagé comme une fin autant et plus que comme un résultat. Notre intelligence a le droit de le considérer abstraitement de son point de vue habituel, étant elle-même une abstraction opérée sur la cause d'où il émane.

Il est vrai que la cause paraît alors insaisissable. Déjà la théorie finaliste de la vie échappe à toute vérification précise. Que sera-ce, va-t-on dire, si nous allons plus loin qu'elle dans une de ses directions ? Nous voici revenus, en effet, après une digression nécessaire, à la question que nous tenons pour essentielle : peut-on prouver par les faits l'insuffisance du mécanisme ? Nous annonçons que, si cette démonstration est possible, c'est à condition qu'on se place franchement dans l'hypothèse évolutionniste. Le moment est venu d'établir que, si le mécanisme ne suffit pas à rendre compte de l'évolution, le moyen de prouver cette insuffisance n'est pas de s'arrêter à la conception classique de la finalité, encore moins de la rétrécir ou de l'atténuer, mais au contraire d'aller plus loin qu'elle.

Indiquons tout de suite le principe de notre démonstration. Nous disons que la vie, depuis ses origines, est la continuation d'un seul et même élan qui s'est partagé entre des lignes d'évolution divergentes. Quelque chose a grandi, quelque chose s'est développé par une série d'additions qui ont été autant de créations. C'est ce développement même qui a amené à se dissocier des tendances qui ne pouvaient croître au-delà d'un certain point sans devenir incompatibles entre elles. A la rigueur, rien n'empêcherait d'imaginer un individu unique en lequel, par suite de transformations réparties sur des milliers de siècles, se serait effectuée l'évolution de la vie. Ou encore, à défaut d'un individu unique, on pourrait supposer une pluralité d'individus se succédant en une série unilinéaire. Dans les deux cas l'évolution n'aurait eu, si l'on peut s'exprimer ainsi, qu'une seule dimension. Mais l'évolution s'est faite en réalité par l'intermédiaire de millions d'individus sur des lignes divergentes, dont chacune aboutissait elle-même à un carrefour d'où rayonnaient de nouvelles voies, et ainsi de suite indéfiniment.

Si notre hypothèse est fondée, si les causes essentielles qui travaillent le long de ces divers chemins sont de nature psychologique, elles doivent conserver quelque chose de commun en dépit de la divergence de leurs effets, comme des camarades séparés depuis longtemps gardent les mêmes souvenirs d'enfance. Des bifurcations ont eu beau se produire, des voies latérales s'ouvrir où les éléments dissociés se déroulaient d'une manière indépendante ; ce n'en est pas moins par l'élan primitif du tout que se continue le mouvement des parties. Quelque chose du tout doit donc subsister dans les parties. Et cet élément commun pourra se rendre sensible aux yeux d'une certaine manière, peut-être par la présence d'organes identiques dans des organismes très différents. Supposons, un instant, que le mécanisme soit la vérité : l'évolution se sera faite par une série d'accidents s'ajoutant les uns aux autres, chaque accident nouveau se conservant par sélection s'il est avantageux à cette somme d'accidents avantageux antérieurs que représente la forme actuelle de l'être vivant. Quelle chance y aura-t-il pour que, par deux séries toutes différentes d'accidents qui s'additionnent, deux évolutions toutes différentes aboutissent à des résultats similaires ? Plus deux lignes d'évolution divergeront, moins il y aura de probabilités pour que des influences accidentelles extérieures ou des variations accidentelles internes aient déterminé sur elles la construction d'appareils identiques, surtout s'il n'y avait pas trace de ces appareils au moment où la bifurcation s'est produite. Cette *similitude serait naturelle, au contraire, dans une hypothèse telle que la nôtre : on devrait retrouver, jusque dans les derniers ruisselets, quelque chose de l'impulsion reçue à la source.* Le pur mécanisme serait donc réfutable, et la finalité, au sens spécial où nous l'entendons, démontrable par un certain côté, si l'on pouvait établir que la vie fabrique certains appareils identiques, par des moyens dissemblables, sur des lignes d'évolution divergentes. La force de la preuve serait d'ailleurs proportionnelle au degré d'écartement des lignes d'évolution choisies, et au degré de complexité des structures similaires qu'on trouverait sur elles.

On alléguera que la similitude de structure est due à l'identité des conditions générales où la vie a évolué. Ces conditions extérieures durables auraient imprimé la même direction aux forces constructrices de tel ou tel appareil, malgré la diversité des influences extérieures passagères et des variations accidentelles internes. — Nous n'ignorons pas, en effet, le rôle que joue le concept d'*adaptation* dans la science contemporaine. Certes, les biologistes n'en font pas tous le même usage. Pour quelques-uns, les conditions extérieures sont capables de causer directement la variation des organismes dans un sens défini, par les modifications

physico-chimiques qu'elles déterminent dans la substance vivante : telle est l'hypothèse d'Eimer, par exemple. Pour d'autres, plus fidèles à l'esprit du darwinisme, l'influence des conditions ne s'exerce que d'une manière indirecte, en favorisant, dans la concurrence vitale, ceux des représentants d'une espèce que le hasard de la naissance a mieux adaptés au milieu. En d'autres termes, les uns attribuent aux conditions extérieures une influence positive et les autres une action négative : dans la première hypothèse, cette cause susciterait des variations, dans la seconde, elle ne ferait qu'en éliminer. Mais, dans les deux cas, elle est censée déterminer un ajustement précis de l'organisme à ses conditions d'existence. Par cette adaptation commune on tentera sans doute d'expliquer mécaniquement les similitudes de structure d'où nous croyons qu'on pourrait tirer l'argument le plus redoutable contre le mécanisme. C'est pourquoi nous devons indiquer tout de suite en gros, avant de passer au détail, pourquoi les explications qu'on tirerait ici de l'« adaptation » nous paraissent insuffisantes.

Remarquons d'abord que, des deux hypothèses que nous venons de formuler, la seconde est la seule qui ne prête pas à équivoque. L'idée darwinienne d'une adaptation s'effectuant par l'élimination automatique des inadaptés est une idée simple et claire. En revanche, et justement parce qu'elle attribue à la cause extérieure, directrice de l'évolution, une influence toute négative, elle a déjà bien de la peine à rendre compte du développement progressif et rectiligne d'appareils complexes comme ceux que nous allons examiner. Que sera-ce, quand elle voudra expliquer l'identité de structure d'organes extraordinairement compliqués sur des lignes d'évolution divergentes ? Une variation accidentelle, si minime soit-elle, implique l'action d'une foule de petites causes physiques et chimiques. Une accumulation de variations accidentelles, comme il en faut pour produire une structure compliquée, exige le concours d'un nombre pour ainsi dire infini de causes infinitésimales. Comment ces causes, toutes accidentelles, réapparaîtraient-elles les mêmes, et dans le même ordre, sur des points différents de l'espace et du temps ? Personne ne le soutiendra, et le darwiniste lui-même se bornera sans doute à dire que des effets identiques peuvent sortir de causes différentes, que plus d'un chemin conduit au même endroit. Mais ne soyons pas dupes d'une métaphore. L'endroit où l'on arrive ne dessine pas la forme du chemin qu'on a pris pour y arriver, au lieu qu'une structure organique est l'accumulation même des petites différences que l'évolution a dû traverser pour l'atteindre.

Concurrence vitale et sélection naturelle ne peuvent nous être d'aucun secours pour résoudre cette partie du problème, car nous

ne nous occupons pas ici de ce qui a disparu, nous regardons simplement ce qui s'est conservé. Or, nous voyons que, sur des lignes d'évolution indépendantes, des structures identiques se sont dessinées par une accumulation graduelle d'effets qui se sont ajoutés les uns aux autres. Comment supposer que des causes accidentelles, se présentant dans un ordre accidentel, aient abouti plusieurs fois au même résultat, les causes étant infiniment nombreuses et l'effet infiniment compliqué ?

Le principe du mécanisme est que « les mêmes causes produisent les mêmes effets ». Ce principe n'implique pas toujours, il est vrai, que les mêmes effets aient les mêmes causes ; il entraîne pourtant cette conséquence dans le cas particulier où les causes demeurent visibles dans l'effet qu'elles produisent et en sont les éléments constitutifs. Que deux promeneurs partis de points différents, et errant dans la campagne au gré de leur caprice, finissent par se rencontrer, cela n'a rien que de très ordinaire. Mais qu'en cheminant ainsi ils dessinent des courbes identiques, exactement superposables l'une à l'autre, c'est tout à fait invraisemblable. L'invraisemblance sera d'ailleurs d'autant plus grande que les chemins parcourus de part et d'autre présenteront des détours plus compliqués. Et elle deviendra impossibilité, si les zigzags des deux promeneurs sont d'une complexité infinie. Or, qu'est-ce que cette complication de zigzags à côté de celle d'un organe où sont disposés dans un certain ordre des milliers de cellules différentes, dont chacune est une espèce d'organisme ?

Passons donc à la seconde hypothèse, et voyons comment elle résoudrait le problème. L'adaptation ne consistera plus simplement en l'élimination des inadaptés. Elle sera due à l'influence positive des conditions extérieures qui auront modelé l'organisme sur leur forme propre. C'est bien par la similitude de la cause que s'expliquera cette fois la similitude des effets. Nous serons, en apparence, dans le pur mécanisme. Mais regardons de plus près. Nous allons voir que l'explication est toute verbale, que nous sommes encore dupes des mots, et que l'artifice de la solution consiste à prendre le terme « adaptation », en même temps, dans deux sens tout différents.

Si je verse dans un même verre, tour à tour, de l'eau et du vin, les deux liquides y prendront la même forme, et la similitude de forme tiendra à l'identité d'adaptation du contenu au contenant. Adaptation signifie bien alors insertion mécanique. C'est que la forme à laquelle la matière s'adapte était déjà là, toute faite, et qu'elle a imposé à la matière sa propre configuration. Mais quand on parle de l'adaptation d'un organisme aux conditions dans lesquelles il doit vivre, où est la forme préexistante qui attend sa matière ? Les

conditions ne sont pas un moule où la vie s'insérera et dont elle recevra sa forme : quand on raisonne ainsi, on est dupe d'une métaphore. Il n'y a pas encore de forme, et c'est à la vie qu'il appartiendra de se créer à elle-même une forme appropriée aux conditions qui lui sont faites. Il va falloir qu'elle tire parti de ces conditions, qu'elle en neutralise les inconvénients et qu'elle en utilise les avantages, enfin qu'elle réponde aux actions extérieures par la construction d'une machine qui n'a aucune ressemblance avec elles. S'adapter ne consistera plus ici à *répéter*, mais à *répliquer*, ce qui est tout différent. S'il y a encore adaptation, ce sera au sens où l'on pourrait dire de la solution d'un problème de géométrie, par exemple, qu'elle s'adapte aux conditions de l'énoncé. Je veux bien que l'adaptation ainsi entendue explique pourquoi des processus évolutifs différents aboutissent à des formes semblables ; le même problème appelle en effet la même solution. Mais il faudra faire intervenir alors, comme pour la solution d'un problème de géométrie, une activité intelligente ou du moins une cause qui se comporte de la même manière. C'est la finalité qu'on réintroduira, et une finalité beaucoup trop chargée, cette fois, d'éléments anthropomorphiques. En un mot, si l'adaptation dont on parle est passive, simple répétition en relief de ce que les conditions donnent en creux, elle ne construira rien de ce qu'on veut lui faire construire ; et si on la déclare active, capable de répondre par une solution calculée au problème que les conditions posent, on va plus loin que nous, trop loin même selon nous, dans la direction que nous indiquions d'abord. Mais la vérité est que l'on passe subrepticement de l'un de ces deux sens à l'autre, et qu'on se réfugie dans le premier toutes les fois qu'on va être pris en flagrant délit de finalisme dans l'emploi du second. C'est le second qui sert véritablement à la pratique courante de la science, mais c'est le premier qui lui fournit le plus souvent sa philosophie. On s'exprime dans chaque cas particulier comme si le processus d'adaptation était un effort de l'organisme pour construire une machine capable de tirer des conditions extérieures le meilleur parti possible : puis on parle de l'adaptation en général comme si elle était l'empreinte même des circonstances, reçue passivement par une matière indifférente.

Mais arrivons aux exemples. Il serait d'abord intéressant d'instituer ici une comparaison générale entre les plantes et les animaux. Comment n'être pas frappé des progrès parallèles qui se sont accomplis, de part et d'autre, dans le sens de la sexualité ? Non seulement la fécondation même est identique chez les plantes supérieures à ce qu'elle est chez l'animal, puisqu'elle consiste, ici et là, dans l'union de deux demi-noyaux qui différaient par leurs

propriétés et leur structure avant leur rapprochement et qui deviennent, tout de suite après, équivalents l'un à l'autre, mais la préparation des éléments sexuels se poursuit des deux côtés dans des conditions semblables : elle consiste essentiellement dans la réduction du nombre des chromosomes et le rejet d'une certaine quantité de substance chromatique[175]. Pourtant végétaux et animaux ont évolué sur des lignes indépendantes, favorisés par des circonstances dissemblables, contrariés par des obstacles différents. Voilà deux grandes séries qui sont allées en divergeant. Le long de chacune d'elles, des milliers de milliers de causes se sont composées ensemble pour déterminer l'évolution morphologique et fonctionnelle. Et pourtant ces causes infiniment compliquées se sont sommées, de part et d'autre, dans un même effet. De cet effet on osera à peine dire, d'ailleurs, que ce soit un phénomène d'« adaptation » : comment parler d'adaptation, comment faire appel à la pression des circonstances extérieures, alors que l'utilité même de la génération sexuée n'est pas apparente, qu'on a pu l'interpréter dans les sens les plus divers, et que d'excellents esprits voient dans la sexualité de la plante, tout au moins, un luxe dont la nature aurait pu se passer[176] ? Mais nous ne voulons pas nous appesantir sur des faits aussi controversés. L'ambiguïté du terme « adaptation », la nécessité de dépasser tout à la fois le point de vue de la causalité mécanique et celui de la finalité anthropomorphique, apparaîtront plus clairement sur des exemples plus simples. De tout temps, la doctrine de la finalité a tiré parti de la structure merveilleuse des organes des sens pour assimiler le travail de la nature à celui d'un ouvrier intelligent. Comme, d'ailleurs, ces organes se retrouvent, à l'état rudimentaire, chez les animaux inférieurs, comme la nature nous offre tous les intermédiaires entre la tache pigmentaire des organismes les plus simples et l'œil infiniment compliqué des vertébrés, on pourra aussi bien faire intervenir ici le jeu tout mécanique de la sélection naturelle déterminant une perfection croissante. Enfin, s'il y a un cas où l'on semble avoir le droit d'invoquer l'adaptation, c'est celui-ci. Car, sur le rôle et la signification de la génération sexuée, sur la relation qui la lie aux conditions où elle s'accomplit, on peut discuter : mais le rapport de l'œil à la lumière est manifeste, et quand on parle ici d'adaptation, on doit savoir ce qu'on veut dire. Si donc nous pouvions montrer, dans ce cas privilégié, l'insuffisance des principes invoqués de part et d'autre, notre démonstration aurait atteint tout de suite un assez haut degré de généralité.

Considérons l'exemple sur lequel ont toujours insisté les avocats de la finalité : la structure d'un œil tel que l'œil humain. Ils n'ont pas eu de peine à montrer que, dans cet appareil si compliqué,

tous les éléments sont merveilleusement coordonnés les uns aux autres. Pour que la vision s'opère, dit l'auteur d'un livre bien connu sur les « Causes finales », il faut « que la sclérotique devienne transparente en un point de sa surface, afin de permettre aux rayons lumineux de la traverser... ; il faut que la cornée se trouve correspondre précisément à l'ouverture même de l'orbite de l'œil... ; il faut que derrière cette ouverture transparente se trouvent des milieux convergents... ; il faut qu'à l'extrémité de la chambre noire se trouve la rétine...[177] ; il faut, perpendiculairement à la rétine, une quantité innombrable de cônes transparents qui ne laissent parvenir à la membrane nerveuse que la lumière dirigée suivant le sens de leur axe[178], etc., etc. ». — A quoi l'on a répondu en invitant l'avocat des causes finales à se placer dans l'hypothèse évolutionniste. Tout paraît merveilleux, en effet, si l'on considère un œil tel que le nôtre, où des milliers d'éléments sont coordonnés à l'unité de la fonction. Mais il faudrait prendre la fonction à son origine, chez l'Infusoire, alors qu'elle se réduit à la simple impressionnabilité (presque purement chimique) d'une tache de pigment à la lumière. Cette fonction, qui n'était qu'un fait accidentel au début, a pu, soit directement par un mécanisme inconnu, soit indirectement, par le seul effet des avantages qu'elle procurait à l'être vivant et de la prise qu'elle offrait ainsi à la sélection naturelle, amener une complication légère de l'organe, laquelle aura entraîné avec elle un perfectionnement de la fonction. Ainsi, par une série indéfinie d'actions et de réactions entre la fonction et l'organe, et sans faire intervenir une cause extra-mécanique, on expliquerait la formation progressive d'un œil aussi bien combiné que le nôtre.

La question est difficile à trancher, en effet, si on la pose tout de suite entre la fonction et l'organe, comme le faisait la doctrine de la finalité, comme le fait le mécanisme lui-même. Car organe et fonction sont deux termes hétérogènes entre eux, qui se conditionnent si bien l'un l'autre qu'il est impossible de dire *a priori* si, dans l'énoncé de leur rapport, il vaut mieux commencer par le premier, comme le veut le mécanisme, ou par le second, comme l'exigerait la thèse de la finalité. Mais la discussion prendrait une tout autre tournure, croyons-nous, si l'on comparait d'abord entre eux deux termes de même nature, un organe à un organe, et non plus un organe à sa fonction. Cette fois, on pourrait s'acheminer peu à peu à une solution de plus en plus plausible. Et l'on aurait d'autant plus de chances d'aboutir qu'on se placerait plus résolument alors dans l'hypothèse évolutionniste.

Voici, à côté de l'œil d'un vertébré, celui d'un Mollusque tel que le Peigne. Ce sont, dans l'un et dans l'autre, les mêmes parties essentielles, composées d'éléments analogues. L'œil du Peigne

présente une rétine, une cornée, un cristallin à structure cellulaire comme le nôtre. On remarque chez lui jusqu'à cette inversion particulière des éléments rétinien qui ne se rencontre pas, en général, dans la rétine des Invertébrés. Or, on discute sans doute sur l'origine des Mollusques, mais, à quelque opinion qu'on se rallie, on accordera que Mollusques et vertébrés se sont séparés de leur tronc commun bien avant l'apparition d'un œil aussi complexe que celui du Peigne. D'où vient alors l'analogie de structure ?

Interrogeons sur ce point, tour à tour, les deux systèmes opposés d'explication évolutionniste, l'hypothèse de variations purement accidentelles, et celle d'une variation dirigée dans un sens défini sous l'influence des conditions extérieures.

Pour ce qui est de la première, on sait qu'elle se présente aujourd'hui sous deux formes assez différentes. Darwin avait parlé de variations très légères, qui s'additionneraient entre elles par l'effet de la sélection naturelle. Il n'ignorait pas les faits de variation brusque ; mais ces « sports », comme il les appelait, ne donnaient, selon lui, que des monstruosité incapables de se perpétuer, et c'est par une accumulation de variations insensibles qu'il rendait compte de la genèse des espèces[179]. Telle est encore l'opinion de beaucoup de naturalistes. Elle tend pourtant à céder la place à l'idée opposée : c'est tout d'un coup, par l'apparition simultanée de plusieurs caractères nouveaux, assez différents des anciens, que se constituerait une espèce nouvelle. Cette dernière hypothèse, déjà émise par divers auteurs, notamment par Bateson dans un livre remarquable[180], a pris une signification profonde et acquis une très grande force depuis les belles expériences de Hugo de Vries. Ce botaniste, opérant sur l'*Oenothera Lamarckiana*, a obtenu, au bout de quelques générations, un certain nombre de nouvelles espèces. La théorie qu'il dégage de ses expériences est du plus haut intérêt. Les espèces passeraient par des périodes alternantes de stabilité et de transformation. Quand arrive la période de « mutabilité », elles produiraient des formes inattendues[181]. Nous ne nous hasarderons pas à prendre parti entre cette hypothèse et celle des variations insensibles. Nous voulons simplement montrer que, petites ou grandes, les variations invoquées sont incapables, si elles sont accidentelles, de rendre compte d'une similitude de structure comme celle que nous signalions.

Acceptons d'abord, en effet, la thèse darwiniste des variations insensibles. Supposons de petites différences dues au hasard et qui vont toujours s'additionnant. Il ne faut pas oublier que toutes les parties d'un organisme sont nécessairement coordonnées les unes aux autres. Peu m'importe que la fonction soit l'effet ou la cause de l'organe : un point est incontestable, c'est que l'organe ne rendra

service et ne donnera prise à la sélection que s'il fonctionne. Que la fine structure de la rétine se développe et se complique, ce progrès, au lieu de favoriser la vision, la troublera sans doute, si les centres visuels ne se développent pas en même temps, ainsi que diverses parties de l'organe visuel lui-même. Si les variations sont accidentelles, il est trop évident qu'elles ne s'entendront pas entre elles pour se produire dans toutes les parties de l'organe à la fois, de telle manière qu'il continue à accomplir sa fonction. Darwin l'a bien compris, et c'est une des raisons pour lesquelles il suppose la variation insensible^[182]. La différence qui surgit accidentellement sur un point de l'appareil visuel, étant très légère, ne gênera pas le fonctionnement de l'organe ; et, dès lors, cette première variation accidentelle peut *attendre*, en quelque sorte, que des variations complémentaires viennent s'y ajouter et porter la vision à un degré de perfection supérieur. Soit ; mais si la variation insensible ne gêne pas le fonctionnement de l'œil, elle ne le sert pas davantage, tant que les variations complémentaires ne se sont pas produites : dès lors, comment se conserverait-elle par l'effet de la sélection ? Bon gré mal gré, on raisonnera comme si la petite variation était une pierre d'attente posée par l'organisme, et réservée pour une construction ultérieure. Cette hypothèse, si peu conforme aux principes de Darwin, paraît déjà difficile à éviter quand on considère un organe qui s'est développé sur une seule grande ligne d'évolution, l'œil des vertébrés par exemple. Mais elle s'imposera absolument si l'on remarque la similitude de structure de l'œil des vertébrés et de celui des Mollusques. Comment supposer en effet que les mêmes petites variations, en nombre incalculable, se soient produites dans le même ordre sur deux lignes d'évolution indépendantes, si elles étaient purement accidentelles ? Et comment se sont-elles conservées par sélection et accumulées de part et d'autre, les mêmes dans le même ordre, alors que chacune d'elles, prises à part, n'était d'aucune utilité ?

Passons donc à l'hypothèse des variations brusques, et voyons si elle résoudra le problème. Elle atténue, sans doute, la difficulté sur un point. En revanche, elle l'aggrave beaucoup sur un autre. Si c'est par un nombre relativement faible de sauts brusques que l'œil des Mollusques s'est élevé, comme celui des vertébrés, jusqu'à sa forme actuelle, j'ai moins de peine à comprendre la similitude des deux organes que si elle se composait d'un nombre incalculable de ressemblances infinitésimales successivement acquises : dans les deux cas c'est le hasard qui opère, mais on ne lui demande pas, dans le second, le miracle qu'il aurait à accomplir dans le premier. Non seulement le nombre des ressemblances que j'ai à additionner se restreint, mais je comprends mieux que chacune d'elles se soit

conservée pour s'ajouter aux autres, car la variation élémentaire est assez considérable, cette fois, pour assurer un avantage à l'être vivant et se prêter ainsi au jeu de la sélection. Seulement, voici alors qu'un autre problème, non moins redoutable, se pose : comment toutes les parties de l'appareil visuel, en se modifiant soudain, restent-elles si bien coordonnées entre elles que l'œil continue à exercer sa fonction ? Car la variation isolée d'une partie va rendre la vision impossible, du moment que cette variation n'est plus infinitésimale. Il faut maintenant que toutes changent à la fois, et que chacune consulte les autres. Je veux bien qu'une foule de variations non coordonnées entre elles aient surgi chez des individus moins heureux, que la sélection naturelle les ait éliminées, et que, seule, la combinaison viable, c'est-à-dire capable de conserver et d'améliorer la vision, ait survécu. Encore faut-il que cette combinaison se soit produite. Et, à supposer que le hasard ait accordé cette faveur une fois, comment admettre qu'il la répète au cours de l'histoire d'une espèce, de manière à susciter chaque fois, tout d'un coup, des complications nouvelles, merveilleusement réglées les unes sur les autres, situées dans le prolongement des complications antérieures ? Comment surtout supposer que, par une série de simples « accidents », ces variations brusques se soient produites les mêmes, dans le même ordre, impliquant chaque fois un accord parfait d'éléments de plus en plus nombreux et complexes, le long de deux lignes d'évolution indépendantes ?

On invoquera, il est vrai, la loi de corrélation, à laquelle faisait déjà appel Darwin lui-même[183]. On alléguera qu'un changement n'est pas localisé en un point unique de l'organisme, qu'il a sur d'autres points sa répercussion nécessaire. Les exemples cités par Darwin sont restés classiques : les chats blancs qui ont les yeux bleus sont généralement sourds, les chiens dépourvus de poils ont la dentition imparfaite, etc. Soit, mais ne jouons pas maintenant sur le sens du mot « corrélation ». Autre chose est un ensemble de changements *solidaires*, autre chose un système de changements *complémentaires*, c'est-à-dire coordonnés les uns aux autres de manière à maintenir et même à perfectionner le fonctionnement d'un organe dans des conditions plus compliquées. Qu'une anomalie du système pileux s'accompagne d'une anomalie de la dentition, il n'y a rien là qui appelle un principe d'explication spécial : poils et dents sont des formations similaires[184], et la même altération chimique du germe qui entrave la formation des poils doit sans doute gêner celle des dents. C'est probablement à des causes du même genre qu'il faut attribuer la surdité des chats blancs aux yeux bleus. Dans ces divers exemples, les changements « corrélatifs » ne sont que des changements solidaires (sans compter que ce sont en réalité

des *lésions*, je veux dire des diminutions ou suppressions de quelque chose, et non pas des additions, ce qui est bien différent). Mais quand on nous parle de changements « corrélatifs » survenant tout à coup dans les diverses parties de l'œil, le mot est pris dans un sens tout nouveau : il s'agit cette fois d'un ensemble de changements non seulement simultanés, non seulement liés entre eux par une communauté d'origine, mais encore coordonnés entre eux de telle manière que l'organe continue à accomplir la même fonction simple, et même qu'il l'accomplisse mieux. Qu'une modification du germe, qui influence la formation de la rétine, agisse en même temps aussi sur celle de la cornée, de l'iris, du cristallin, des centres visuels, etc., je l'accorde, à la rigueur, encore que ce soient là des formations autrement hétérogènes entre elles que ne le sont sans doute des poils et des dents. Mais que toutes ces variations simultanées se fassent dans le sens d'un perfectionnement ou même simplement d'un maintien de la vision, c'est ce que je ne puis admettre dans l'hypothèse de la variation brusque, à moins qu'on ne fasse intervenir un principe mystérieux dont le rôle serait de veiller aux intérêts de la fonction : mais ce serait renoncer à l'idée d'une variation « accidentelle ». En réalité, ces deux sens du mot « corrélation » interfèrent souvent ensemble dans l'esprit du biologiste, tout comme ceux du terme « adaptation ». Et la confusion est presque légitime en botanique, là précisément où la théorie de la formation des espèces par variation brusque repose sur la base expérimentale la plus solide. Chez les végétaux, en effet, la fonction est loin d'être liée à la forme aussi étroitement que chez l'animal. Des différences morphologiques profondes, telles qu'un changement dans la forme des feuilles, sont sans influence appréciable sur l'exercice de la fonction et n'exigent pas, par conséquent, tout un système de remaniements complémentaires pour que la plante reste viable. Mais il n'en est pas de même chez l'animal, surtout si l'on considère un organe tel que l'œil, d'une structure très complexe en même temps que d'un fonctionnement très délicat. Ici, l'on chercherait en vain à identifier ensemble des variations simplement solidaires et des variations qui sont, en outre, complémentaires. Les deux sens du mot « corrélation » doivent être distingués avec soin : on commettrait un véritable paralogisme en adoptant l'un d'eux dans les prémisses du raisonnement, et l'autre dans la conclusion. C'est pourtant ce qu'on fait quand on invoque le principe de corrélation dans les explications de détail pour rendre compte des variations complémentaires et qu'on parle ensuite de la corrélation en général comme si elle n'était qu'un ensemble quelconque de variations provoqué par une variation quelconque du germe. On commence par utiliser l'idée de

corrélation dans la science courante comme pourrait le faire un avocat de la finalité ; on se dit que c'est là simplement une manière commode de s'exprimer, qu'on la corrigera et qu'on reviendra au mécanisme pur quand on s'expliquera sur la nature des principes et qu'on passera de la science à la philosophie. On revient alors au mécanisme, en effet ; mais c'est à la condition de prendre le mot « corrélation » dans un sens nouveau, cette fois impropre au détail des explications.

En résumé, si les variations accidentelles qui déterminent l'évolution sont des variations insensibles, il faudra faire appel à un bon génie, — le génie de l'espèce future, — pour conserver et additionner ces variations, car ce n'est pas la sélection qui s'en chargera. Si, d'autre part, les variations accidentelles sont brusques, l'ancienne fonction ne continuera à s'exercer, ou une fonction nouvelle ne la remplacera, que si tous les changements survenus ensemble se complètent en vue de l'accomplissement d'un même acte : il faudra encore recourir au bon génie, cette fois pour obtenir la *convergence* des changements simultanés, comme tout à l'heure pour assurer la *continuité de direction* des variations successives. Ni dans un cas ni dans l'autre, le développement parallèle de structures complexes identiques sur des lignes d'évolution indépendantes ne pourra tenir à une simple accumulation de variations accidentelles. Arrivons donc à la seconde des deux grandes hypothèses que nous devons examiner. Supposons que les variations soient dues, non plus à des causes accidentelles et internes, mais à l'influence directe des conditions extérieures. Voyons comment on s'y prendrait pour rendre compte de la similitude de structure de l'œil dans des séries indépendantes au point de vue phylogénétique.

Si Mollusques et vertébrés ont évolué séparément, les uns et les autres sont restés exposés à l'influence de la lumière. Et la lumière est une cause physique engendrant des effets déterminés. Agissant d'une manière continue, elle a pu produire une variation continue dans une direction constante. Sans doute il est invraisemblable que l'œil des vertébrés et celui des Mollusques se soient constitués par une série de variations dues au simple hasard. En admettant que la lumière intervienne alors comme instrument de sélection, pour ne laisser subsister que les variations utiles, il n'y a aucune chance pour que le jeu du hasard, même ainsi surveillé du dehors, aboutisse, dans les deux cas, à la même juxtaposition d'éléments coordonnés de la même manière. Mais il n'en serait plus de même, dans l'hypothèse où la lumière agirait directement sur la matière organisée pour en modifier la structure et l'adapter, en quelque sorte, à sa propre forme. La similitude des deux effets

s'expliquerait cette fois simplement par l'identité de la cause. L'œil de plus en plus complexe serait quelque chose comme l'empreinte de plus en plus profonde de la lumière sur une matière qui, étant organisée, possède une aptitude *sui generis* à la recevoir.

Mais une structure organique peut-elle se comparer à une empreinte ? Nous avons déjà signalé l'ambiguïté du terme « adaptation ». Autre chose est la complication graduelle d'une forme qui s'insère de mieux en mieux dans le moule des conditions extérieures, autre chose la structure de plus en plus complexe d'un instrument qui tire de ces conditions un parti de plus en plus avantageux. Dans le premier cas, la matière se borne à recevoir une empreinte, mais dans le second elle réagit activement, elle résout un problème. De ces deux sens du mot, c'est le second évidemment qu'on utilise quand on dit que l'œil s'est de mieux en mieux adapté à l'influence de la lumière. Mais on passe plus ou moins inconsciemment du second sens au premier, et une biologie purement mécanistique s'efforcera d'amener à coïncider ensemble l'adaptation passive d'une matière inerte, qui subit l'influence du milieu, et l'adaptation active d'un organisme, qui tire de cette influence un parti approprié. Nous reconnaissons d'ailleurs que la nature elle-même paraît inviter notre esprit à confondre les deux genres d'adaptation, car elle commence d'ordinaire par une adaptation passive là où elle doit construire plus tard un mécanisme qui réagira activement. Ainsi, dans le cas qui nous occupe, il est incontestable que le premier rudiment de l'œil se trouve dans la tache pigmentaire des organismes inférieurs : cette tache a fort bien pu être produite physiquement par l'action même de la lumière, et l'on observe une foule d'intermédiaires entre la simple tache de pigment et un œil compliqué comme celui des vertébrés. — Mais, de ce qu'on passe par degrés d'une chose à une autre, il ne suit pas que les deux choses soient de même nature. De ce qu'un orateur adopte d'abord les passions de son auditoire pour arriver ensuite à s'en rendre maître, on ne conclura pas que *suivre* soit la même chose que *diriger*. Or, la matière vivante paraît n'avoir d'autre moyen de tirer parti des circonstances, que de s'y adapter d'abord passivement : là où elle doit prendre la direction d'un mouvement, elle commence par l'adopter. La vie procède par insinuation. On aura beau nous montrer tous les intermédiaires entre une tache pigmentaire et un œil ; il n'y en aura pas moins, entre les deux, le même intervalle qu'entre une photographie et un appareil à photographier. La photographie s'est infléchie sans doute, peu à peu, dans le sens d'un appareil photographique ; mais est-ce la lumière seule, force physique, qui aurait pu provoquer cet infléchissement et convertir une impression laissée par elle en une

machine capable de l'utiliser ?

On alléguera que nous faisons intervenir à tort des considérations d'utilité, que l'œil n'est pas fait pour voir, mais que nous voyons parce que nous avons des yeux, que l'organe est ce qu'il est, et que l'« utilité » est un mot par lequel nous désignons les effets fonctionnels de la structure. Mais quand je dis que l'œil « tire parti » de la lumière, je n'entends pas seulement par là que l'œil est capable de voir ; je fais allusion aux rapports très précis qui existent entre cet organe et l'appareil de locomotion. La rétine des vertébrés se prolonge en un nerf optique, qui se continue lui-même par des centres cérébraux reliés à des mécanismes moteurs. Notre œil tire parti de la lumière en ce qu'il nous permet d'utiliser par des mouvements de réaction les objets que nous voyons avantageux, d'éviter ceux que nous voyons nuisibles. Or, on n'aura pas de peine à me montrer que, si la lumière a produit physiquement une tache de pigment, elle peut déterminer physiquement aussi les mouvements de certains organismes : des Infusoires ciliés, par exemple, réagissent à la lumière. Personne ne soutiendra cependant que l'influence de la lumière ait causé physiquement la formation d'un système nerveux, d'un système musculaire, d'un système osseux, toutes choses qui sont en continuité avec l'appareil de la vision chez les vertébrés. À vrai dire, déjà quand on parle de la formation graduelle de l'œil, à plus forte raison quand on rattache l'œil à ce qui en est inséparable, on fait intervenir tout autre chose que l'action directe de la lumière. On attribue implicitement à la matière organisée une certaine capacité *sui generis*, la mystérieuse puissance de monter des machines très compliquées pour tirer parti de l'excitation simple dont elle subit l'influence.

Mais c'est précisément de quoi l'on prétend se passer. On veut que la physique et la chimie nous donnent la clef de tout. L'ouvrage capital d'Eimer est instructif à cet égard. On sait quel pénétrant effort ce biologiste a fait pour démontrer que la transformation s'opère, par l'effet d'une influence continue de l'extérieur sur l'intérieur, dans un sens bien défini et non pas, comme le voulait Darwin, par des variations accidentelles. Sa thèse repose sur des observations du plus haut intérêt, dont le point de départ a été l'étude de la marche suivie par la variation de la coloration de la peau chez certains Lézards. D'autre part, les expériences déjà anciennes de Dorfmeister montrent qu'une même chrysalide, selon qu'on la soumet au froid ou au chaud, donne naissance à des papillons assez différents qui avaient été considérés pendant longtemps comme des espèces indépendantes, *Vanessa levana* et *Vanessa prorsa* : une température intermédiaire produit une forme intermédiaire. On pourrait rapprocher de ces faits les

transformations importantes qu'on observe chez un petit Crustacé, *Artemia salina*, quand on augmente ou qu'on diminue la salure de l'eau où il vit[185]. Dans ces diverses expériences, l'agent extérieur paraît bien se comporter comme une cause de transformation. Mais dans quel sens faut-il entendre ici le mot cause ? Sans entreprendre une analyse exhaustive de l'idée de causalité, nous ferons simplement remarquer que l'on confond d'ordinaire trois sens de ce terme qui sont tout différents. Une cause peut agir par *impulsion*, par *déclenchement* ou par *déroulement*. La bille de billard qu'on lance contre une autre bille en détermine le mouvement par *impulsion*. L'étincelle qui provoque l'explosion de la poudre agit par *déclenchement*. La détente graduelle du ressort qui fait tourner le phonographe *déroule* la mélodie inscrite sur le cylindre : si je tiens la mélodie qui se joue pour un effet, et la détente du ressort pour la cause, je dirai que la cause procède ici par déroulement. Ce qui distingue ces trois cas l'un de l'autre, c'est la plus ou moins grande solidarité entre la cause et l'effet. Dans le premier, la quantité et la qualité de l'effet varient avec la quantité et la qualité de la cause. Dans le second, ni la qualité ni la quantité de l'effet ne varient avec la quantité et la qualité de la cause : l'effet est invariable. Dans le troisième enfin, la quantité de l'effet dépend de la quantité de la cause, mais la cause n'influe pas sur la qualité de l'effet : plus, par l'action du ressort, le cylindre tournera longtemps, plus longue sera la portion que j'entendrai de la mélodie, mais la nature de la mélodie entendue, ou de la portion que j'en entends, ne dépend pas de l'action du ressort. En réalité, c'est dans le premier cas seulement que la cause *explique* son effet ; dans les deux autres, l'effet est plus ou moins donné par avance et l'antécédent invoqué en est — à des degrés divers, il est vrai — l'occasion plutôt que la cause. Or, est-ce dans le premier sens qu'on prend le mot cause quand on dit que la salure de l'eau est cause des transformations de l'*Artemia*, ou que le degré de température détermine la couleur et les dessins des ailes que prendra une certaine chrysalide en devenant papillon ? Évidemment non : causalité a ici un sens intermédiaire entre ceux de déroulement et de déclenchement. C'est bien ainsi, d'ailleurs, qu'Eimer lui-même l'entend, quand il parle du caractère « kaléidoscopique » de la variation[186], ou quand il dit que la variation de la matière organisée s'opère dans un sens défini comme, dans des directions définies, cristallise la matière inorganique[187]. Et que ce soit là un processus purement physico-chimique, c'est ce qu'on peut lui accorder, à la rigueur, quand il s'agit de changements dans la coloration de la peau. Mais si l'on étend ce mode d'explication au cas de la formation graduelle de l'œil des vertébrés, par exemple, il faudra supposer que la physico-

chimie de l'organisme est telle, ici, que l'influence de la lumière lui ait fait construire une série progressive d'appareils visuels, tous extrêmement complexes, tous pourtant capables de voir, et voyant de mieux en mieux[188]. Que dirait de plus, pour caractériser cette physico-chimie toute spéciale, le partisan le plus résolu de la doctrine de la finalité ? Et la position d'une philosophie mécanistique ne deviendra-t-elle pas bien plus difficile encore, quand on lui aura fait remarquer que l'œuf d'un Mollusque ne peut pas avoir la même composition chimique que celui d'un vertébré, que la substance organique qui a évolué vers la première des deux formes n'a pas pu être chimiquement identique à celle qui a pris l'autre direction, que néanmoins, sous l'influence de la lumière, c'est le même organe qui s'est construit dans les deux cas ?

Plus on y réfléchira, plus on verra combien cette production du même effet par deux accumulations diverses d'un nombre énorme de petites causes est contraire aux principes invoqués par la philosophie mécanistique. Nous avons concentré tout l'effort de notre discussion sur un exemple tiré de la phylogenèse. Mais l'ontogenèse nous aurait fourni des faits non moins probants. A chaque instant, sous nos yeux, la nature aboutit à des résultats identiques, chez des espèces quelquefois voisines les unes des autres, par des processus embryogéniques tout différents. Les observations d'« hétéroblastie » se sont multipliées dans ces dernières années[189], et il a fallu renoncer à la théorie presque classique de la spécificité des feuillettes embryonnaires. Pour nous en tenir, encore une fois, à notre comparaison entre l'œil des vertébrés et celui des Mollusques, nous ferons remarquer que la rétine des vertébrés est produite par une expansion qu'émet l'ébauche du cerveau chez le jeune embryon. C'est un véritable centre nerveux, qui se serait porté vers la périphérie. Au contraire, chez les Mollusques, la rétine dérive de l'ectoderme directement, et non pas indirectement par l'intermédiaire de l'encéphale embryonnaire. Ce sont donc bien des processus évolutifs différents qui aboutissent, chez l'homme et chez le Peigne, au développement d'une même rétine. Mais, sans même aller jusqu'à comparer entre eux deux organismes aussi éloignés l'un de l'autre, on arriverait à une conclusion identique en étudiant, dans un seul et même organisme, certains faits bien curieux de régénération. Si l'on extirpe le cristallin d'un Triton, on assiste à la régénération du cristallin par l'iris[190]. Or, le cristallin primitif s'était constitué aux dépens de l'ectoderme, alors que l'iris est d'origine mésodermique. Bien plus : si, chez la *Salamandra maculata*, on enlève le cristallin en respectant l'iris, c'est par la partie supérieure de l'iris que se fait encore la régénération du cristallin ; mais, si l'on supprime cette partie

supérieure de l'iris elle-même, la régénération s'ébauche dans la couche intérieure ou rétinienne de la région restante[191]. Ainsi des parties différemment situées, différemment constituées, accomplissant en temps normal des fonctions différentes, sont capables de faire les mêmes suppléances et de fabriquer, quand il le faut, les mêmes pièces de la machine. Nous avons bien ici un même effet obtenu par des combinaisons diverses de causes.

Bon gré mal gré, c'est à un principe interne de direction qu'il faudra faire appel pour obtenir cette convergence d'effets. La possibilité d'une telle convergence n'apparaît ni dans la thèse darwiniste et surtout néo-darwiniste des variations accidentelles insensibles, ni dans l'hypothèse des variations accidentelles brusques, ni même dans la théorie qui assigne des directions définies à l'évolution des divers organes par une espèce de composition mécanique entre les forces extérieures et des forces internes. Arrivons donc à la seule des formes actuelles de l'évolutionnisme dont il nous reste encore à parler, le néo-lamarckisme.

On sait que Lamarck attribuait à l'être vivant la faculté de varier par suite de l'usage ou du non-usage de ses organes, et aussi de transmettre la variation ainsi acquise à ses descendants. C'est à une doctrine du même genre que se rallient aujourd'hui un certain nombre de biologistes. La variation qui aboutit à produire une espèce nouvelle ne serait pas une variation accidentelle inhérente au germe lui-même. Elle ne serait pas non plus réglée par un déterminisme *sui generis*, qui développerait des caractères déterminés dans un sens déterminé, indépendamment de tout souci d'utilité. Elle naîtrait de l'effort même de l'être vivant pour s'adapter aux conditions où il doit vivre. Cet effort pourrait d'ailleurs n'être que l'exercice mécanique de certains organes, mécaniquement provoqué par la pression des circonstances extérieures. Mais il pourrait aussi impliquer conscience et volonté, et c'est dans ce dernier sens que paraît l'entendre un des représentants les plus éminents de la doctrine, le naturaliste américain Cope[192].

Le néo-lamarckisme est donc, de toutes les formes actuelles de l'évolutionnisme, la seule qui soit capable d'admettre un principe interne et psychologique de développement, encore qu'il n'y fasse pas nécessairement appel. Et c'est aussi le seul évolutionnisme qui nous paraisse rendre compte de la formation d'organes complexes identiques sur des lignes indépendantes de développement. On conçoit, en effet, que le même effort pour tirer parti des mêmes circonstances aboutisse au même résultat, surtout si le problème posé par les circonstances extérieures est de ceux qui n'admettent qu'une solution. Reste à savoir si le terme « effort » ne doit pas se

prendre alors dans un sens plus profond, plus psychologique encore qu'aucun néo-lamarckien ne le suppose.

Autre chose est en effet une simple variation de grandeur, autre chose un changement de forme. Qu'un organe puisse se fortifier et s'accroître par l'exercice, nul ne le contestera. Mais il y a loin de là au développement progressif d'un œil comme celui des Mollusques et des vertébrés. Si c'est à la prolongation de l'influence de la lumière, passivement reçue, qu'on attribue cet effet, on retombe sur la thèse que nous venons de critiquer. Si, au contraire, c'est bien une activité interne qu'on invoque, alors il s'agit de tout autre chose que de ce que nous appelons d'ordinaire un effort, car jamais l'effort n'a produit devant nous la moindre complication d'un organe, et pourtant il a fallu un nombre énorme de ces complications, admirablement coordonnées entre elles, pour passer de la tache pigmentaire de l'Infusoire à l'œil du vertébré. Admettons pourtant cette conception du processus évolutif pour les animaux : comment l'étendra-t-on au monde des plantes ? Ici les variations de forme ne paraissent pas impliquer ni entraîner toujours des changements fonctionnels, et, si la cause de la variation est d'ordre psychologique, il est difficile de l'appeler encore effort, à moins d'élargir singulièrement le sens du mot. La vérité est qu'il faut creuser sous l'effort lui-même et chercher une cause plus profonde.

Il le faut surtout, croyons-nous, si l'on veut arriver à une cause de variations régulièrement héréditaires. Nous n'entrerons pas ici dans le détail des controverses relatives à la transmissibilité des caractères acquis ; encore moins voudrions-nous prendre trop nettement parti dans une question qui n'est pas de notre compétence. Nous ne pouvons cependant nous en désintéresser complètement. Nulle part ne se fait mieux sentir l'impossibilité pour les philosophes de s'en tenir aujourd'hui à de vagues généralités, l'obligation pour eux de suivre les savants dans le détail des expériences et d'en discuter avec eux les résultats. Si Spencer avait commencé par se poser la question de l'hérédité des caractères acquis, son évolutionnisme aurait sans doute pris une tout autre forme. Si (comme cela nous paraît probable) une habitude contractée par l'individu ne se transmettait à ses descendants que dans des cas très exceptionnels, toute la psychologie de Spencer serait à refaire, une bonne partie de sa philosophie s'écroulerait. Disons donc comment le problème nous paraît se poser, et dans quel sens il nous semble qu'on pourrait chercher à le résoudre.

Après avoir été affirmée comme un dogme, la transmissibilité des caractères acquis a été niée non moins dogmatiquement, pour des raisons tirées *a priori* de la nature supposée des cellules germinales. On sait comment Weismann a été conduit, par son

hypothèse de la continuité du plasma germinatif, à considérer les cellules germinales, — ovules et spermatozoïdes, — comme à peu près indépendantes des cellules somatiques. Partant de là, on a prétendu et beaucoup prétendent encore que la transmission héréditaire d'un caractère acquis serait chose inconcevable. — Mais si, par hasard, l'expérience montrait que les caractères acquis sont transmissibles, elle prouverait, par là même, que le plasma germinatif n'est pas aussi indépendant qu'on le dit du milieu somatique, et la transmissibilité des caractères acquis deviendrait *ipso facto* concevable : ce qui revient à dire que concevabilité et inconcevableté n'ont rien à voir en pareille affaire, et que la question relève uniquement de l'expérience. Mais ici commence précisément la difficulté. Les caractères acquis dont on parle sont le plus souvent des habitudes ou des effets de l'habitude. Et il est rare qu'à la base d'une habitude contractée il n'y ait pas une aptitude naturelle. De sorte qu'on peut toujours se demander si c'est bien l'habitude acquise par le *soma* de l'individu qui s'est transmise, ou si ce ne serait pas plutôt une aptitude naturelle, antérieure à l'habitude contractée : cette aptitude serait restée inhérente au *germen* que l'individu porte en lui, comme elle était déjà inhérente à l'individu et par conséquent à son germe. Ainsi, rien ne prouve que la Taupe soit devenue aveugle parce qu'elle a pris l'habitude de vivre sous terre : c'est peut-être parce que les yeux de la Taupe étaient en voie de s'atrophier qu'elle a dû se condamner à la vie souterraine[193]. Dans ce cas, la tendance à perdre la vue se serait transmise de germen à germen sans qu'il y eût rien d'acquis ni de perdu par le soma de la Taupe elle-même. De ce que le fils d'un maître d'armes est devenu, beaucoup plus vite que son père, un tireur excellent, on ne peut conclure que l'habitude du parent se soit transmise à l'enfant, car certaines dispositions naturelles en voie d'accroissement ont pu passer du germen producteur du père au germen producteur du fils, grandir en route par l'effet de l'élan primitif et assurer au fils une souplesse plus grande que celle du père, sans se soucier, pour ainsi dire, de ce que le père faisait. De même pour beaucoup d'exemples tirés de la domestication progressive des animaux. Il est difficile de savoir si c'est l'habitude contractée qui se transmet, ou si ce ne serait pas plutôt une certaine tendance naturelle, celle-là même qui a fait choisir pour la domestication telle ou telle espèce particulière ou certains de ses représentants. A vrai dire, quand on élimine tous les cas douteux, tous les faits susceptibles de plusieurs interprétations, il ne reste guère, comme exemples absolument incontestables de particularités acquises et transmises, que les fameuses expériences de Brown-Séquard, répétées et confirmées d'ailleurs par divers

physiologistes[194]. En sectionnant, chez des Cobayes, la moelle épinière ou le nerf sciatique, Brown-Séquard déterminait un état épileptique qu'ils transmettaient à leurs descendants. Des lésions de ce même nerf sciatique, du corps restiforme, etc., provoquaient chez le Cobaye des troubles variés, dont sa progéniture pouvait hériter, parfois sous une forme assez différente : exophtalmie, perte des orteils, etc. — Mais il n'est pas démontré que, dans ces divers cas de transmission héréditaire, il y ait eu influence véritable du soma de l'animal sur son germen. Déjà Weismann objectait que l'opération de Brown-Séquard avait pu introduire dans le corps du Cobaye certains microbes spéciaux, qui trouveraient leur milieu de nutrition dans les tissus nerveux, et qui transmettraient la maladie en pénétrant dans les éléments sexuels[195]. Cette objection a été écartée par Brown-Séquard lui-même[196] ; mais on pourrait en faire une autre, plus plausible. Il résulte, en effet, des expériences de Voisin et Peron, que les accès d'épilepsie sont suivis de l'élimination d'un corps toxique, capable de produire chez les animaux, par injection, des accidents convulsifs[197]. Peut-être les troubles trophiques, consécutifs aux lésions nerveuses que Brown-Séquard provoquait, se traduisent-ils précisément par la formation de ce poison convulsivant. Dans ce cas, la toxine passerait du Cobaye à son spermatozoïde ou à son ovule, et déterminerait dans le développement de l'embryon un trouble général, qui pourrait cependant ne donner des effets visibles que sur tel ou tel point particulier de l'organisme une fois évolué. Les choses se passeraient ici comme dans les expériences de Charrin, Delamare et Moussu. Des cobayes en gestation, dont on détériorait le foie ou le rein, transmettaient cette lésion à leur progéniture, simplement parce que la détérioration de l'organe de la mère avait engendré des « cytotoxines » spécifiques, lesquelles agissaient sur l'organe homologue du fœtus[198]. Il est vrai que, dans ces expériences, comme d'ailleurs dans une observation antérieure des mêmes physiologistes[199], c'est le fœtus déjà formé qui est influencé par les toxines. Mais d'autres recherches de Charrin ont abouti à montrer que le même effet peut être produit, par un mécanisme analogue, sur les spermatozoïdes et les ovules[200]. En somme, l'hérédité d'une particularité acquise pourrait s'expliquer, dans les expériences de Brown-Séquard, par une intoxication du germe. La lésion, si bien localisée qu'elle paraisse, se transmettrait par le même processus que la tare alcoolique, par exemple. Mais n'en serait-il pas de même pour toute particularité acquise qui devient héréditaire ?

Il y a un point, en effet, sur lequel s'accordent ceux qui affirment et ceux qui nient la transmissibilité des caractères acquis : c'est que

certaines influences, comme celle de l'alcool, peuvent s'exercer à la fois sur l'être vivant et sur le plasma germinatif dont il est détenteur. En pareil cas, il y a hérédité d'une tare, et tout se passe *comme si* le soma du parent avait agi sur son germen, quoiqu'en réalité germen et soma aient simplement subi, l'un et l'autre, l'action d'une même cause. Ceci posé, admettons que le soma puisse influencer le germen, comme on le croit quand on tient les caractères acquis pour transmissibles. L'hypothèse la plus naturelle n'est-elle pas de supposer que les choses se passeront dans ce second cas comme dans le premier, et que l'effet direct de cette influence du soma sera une altération *générale* du plasma germinatif ? S'il en était ainsi, ce serait par exception, et en quelque sorte par accident, que la modification du descendant serait la même que celle du parent. Il en sera comme de l'hérédité de la tare alcoolique : celle-ci passe sans doute du père aux enfants, mais elle peut prendre chez chacun des enfants une forme différente, et chez aucun d'eux ne ressembler à ce qu'elle était chez le père. Appelons C le changement survenu dans le plasma, C pouvant d'ailleurs être positif ou négatif, c'est-à-dire représenter ou le gain ou la perte de certaines substances. L'effet ne reproduira exactement sa cause, la modification du germen provoquée par une certaine modification d'une certaine partie du soma ne déterminera la même modification de la même partie du nouvel organisme en voie de formation que si toutes les autres parties naissantes de celui-ci jouissent, par rapport à C, d'une espèce d'immunité : la même partie sera alors modifiée dans le nouvel organisme, parce que la formation de cette partie se sera trouvée seule sensible à la nouvelle influence ; — encore pourra-t-elle être modifiée dans un tout autre sens que ne l'était la partie correspondante de l'organisme générateur.

Nous proposerions donc d'introduire une distinction entre l'hérédité de l'écart et celle du *caractère*. Un individu qui acquiert un caractère nouveau *s'écarte* par là de la forme qu'il avait et qu'auraient reproduite, en se développant, les germes ou plus souvent les demi-germes dont il est détenteur. Si cette modification n'entraîne pas la production de substances capables de modifier le germen, ou une altération générale de la nutrition susceptible de le priver de certains de ses éléments, elle n'aura aucun effet sur la descendance de l'individu. C'est ce qui arrive sans doute le plus souvent. Que si, au contraire, elle a quelque effet, c'est probablement par l'intermédiaire d'un changement chimique qu'elle aura déterminé dans le plasma germinatif : ce changement chimique pourra, par exception, ramener la modification originelle dans l'organisme que le germe va développer, mais il y a autant et plus de chances pour qu'il fasse autre chose. Dans ce dernier cas,

l'organisme engendré peut-être s'écartera du type normal *autant* que l'organisme générateur, mais il s'en écartera *différemment*. Il aura hérité de l'écart et non pas du caractère. En général, donc, les habitudes contractées par un individu n'ont probablement aucun retentissement sur sa descendance : et, quand elles en ont, la modification survenue chez les descendants peut n'avoir aucune ressemblance visible avec la modification originelle. Telle est du moins l'hypothèse qui nous paraît la plus vraisemblable. En tout cas, jusqu'à preuve du contraire, et tant qu'on n'aura pas institué les expériences décisives réclamées par un biologiste éminent[201], nous devons nous en tenir aux résultats actuels de l'observation. Or, en mettant les choses au mieux pour la thèse de la transmissibilité des caractères acquis, en supposant que le prétendu caractère acquis ne soit pas, dans le plupart des cas, le développement plus ou moins tardif d'un caractère inné, les faits nous montrent que la transmission héréditaire est l'exception et non pas la règle. Comment attendre d'elle qu'elle développe un organe tel que l'œil ? Quand on pense au nombre énorme de variations, toutes dirigées dans le même sens, qu'il faut supposer accumulées les unes sur les autres pour passer de la tache pigmentaire de l'Infusoire à l'œil du Mollusque et du vertébré, on se demande comment l'hérédité, telle que nous l'observons, aurait jamais déterminé cet amoncellement de différences, à supposer que des efforts individuels eussent pu produire chacune d'elles en particulier. C'est dire que le néo-lamarckisme, pas plus que les autres formes de l'évolutionnisme, ne nous paraît capable de résoudre le problème.

En soumettant ainsi les diverses formes actuelles de l'évolutionnisme à une commune épreuve, en montrant qu'elles viennent toutes se heurter à une même insurmontable difficulté, nous n'avons nullement l'intention de les renvoyer dos à dos. Chacune d'elles, au contraire, appuyée sur un nombre considérable de faits, doit être vraie à sa manière. Chacune d'elles doit correspondre à un certain point de vue sur le processus d'évolution. Peut-être faut-il d'ailleurs qu'une théorie se maintienne exclusivement à un point de vue particulier pour qu'elle reste scientifique, c'est-à-dire pour qu'elle donne aux recherches de détail une direction précise. Mais la réalité sur laquelle chacune de ces théories prend une vue partielle doit les dépasser toutes. Et cette réalité est l'objet propre de la philosophie, laquelle n'est point astreinte à la précision de la science, puisqu'elle ne vise aucune application. Indiquons donc, en deux mots, ce que chacune des trois grandes formes actuelles de l'évolutionnisme nous paraît apporter de positif à la solution du problème, ce que chacune d'elles laisse de côté, et sur quel point, à notre sens, il faudrait faire converger ce

triple effort pour obtenir une idée plus compréhensive, quoique par là même plus vague, du processus évolutif.

Les néo-darwiniens ont probablement raison, croyons-nous, quand ils enseignent que les causes essentielles de variation sont les différences inhérentes au germe dont l'individu est porteur, et non pas les démarches de cet individu au cours de sa carrière. Où nous avons de la peine à suivre ces biologistes, c'est quand ils tiennent les différences inhérentes au germe pour purement accidentelles et individuelles. Nous ne pouvons nous empêcher de croire qu'elles sont le développement d'une impulsion qui passe de germe à germe à travers les individus, qu'elles ne sont pas par conséquent de purs accidents, et qu'elles pourraient fort bien apparaître en même temps, sous la même forme, chez tous les représentants d'une même espèce ou du moins chez un certain nombre d'entre eux. Déjà, d'ailleurs, la théorie des *mutations* modifie profondément le darwinisme sur ce point. Elle dit qu'à un moment donné, après une longue période écoulée, l'espèce tout entière est prise d'une tendance à changer. C'est donc que la *tendance à changer* n'est pas accidentelle. Accidentel, il est vrai, serait le changement lui-même, si la mutation opère, comme le veut De Vries, dans des sens différents chez les différents représentants de l'espèce. Mais, d'abord, il faudra voir si la théorie se confirme sur beaucoup d'autres espèces végétales (De Vries ne l'a vérifiée que sur l'*Oenothera Lamarckiana*[\[202\]](#)), et ensuite il n'est pas impossible, comme nous l'expliquerons plus loin, que la part du hasard soit bien plus grande dans la variation des plantes que dans celle des animaux, parce que, dans le monde végétal, la fonction ne dépend pas aussi étroitement de la forme. Quoi qu'il en soit, les néo-darwiniens sont en voie d'admettre que les périodes de mutation sont déterminées. Le sens de la mutation pourrait donc l'être aussi, au moins chez les animaux, et dans la mesure que nous aurons à indiquer.

On aboutirait ainsi à une hypothèse comme celle d'Eimer, d'après laquelle les variations des différents caractères se poursuivraient, de génération en génération, dans des sens définis. Cette hypothèse nous paraît plausible, dans les limites où Eimer lui-même l'enferme. Certes, l'évolution du monde organique ne doit pas être prédéterminée dans son ensemble. Nous prétendons au contraire que la spontanéité de la vie s'y manifeste par une continuelle création de formes succédant à d'autres formes. Mais cette indétermination ne peut pas être complète : elle doit laisser à la détermination une certaine part. Un organe tel que l'œil, par exemple, se serait constitué précisément par une variation continue dans un sens défini. Même, nous ne voyons pas comment on

expliquerait autrement la similitude de structure de l'œil dans des espèces qui n'ont pas du tout la même histoire. Où nous nous séparons d'Eimer, c'est lorsqu'il prétend que des combinaisons de causes physiques et chimiques suffisent à assurer le résultat. Nous avons essayé au contraire d'établir, sur l'exemple précis de l'œil, que, s'il y a ici « orthogénèse », une cause psychologique intervient.

C'est précisément à une cause d'ordre psychologique que certains néo-lamarckiens ont recours. Là est, à notre sens, un des points les plus solides du néo-lamarckisme. Mais, si cette cause n'est que l'effort conscient de l'individu, elle ne pourra opérer que dans un nombre assez restreint de cas ; elle interviendra tout au plus chez l'animal, et non pas dans le monde végétal. Chez l'animal lui-même, elle n'agira que sur les points directement ou indirectement soumis à l'influence de la volonté. Là même où elle agit, on ne voit pas comment elle obtiendrait un changement aussi profond qu'un accroissement de complexité : tout au plus serait-ce concevable si les caractères acquis se transmettaient régulièrement, de manière à s'additionner entre eux ; mais cette transmission paraît être l'exception plutôt que la règle. Un changement héréditaire et de sens défini, qui va s'accumulant et se composant avec lui-même de manière à construire une machine de plus en plus compliquée, doit sans doute se rapporter à quelque espèce d'effort, mais à un effort autrement profond que l'effort individuel, autrement indépendant des circonstances, commun à la plupart des représentants d'une même espèce, inhérent aux germes qu'ils portent plutôt qu'à leur seule substance, assuré par là de se transmettre à leurs descendants.

Nous revenons ainsi, par un long détour, à l'idée d'où nous étions partis, celle d'un *élan originel* de la vie, passant d'une génération de germes à la génération suivante de germes par l'intermédiaire des organismes développés qui forment entre les germes le trait d'union. Cet élan, se conservant sur les lignes d'évolution entre lesquelles il se partage, est la cause profonde des variations, du moins de celles qui se transmettent régulièrement, qui s'additionnent, qui créent des espèces nouvelles. En général, quand des espèces ont commencé à diverger à partir d'une souche commune, elles accentuent leur divergence à mesure qu'elles progressent dans leur évolution. Pourtant, sur des points définis, elles pourront et devront même évoluer identiquement si l'on accepte l'hypothèse d'un élan commun. C'est ce qu'il nous reste à montrer d'une manière plus précise sur l'exemple même que nous avons choisi, la formation de l'œil chez les Mollusques et chez les vertébrés. L'idée d'un « élan originel » pourra d'ailleurs devenir ainsi plus claire.

Deux points sont également frappants dans un organe tel que l'œil : la complexité de la structure et la simplicité du fonctionnement. L'œil se compose de parties distinctes, telles que la sclérotique, la cornée, la rétine, le cristallin, etc. De chacune de ces parties le détail irait à l'infini. Pour ne parler que de la rétine, on sait qu'elle comprend trois couches superposées d'éléments nerveux, — cellules multipolaires, cellules bipolaires, cellules visuelles, — dont chacune a son individualité et constitue sans doute un organisme fort complexe : encore n'est-ce là qu'un schéma simplifié de la fine structure de cette membrane. La machine qu'est l'œil est donc composée d'une infinité de machines, toutes d'une complexité extrême. Pourtant la vision est un fait simple. Dès que l'œil s'ouvre, la vision s'opère. Précisément parce que le fonctionnement est simple, la plus légère distraction de la nature dans la construction de la machine infiniment compliquée eût rendu la vision impossible. C'est ce contraste entre la complexité de l'organe et l'unité de la fonction qui déconcerte l'esprit.

Une théorie mécanistique sera celle qui nous fera assister à la construction graduelle de la machine sous l'influence des circonstances extérieures, intervenant directement par une action sur les tissus ou indirectement par la sélection des mieux adaptés. Mais, quelque forme que prenne cette thèse, à supposer qu'elle vaille quelque chose pour le détail des parties, elle ne jette aucune lumière sur leur corrélation.

Survient alors la doctrine de la finalité. Elle dit que les parties ont été assemblées sur un plan préconçu, en vue d'un but. En quoi elle assimile le travail de la nature à celui de l'ouvrier qui procède, lui aussi, par assemblage de parties en vue de la réalisation d'une idée ou de l'imitation d'un modèle. Le mécanisme reprochera donc avec raison au finalisme son caractère anthropomorphique. Mais il ne s'aperçoit pas qu'il procède lui-même selon cette méthode, en la tronquant simplement. Sans doute il a fait table rase de la fin poursuivie ou du modèle idéal. Mais il veut, lui aussi, que la nature ait travaillé comme l'ouvrier humain, en assemblant des parties. Un simple coup d'œil jeté sur le développement d'un embryon lui eût pourtant montré que la vie s'y prend tout autrement. *Elle ne procède pas par association et addition d'éléments mais par dissociation et dédoublement.*

Il faut donc dépasser l'un et l'autre points de vue, celui du mécanisme et celui du finalisme, lesquels ne sont, au fond, que des points de vue où l'esprit humain a été conduit par le spectacle du travail de l'homme. Mais dans quel sens les dépasser ? Nous disons que, de décomposition en décomposition, quand on analyse la structure d'un organe, on va à l'infini, quoique le fonctionnement

du tout soit chose simple. Ce contraste entre la complication à l'infini de l'organe et la simplicité extrême de la fonction est précisément ce qui devrait nous ouvrir les yeux.

En général, quand un même objet apparaît d'un côté comme simple et de l'autre comme indéfiniment composé, les deux aspects sont loin d'avoir la même importance, ou plutôt le même degré de réalité. La simplicité appartient alors à l'objet même, et l'infini de complication à des vues que nous prenons sur l'objet en tournant autour de lui, aux symboles juxtaposés par lesquels nos sens ou notre intelligence nous le représentent, plus généralement à des éléments d'ordre *différent* avec lesquels nous essayons de l'imiter artificiellement, mais avec lesquels aussi il reste incommensurable, étant d'une autre nature qu'eux. Un artiste de génie a peint une figure sur la toile. Nous pourrions imiter son tableau avec des carreaux de mosaïque multicolores. Et nous reproduirions d'autant mieux les courbes et les nuances du modèle que nos carreaux seront plus petits, plus nombreux, plus variés de ton. Mais il faudrait une infinité d'éléments infiniment petits, présentant une infinité de nuances, pour obtenir l'exact équivalent de cette figure que l'artiste a conçue comme une chose simple, qu'il a voulu transporter en bloc sur la toile, et qui est d'autant plus achevée qu'elle apparaît mieux comme la projection d'une intuition indivisible. Maintenant, supposons nos yeux ainsi faits qu'ils ne puissent s'empêcher de voir dans l'œuvre du maître un effet de mosaïque. Ou supposons notre intelligence ainsi faite qu'elle ne puisse s'expliquer l'apparition de la figure sur la toile autrement que par un travail de mosaïque. Nous pourrions alors parler simplement d'un assemblage de petits carreaux, et nous serions dans l'hypothèse mécanistique. Nous pourrions ajouter qu'il a fallu, en outre de la matérialité de l'assemblage, un plan sur lequel le mosaïste travaillât : nous nous exprimerions cette fois en finalistes. Mais ni dans un cas ni dans l'autre nous n'atteindrions le processus réel, car il n'y a pas eu de carreaux assemblés. C'est le tableau, je veux dire l'acte simple projeté sur la toile, qui, par le seul fait d'entrer dans notre perception, s'est décomposé lui-même à nos yeux en mille et mille petits carreaux qui présentent, en tant que recomposés, un admirable arrangement. Ainsi l'œil, avec sa merveilleuse complexité de structure, pourrait n'être que l'acte simple de la vision, en tant qu'il se divise pour nous en une mosaïque de cellules, dont l'ordre nous semble merveilleux une fois que nous nous sommes représenté le tout comme un assemblage.

Si je lève la main de A en B, ce mouvement m'apparaît à la fois sous deux aspects. Senti du dedans, c'est un acte simple, indivisible. Aperçu du dehors, c'est le parcours d'une certaine

courbe AB. Dans cette ligne je distinguerai autant de positions que je voudrai, et la ligne elle-même pourra être définie une certaine coordination, de ces positions entre elles. Mais les positions en nombre infini, et l'ordre qui relie les positions les unes aux autres, sont sortis automatiquement de l'acte indivisible par lequel ma main est allée de A en B. Le mécanisme consisterait ici à ne voir que les positions. Le finalisme tiendrait compte de leur ordre. Mais mécanisme et finalisme passeraient, l'un et l'autre, à côté du mouvement, qui est la réalité même. En un certain sens, le mouvement est *plus* que les positions et que leur ordre, car il suffit de se le donner, dans sa simplicité indivisible, pour que l'infinité des positions successives ainsi que leur ordre soient donnés du même coup, avec, en plus quelque chose qui n'est ni ordre ni position mais qui est l'essentiel : la mobilité. Mais, en un autre sens, le mouvement est *moins* que la série des positions avec l'ordre qui les relie ; car, pour disposer des points dans un certain ordre, il faut d'abord se représenter l'ordre et ensuite le réaliser avec des points, il faut un travail d'assemblage et il faut de l'intelligence, au lieu que le mouvement simple de la main ne contient rien de tout cela. Il n'est pas intelligent, au sens humain du mot, et ce n'est pas un assemblage, car il n'est pas fait d'éléments. De même pour le rapport de l'œil à la vision. Il y a, dans la vision, *plus* que les cellules composantes de l'œil et que leur coordination réciproque : en ce sens, ni le mécanisme ni le finalisme ne vont aussi loin qu'il le faudrait. Mais, en un autre sens, mécanisme et finalisme vont trop loin l'un et l'autre, car ils attribuent à la nature le plus formidable des travaux d'Hercule en voulant qu'elle ait haussé jusqu'à l'acte simple de vision une infinité d'éléments infiniment compliqués, alors que la nature n'a pas eu plus de peine à faire un œil que je n'en ai à lever la main. Son acte simple s'est divisé automatiquement en une infinité d'éléments qu'on trouvera coordonnés à une même idée, comme le mouvement de ma main a laissé tomber hors de lui une infinité de points qui se trouvent satisfaire à une même équation.

Mais c'est ce que nous avons beaucoup de peine à comprendre, parce que nous ne pouvons nous empêcher de nous représenter l'organisation comme une *fabrication*. Autre chose est pourtant fabriquer, autre chose organiser. La première opération est propre à l'homme. Elle consiste à assembler des parties de matière qu'on a taillées de telle façon qu'on puisse les insérer les unes dans les autres et obtenir d'elles une action commune. On les dispose, pour ainsi dire, autour de l'action qui en est déjà le centre idéal. La fabrication va donc de la périphérie au centre ou, comme diraient les philosophes, du multiple à l'un. Au contraire, le travail d'organisation va du centre à la périphérie. Il commence en un point qui est

presque un point mathématique, et se propage autour de ce point par ondes concentriques qui vont toujours s'élargissant. Le travail de fabrication est d'autant plus efficace qu'il dispose d'une plus grande quantité de matière. Il procède par concentration et compression. Au contraire, l'acte d'organisation a quelque chose d'explosif : il lui faut, au départ, le moins de place possible, un minimum de matière, comme si les forces organisatrices n'entraient dans l'espace qu'à regret. Le spermatozoïde, qui met en mouvement le processus évolutif de la vie embryonnaire, est une des plus petites cellules de l'organisme ; encore n'est-ce qu'une faible portion du spermatozoïde qui prend réellement part à l'opération.

Mais ce ne sont là que des différences superficielles. En creusant au-dessous d'elles, on trouverait, croyons-nous, une différence plus profonde.

L'œuvre fabriquée dessine la forme du travail de fabrication. J'entends par là que le fabricant retrouve exactement dans son produit ce qu'il y a mis. S'il veut faire une machine, il en découpera les pièces une à une, puis les assemblera : la machine faite laissera voir et les pièces et leur assemblage. L'ensemble du résultat représente ici l'ensemble du travail, et à chaque partie du travail correspond une partie du résultat.

Maintenant, je reconnais que la science positive peut et doit procéder comme si l'organisation était un travail du même genre. A cette condition seulement elle aura prise sur les corps organisés. Son objet n'est pas, en effet, de nous révéler le fond des choses, mais de nous fournir le meilleur moyen d'agir sur elles. Or, la physique et la chimie sont des sciences déjà avancées, et la matière vivante ne se prête à notre action que dans la mesure où nous pouvons la traiter par les procédés de notre physique et de notre chimie. L'organisation ne sera donc étudiable scientifiquement que si le corps organisé a été assimilé d'abord à une machine. Les cellules seront les pièces de la machine, l'organisme en sera l'assemblage. Et les travaux élémentaires, qui ont organisé les parties, seront censés être les éléments réels du travail qui a organisé le tout. Voilà le point de vue de la science. Tout autre, à notre avis, est celui de la philosophie.

Pour nous, le tout d'une machine organisée représente bien, à la rigueur, le tout du travail organisateur (encore que ce ne soit vrai qu'approximativement), mais les parties de la machine ne correspondent pas à des parties du travail, car *la matérialité de cette machine ne représente plus un ensemble de moyens employés, mais un ensemble d'obstacles tournés* : c'est une négation plutôt

qu'une réalité positive. Ainsi, comme nous l'avons montré dans une étude antérieure, la vision est une puissance qui atteindrait, *en droit*, une infinité de choses inaccessibles à notre regard. Mais une telle vision ne se prolongerait pas en action ; elle conviendrait à un fantôme et non pas à un être vivant. La vision d'un être vivant est une vision efficace, limitée aux objets sur lesquels l'être peut agir : c'est une vision *canalisée*, et l'appareil visuel symbolise simplement le travail de canalisation. Dès lors, la création de l'appareil visuel ne s'explique pas plus par l'assemblage de ses éléments anatomiques que le percement d'un canal ne s'expliquerait par un apport de terre qui en aurait fait les rives. La thèse mécanistique consisterait à dire que la terre a été apportée charretée par charretée ; le finalisme ajouterait que la terre n'a pas été déposée au hasard, que les charretiers ont suivi un plan. Mais mécanisme et finalisme se tromperaient l'un et l'autre, car le canal s'est fait autrement.

Plus précisément, nous comparions le procédé par lequel la nature construit un œil à l'acte simple par lequel nous levons la main. Mais nous avons supposé que la main ne rencontrait aucune résistance. Imaginons qu'au lieu de se mouvoir dans l'air, ma main ait à traverser de la limaille de fer qui se comprime et résiste à mesure que j'avance. A un certain moment, ma main aura épuisé son effort, et, à ce moment précis, les grains de limaille se seront juxtaposés et coordonnés en une forme déterminée, celle même de la main qui s'arrête et d'une partie du bras. Maintenant, supposons que la main et le bras soient restés invisibles. Les spectateurs chercheront dans les grains de limaille eux-mêmes, et dans des forces intérieures à l'amas, la raison de l'arrangement. Les uns rapporteront la position de chaque grain à l'action que les grains voisins exercent sur lui : ce seront des mécanistes. D'autres voudront qu'un plan d'ensemble ait présidé au détail de ces actions élémentaires : ils seront finalistes. Mais la vérité est qu'il y a tout simplement eu un acte indivisible, celui de la main traversant la limaille : l'inépuisable détail du mouvement des grains, ainsi que l'ordre de leur arrangement final, exprime négativement, en quelque sorte, ce mouvement indivisé, étant la forme globale d'une résistance et non pas une synthèse d'actions positives élémentaires. C'est pourquoi, si l'on donne le nom d'« effet » à l'arrangement des grains et celui de « cause » au mouvement de la main, on pourra dire, à la rigueur, que le tout de l'effet s'explique par le tout de la cause, mais à des parties de la cause ne correspondront nullement des parties de l'effet. En d'autres termes, ni le mécanisme ni le finalisme ne seront ici à leur place, et c'est à un mode d'explication *sui generis* qu'il faudra recourir. Or, dans l'hypothèse que nous proposons, le rapport de la vision à l'appareil

visuel serait à peu près celui de la main à la limaille de fer qui en dessine, en canalise et en limite le mouvement.

Plus l'effort de la main est considérable, plus elle va loin à l'intérieur de la limaille. Mais, quel que soit le point où elle s'arrête, instantanément et automatiquement les grains s'équilibrent, se coordonnent entre eux. Ainsi pour la vision et pour son organe. Selon que l'acte indivisé qui constitue la vision s'avance plus ou moins loin, la matérialité de l'organe est faite d'un nombre plus ou moins considérable d'éléments coordonnés entre eux, mais l'ordre est nécessairement complet et parfait. Il ne saurait être partiel, parce que, encore une fois, le processus réel qui lui donne naissance n'a pas de parties. C'est de quoi ni le mécanisme ni le finalisme ne tiennent compte, et c'est à quoi nous ne prenons pas garde non plus quand nous nous étonnons de la merveilleuse structure d'un instrument comme l'œil. Au fond de notre étonnement il y a toujours cette idée qu'une *partie seulement* de cet ordre *aurait pu* être réalisée, que sa réalisation complète est une espèce de grâce. Cette grâce, les finalistes se la font dispenser en une seule fois par la cause finale ; les mécanistes prétendent l'obtenir petit à petit par l'effet de la sélection naturelle ; mais les uns et les autres voient dans cet ordre quelque chose de positif et dans sa cause, par conséquent, quelque chose de fractionnable, qui comporte tous les degrés possibles d'achèvement. En réalité, la cause est plus ou moins intense, mais elle ne peut produire son effet qu'en bloc et d'une manière achevée. Selon qu'elle ira plus ou moins loin dans le sens de la vision, elle donnera les simples amas pigmentaires d'un organisme inférieur, ou l'œil rudimentaire d'une Serpule, ou l'œil déjà différencié de l'Alciope, ou l'œil merveilleusement perfectionné d'un Oiseau, mais tous ces organes, de complication très inégale, présenteront nécessairement une égale coordination. C'est pourquoi deux espèces animales auront beau être fort éloignées l'une de l'autre : si, de part et d'autre, la marche à la vision est allée aussi loin, des deux côtés il y aura le même organe visuel car la forme de l'organe ne fait qu'exprimer la mesure dans laquelle a été obtenu l'exercice de la fonction.

Mais, en parlant d'une marche à la vision, ne revenons-nous pas à l'ancienne conception de la finalité ? Il en serait ainsi, sans aucun doute, si cette marche exigeait la représentation, consciente ou inconsciente, d'un but à atteindre. Mais la vérité est qu'elle s'effectue en vertu de l'élan originel de la vie, qu'elle est impliquée dans ce mouvement même, et que c'est précisément pourquoi on la retrouve sur des lignes d'évolution indépendantes. Que si maintenant on nous demandait pourquoi et comment elle y est impliquée, nous répondrions que la vie est, avant tout, une tendance

à agir sur la matière brute. Le sens de cette action n'est sans doute pas prédéterminé : de là l'imprévisible variété des formes que la vie, en évoluant, sème sur son chemin. Mais cette action présente toujours, à un degré plus ou moins élevé, le caractère de la contingence ; elle implique tout au moins un rudiment de choix. Or, un choix suppose la représentation anticipée de plusieurs actions possibles. Il faut donc que des possibilités d'action se dessinent pour l'être vivant avant l'action même. La perception visuelle n'est pas autre chose[203] : les contours visibles des corps sont le dessin de notre action éventuelle sur eux. La vision se retrouvera donc, à des degrés différents, chez les animaux les plus divers, et elle se manifestera par la même complexité de structure partout où elle aura atteint le même degré d'intensité.

Nous avons insisté sur ces similitudes de structure en général, sur l'exemple de l'œil en particulier, parce que nous devons définir notre attitude vis-à-vis du mécanisme, d'une part, et du finalisme, de l'autre. Il nous reste maintenant à la décrire, avec plus de précision, en elle-même. C'est ce que nous allons faire en envisageant les résultats divergents de l'évolution, non plus dans ce qu'ils présentent d'analogie, mais dans ce qu'ils ont de mutuellement complémentaire.

Chapitre II

Les directions divergentes de l'évolution de la vie. Torpeur, intelligence, instinct

Le mouvement évolutif serait chose simple, nous aurions vite fait d'en déterminer la direction, si la vie décrivait une trajectoire unique, comparable à celle d'un boulet plein lancé par un canon. Mais nous avons affaire ici à un obus qui a tout de suite éclaté en fragments, lesquels, étant eux-mêmes des espèces d'obus, ont éclaté à leur tour en fragments destinés à éclater encore, et ainsi de suite pendant fort longtemps. Nous ne percevons que ce qui est le plus près de nous, les mouvements éparpillés des éclats pulvérisés. C'est en partant d'eux que nous devons remonter, de degré en degré, jusqu'au mouvement originel.

Quand l'obus éclate, sa fragmentation particulière s'explique tout à la fois par la force explosive de la poudre qu'il renferme et par la résistance que le métal y oppose. Ainsi pour la fragmentation de la vie en individus et en espèces. Elle tient, croyons-nous, à deux séries de causes : la résistance que la vie éprouve de la part de la matière brute, et la force explosive — due à un équilibre instable de tendances — que la vie porte en elle.

La résistance de la matière brute est l'obstacle qu'il fallut tourner d'abord. La vie semble y avoir réussi à force d'humilité, en se faisant très petite et très insinuante, biaisant avec les forces physiques et chimiques, consentant même à faire avec elles une partie du chemin, comme l'aiguille de la voie ferrée quand elle adopte pendant quelques instants la direction du rail dont elle veut se détacher. Des phénomènes observés dans les formes les plus élémentaires de la vie on ne peut dire s'ils sont encore physiques et chimiques ou s'ils sont déjà vitaux. Il fallait que la vie entrât ainsi dans les habitudes de la matière brute, pour entraîner peu à peu sur une autre voie cette matière magnétisée. Les formes animées qui parurent d'abord furent donc d'une simplicité extrême. C'étaient sans doute de petites masses de protoplasme à peine différencié, comparables du dehors aux Amibes que nous observons

aujourd'hui, mais avec, en plus, la formidable poussée intérieure qui devait les hausser jusqu'aux formes supérieures de la vie. Qu'en vertu de cette poussée les premiers organismes aient cherché à grandir le plus possible, cela nous paraît probable : mais la matière organisée a une limite d'expansion bien vite atteinte. Elle se dédouble plutôt que de croître au-delà d'un certain point. Il fallut, sans doute, des siècles d'effort et des prodiges de subtilité pour que la vie tournât ce nouvel obstacle. Elle obtint d'un nombre croissant d'éléments, prêts à se dédoubler, qu'ils restassent unis. Par la division du travail elle noua entre eux un indissoluble lien. L'organisme complexe et quasi discontinu fonctionne ainsi comme eût fait une masse vivante continue, qui aurait simplement grandi.

Mais les causes vraies et profondes de division étaient celles que la vie portait en elle. Car la vie est tendance, et l'essence d'une tendance est de se développer en forme de gerbe, créant, par le seul fait de sa croissance, des directions divergentes entre lesquelles se partagera son élan. C'est ce que nous observons sur nous-mêmes dans l'évolution de cette tendance spéciale que nous appelons notre caractère. Chacun de nous, en jetant un coup d'œil rétrospectif sur son histoire, constatera que sa personnalité d'enfant, quoique indivisible, réunissait en elle des personnes diverses qui pouvaient rester fondues ensemble parce qu'elles étaient à l'état naissant : cette indécision pleine de promesses est même un des plus grands charmes de l'enfance. Mais les personnalités qui s'entrepénètrent deviennent incompatibles en grandissant, et, comme chacun de nous ne vit qu'une seule vie, force lui est de faire un choix. Nous choisissons en réalité sans cesse, et sans cesse aussi nous abandonnons beaucoup de choses. La route que nous parcourons dans le temps est jonchée des débris de tout ce que nous commençons d'être, de tout ce que nous aurions pu devenir. Mais la nature, qui dispose d'un nombre incalculable de vies, n'est point astreinte à de pareils sacrifices. Elle conserve les diverses tendances qui ont bifurqué en grandissant. Elle crée, avec elles, des séries divergentes d'espèces qui évolueront séparément.

Ces séries pourront d'ailleurs être d'inégale importance. L'auteur qui commence un roman met dans son héros une foule de choses auxquelles il est obligé de renoncer à mesure qu'il avance. Peut-être les reprendra-t-il plus tard dans d'autres livres, pour composer avec elles des personnages nouveaux qui apparaîtront comme des extraits ou plutôt comme des compléments du premier ; mais presque toujours ceux-ci auront quelque chose d'étriqué en comparaison du personnage originel. Ainsi pour l'évolution de la vie. Les bifurcations, au cours du trajet, ont été nombreuses, mais il y a eu beaucoup d'impasses à côté de deux ou trois grandes routes ; et

de ces routes elles-mêmes une seule, celle qui monte le long des vertébrés jusqu'à l'homme, a été assez large pour laisser passer librement le grand souffle de la vie. Nous avons cette impression quand nous comparons les sociétés d'abeilles ou de fourmis, par exemple, aux sociétés humaines. Les premières sont admirablement disciplinées et unies, mais figées ; les autres sont ouvertes à tous les progrès, mais divisées, et en lutte incessante avec elles-mêmes. L'idéal serait une société toujours en marche et toujours en équilibre, mais cet idéal n'est peut-être pas réalisable : les deux caractères qui voudraient se compléter l'un l'autre, qui se complètent même à l'état embryonnaire, deviennent incompatibles en s'accroissant. Si l'on pouvait parler, autrement que par métaphore, d'une impulsion à la vie sociale, il faudrait dire que le gros de l'impulsion s'est porté le long de la ligne d'évolution qui aboutit à l'homme, et que le reste a été recueilli sur la voie conduisant aux hyménoptères : les sociétés de fourmis et d'abeilles présenteraient ainsi l'aspect complémentaire des nôtres. Mais ce ne serait là qu'une manière de s'exprimer. Il n'y a pas eu d'impulsion particulière à la vie sociale. Il y a simplement le mouvement général de la vie, lequel crée, sur des lignes divergentes, des formes toujours nouvelles. Si des sociétés doivent apparaître sur deux de ces lignes, elles devront manifester la divergence des voies en même temps que la communauté de l'élan. Elles développeront ainsi deux séries de caractères, que nous trouverons vaguement complémentaires l'une de l'autre.

L'étude du mouvement évolutif consistera donc à démêler un certain nombre de directions divergentes, à apprécier l'importance de ce qui s'est passé sur chacune d'elles, en un mot à déterminer la nature des tendances dissociées et à en faire le dosage. Combinant alors ces tendances entre elles, on obtiendra une approximation ou plutôt une imitation de l'indivisible principe moteur d'où procédait leur élan. C'est dire qu'on verra dans l'évolution tout autre chose qu'une série d'adaptations aux circonstances, comme le prétend le mécanisme, tout autre chose aussi que la réalisation d'un plan d'ensemble, comme le voudrait la doctrine de la finalité.

Que la condition nécessaire de l'évolution soit l'adaptation au milieu, nous ne le contestons aucunement. Il est trop évident qu'une espèce disparaît quand elle ne se plie pas aux conditions d'existence qui lui sont faites. Mais autre chose est reconnaître que les circonstances extérieures sont des forces avec lesquelles l'évolution doit compter, autre chose soutenir qu'elles sont les causes directrices de l'évolution. Cette dernière thèse est celle du mécanisme. Elle exclut absolument l'hypothèse d'un élan originel, je veux dire d'une poussée intérieure qui porterait la vie, par des

formes de plus en plus complexes, à des destinées de plus en plus hautes. Cet élan est pourtant visible, et un simple coup d'œil jeté sur les espèces fossiles nous montre que la vie aurait pu se passer d'évoluer, ou n'évoluer que dans des limites très restreintes, si elle avait pris le parti, beaucoup plus commode pour elle, de s'ankyloser dans ses formes primitives. Certains Foraminifères n'ont pas varié depuis l'époque silurienne. Impassibles témoins des révolutions sans nombre qui ont bouleversé notre planète, les Lingules sont aujourd'hui ce qu'elles étaient aux temps les plus reculés de l'ère paléozoïque.

La vérité est que l'adaptation explique les sinuosités du mouvement évolutif, mais non pas les directions générales du mouvement, encore moins le mouvement lui-même[204]. La route qui mène à la ville est bien obligée de monter les côtes et de descendre les pentes, elle *s'adapte* aux accidents du terrain ; mais les accidents de terrain ne sont pas cause de la route et ne lui ont pas non plus imprimé sa direction. A chaque moment ils lui fournissent l'indispensable, le sol même sur lequel elle se pose ; mais si l'on considère le tout de la route et non plus chacune de ses parties, les accidents de terrain n'apparaissent plus que comme des empêchements ou des causes de retard, car la route visait simplement la ville et aurait voulu être une ligne droite. Ainsi pour l'évolution de la vie et pour les circonstances qu'elle traverse, avec cette différence toutefois que l'évolution ne dessine pas une route unique, qu'elle s'engage dans des directions sans pourtant viser des buts, et qu'enfin elle reste inventive jusque dans ses adaptations.

Mais, si l'évolution de la vie est autre chose qu'une série d'adaptations à des circonstances accidentelles, elle n'est pas davantage la réalisation d'un plan. Un plan est donné par avance. Il est représenté, ou tout au moins représentable, avant le détail de sa réalisation. L'exécution complète en peut être repoussée dans un avenir lointain, reculée même indéfiniment : l'idée n'en est pas moins formulable, dès maintenant, en termes actuellement donnés. Au contraire si l'évolution est une création sans cesse renouvelée, elle crée au fur et à mesure, non seulement les formes de la vie, mais les idées qui permettraient à une intelligence de la comprendre, les termes qui serviraient à l'exprimer. C'est dire que son avenir déborde son présent et ne pourrait s'y dessiner en une idée.

Là est la première erreur du finalisme. Elle en entraîne une autre, plus grave encore.

Si la vie réalise un plan, elle devra manifester une harmonie plus haute à mesure qu'elle avancera plus loin. Telle, la maison

dessine de mieux en mieux l'idée de l'architecte tandis que les pierres montent sur les pierres. Au contraire, si l'unité de la vie est tout entière dans l'élan qui la pousse sur la route du temps, l'harmonie n'est pas en avant, mais en arrière. L'unité vient d'une *vis a tergo* : elle est donnée au début comme une impulsion, elle n'est pas posée au bout comme un attrait. L'élan se divise de plus en plus en se communiquant. La vie, au fur et à mesure de son progrès, s'éparpille en manifestations qui devront sans doute à la communauté de leur origine d'être complémentaires les unes des autres sous certains aspects, mais qui n'en seront pas moins antagonistes et incompatibles entre elles. Ainsi la désharmonie entre les espèces ira en s'accroissant. Encore n'en avons-nous signalé jusqu'ici que la cause essentielle. Nous avons supposé, pour simplifier, que chaque espèce acceptait l'impulsion reçue pour la transmettre à d'autres, et que, dans tous les sens où la vie évolue, la propagation s'effectuait en ligne droite. En fait, il y a des espèces qui s'arrêtent, il en est qui rebrousse chemin. L'évolution n'est pas seulement un mouvement en avant ; dans beaucoup de cas on observe un piétinement sur place, et plus souvent encore une déviation ou un retour en arrière. Il faut qu'il en soit ainsi, comme nous le montrerons plus loin, et les mêmes causes, qui scindent le mouvement évolutif, font que la vie, en évoluant, se distrait souvent d'elle-même, hypnotisée sur la forme qu'elle vient de produire. Mais il résulte de là un désordre croissant. Sans doute il y a progrès, si l'on entend par progrès une marche continue dans la direction générale que déterminera une impulsion première, mais ce progrès ne s'accomplit que sur les deux ou trois grandes lignes d'évolution où se dessinent des formes de plus en plus complexes, de plus en plus hautes : entre ces lignes courent une foule de voies secondaires où se multiplient au contraire les déviations, les arrêts et les reculs. Le philosophe, qui avait commencé par poser en principe que chaque détail se rattache à un plan d'ensemble, va de déception en déception le jour où il aborde l'examen des faits ; et comme il avait tout mis sur le même rang, il en arrive maintenant, pour n'avoir pas voulu faire la part de l'accident, à croire que tout est accidentel. Il faut commencer au contraire par faire à l'accident sa part, qui est très grande. Il faut reconnaître que tout n'est pas cohérent dans la nature. Par là on sera conduit à déterminer les centres autour desquels l'incohérence cristallise. Et cette cristallisation même clarifiera le reste : les grandes directions apparaîtront, où la vie se meut en développant l'impulsion originelle. On n'assistera pas, il est vrai, à l'accomplissement détaillé d'un plan. Il y a plus et mieux ici qu'un plan qui se réalise. Un plan est un terme assigné à un travail : il clôt l'avenir dont il dessine la forme.

Devant l'évolution de la vie, au contraire, les portes de l'avenir restent grandes ouvertes. C'est une création qui se poursuit sans fin en vertu d'un mouvement initial. Ce mouvement fait l'unité du monde organisé, unité féconde, d'une richesse infinie, supérieure à ce qu'aucune intelligence pourrait rêver, puisque l'intelligence n'est qu'un de ses aspects ou de ses produits.

Mais il est plus facile de définir la méthode que de l'appliquer. L'interprétation complète du mouvement évolutif dans le passé, tel que nous le concevons, ne serait possible que si l'histoire du monde organisé était faite. Nous sommes loin d'un pareil résultat. Les généalogies qu'on propose pour les diverses espèces sont, le plus souvent, problématiques. Elles varient avec les auteurs, avec les vues théoriques dont elles s'inspirent, et soulèvent des débats que l'état actuel de la science ne permet pas de trancher. Mais, en comparant les diverses solutions entre elles, on verra que la controverse porte plutôt sur le détail que sur les grandes lignes. En suivant les grandes lignes d'aussi près que possible, nous serons donc sûrs de ne pas nous égarer. Elles seules nous importent d'ailleurs, car nous ne visons pas, comme le naturaliste, à retrouver l'ordre de succession des diverses espèces, mais seulement à définir les directions principales de leur évolution. Encore ces directions n'ont-elles pas toutes pour nous le même intérêt : c'est de la voie qui conduit à l'homme que nous devons nous occuper plus particulièrement. Nous ne perdrons donc pas de vue, en les suivant les unes et les autres, qu'il s'agit surtout de déterminer le rapport de l'homme à l'ensemble du règne animal, et la place du règne animal lui-même dans l'ensemble du monde organisé.

Pour commencer par le second point, disons qu'aucun caractère précis ne distingue la plante de l'animal. Les essais tentés pour définir rigoureusement les deux règnes ont toujours échoué. Il n'est pas une seule propriété de la vie végétale qui ne se soit retrouvée, à quelque degré, chez certains animaux, pas un seul trait caractéristique de l'animal qu'on n'ait pu observer chez certaines espèces, ou à certains moments, dans le monde végétal. On comprend donc que des biologistes épris de rigueur aient tenu pour artificielle la distinction entre les deux règnes. Ils auraient raison, si la définition devait se faire ici comme dans les sciences mathématiques et physiques, par certains attributs statiques que l'objet défini possède et que les autres ne possèdent pas. Bien différent, à notre avis, est le genre de définition qui convient aux sciences de la vie. Il n'y a guère de manifestation de la vie qui ne contienne à l'état rudimentaire, ou latent, ou virtuel, les caractères essentiels de la plupart des autres manifestations. La différence est dans les proportions. Mais cette différence de proportion suffira à

définir le groupe où elle se rencontre, si l'on peut établir qu'elle n'est pas accidentelle et que le groupe, à mesure qu'il évoluait, tendait de plus en plus à *mettre l'accent* sur ces caractères particuliers. En un mot, *le groupe ne se définira plus par la possession de certains caractères, mais par sa tendance à les accentuer*. Si l'on se place à ce point de vue, si l'on tient moins compte des états que des tendances, on trouve que végétaux et animaux peuvent se définir et se distinguer d'une manière précise, et qu'ils correspondent bien à deux développements divergents de la vie.

Cette divergence s'accuse d'abord dans le mode d'alimentation. On sait que le végétal emprunte directement à l'air, à l'eau et à la terre les éléments nécessaires à l'entretien de la vie, en particulier le carbone et l'azote : il les prend sous leur forme minérale. Au contraire, l'animal ne peut s'emparer de ces mêmes éléments que s'ils ont déjà été fixés pour lui dans les substances organiques par les plantes ou par des animaux qui, directement ou indirectement, les doivent à des plantes, de sorte qu'en définitive c'est le végétal qui alimente l'animal. Il est vrai que cette loi souffre bien des exceptions chez les végétaux. On n'hésite pas à classer parmi les végétaux le *Drosera*, la *Dionée*, le *Pinguicula*, qui sont des plantes insectivores. D'autre part les Champignons, qui occupent une place si considérable dans le monde végétal, s'alimentent comme des animaux : qu'ils soient ferments, saprophytes ou parasites, c'est à des substances organiques déjà formées qu'ils empruntent leur nourriture. On ne saurait donc tirer de cette différence une définition statique qui tranche automatiquement, dans n'importe quel cas, la question de savoir si l'on a affaire à une plante ou à un animal. Mais cette différence peut fournir un commencement de définition dynamique des deux règnes, en ce qu'elle marque les deux directions divergentes où végétaux et animaux ont pris leur essor. C'est un fait remarquable que les Champignons, qui sont répandus dans la nature avec une si extraordinaire abondance, n'aient pas pu évoluer. Ils ne s'élèvent pas organiquement au-dessus des tissus qui, chez les végétaux supérieurs, se forment dans le sac embryonnaire de l'ovule et précèdent le développement germinatif du nouvel individu[205]. Ce sont, pourrait-on dire, les avortons du monde végétal. Leurs diverses espèces constituent autant d'impasses, comme si, en renonçant au mode d'alimentation ordinaire des végétaux, ils s'arrêtaient sur la grande route de l'évolution végétale. Quant aux *Droseras*, aux *Dionées*, aux plantes insectivores en général, ils s'alimentent comme les autres plantes par leurs racines, ils fixent aussi, par leurs parties vertes, le carbone de l'acide carbonique contenu dans l'atmosphère. La faculté de capturer des insectes, de les absorber et de les digérer est une

faculté qui a dû surgir chez eux sur le tard, dans des cas tout à fait exceptionnels, là où le sol, trop pauvre, ne leur fournissait pas une nourriture suffisante. D'une manière générale, si l'on s'attache moins à la présence des caractères qu'à leur tendance à se développer, et si l'on tient pour essentielle la tendance le long de laquelle l'évolution a pu se continuer indéfiniment, on dira que les végétaux se distinguent des animaux par le pouvoir de créer de la matière organique aux dépens d'éléments minéraux qu'ils tirent directement de l'atmosphère, de la terre et de l'eau. Mais à cette différence s'en rattache une autre, déjà plus profonde.

L'animal, ne pouvant fixer directement le carbone et l'azote qui sont partout présents, est obligé de chercher, pour s'en nourrir, les végétaux qui ont déjà fixé ces éléments ou les animaux qui les ont empruntés eux-mêmes au règne végétal. L'animal est donc nécessairement mobile. Depuis l'amibe, qui lance au hasard ses pseudopodes pour saisir les matières organiques éparses dans une goutte d'eau, jusqu'aux animaux supérieurs qui possèdent des organes sensoriels pour reconnaître leur proie, des organes locomoteurs pour aller la saisir, un système nerveux pour coordonner leurs mouvements à leurs sensations, la vie animale est caractérisée, dans sa direction générale, par la mobilité dans l'espace. Sous sa forme la plus rudimentaire, l'animal se présente comme une petite masse de protoplasme enveloppée tout au plus d'une mince pellicule albuminoïde qui lui laisse pleine liberté de se déformer et de se mouvoir. Au contraire, la cellule végétale s'entoure d'une membrane de cellulose qui la condamne à l'immobilité. Et, de bas en haut du règne végétal, ce sont les mêmes habitudes de plus en plus sédentaires, la plante n'ayant pas besoin de se déranger et trouvant autour d'elle, dans l'atmosphère, dans l'eau et dans la terre où elle est placée, les éléments minéraux qu'elle s'approprie directement. Certes, des phénomènes de mouvement s'observent aussi chez les plantes. Darwin a écrit un beau livre sur les mouvements des plantes grimpantes. Il a étudié les manœuvres de certaines plantes insectivores, telles que le *Drosera* et la *Dionée*, pour saisir leur proie. On connaît les mouvements des feuilles de l'*Acacia*, de la *Sensitive*, etc. D'ailleurs, le va-et-vient du protoplasme végétal à l'intérieur de son enveloppe est là pour témoigner de sa parenté avec le protoplasme des animaux. Inversement, on noterait dans une foule d'espèces animales (généralement parasites) des phénomènes de fixation analogues à ceux des végétaux[206]. Ici encore on se tromperait si l'on prétendait faire de la fixité et de la mobilité deux caractères qui permettent de décider, à simple inspection, si l'on est en présence d'une plante ou d'un animal. Mais la fixité, chez l'animal, apparaît le

plus souvent comme une torpeur où l'espèce serait tombée, comme un refus d'évoluer plus loin dans un certain sens : elle est proche parente du parasitisme, et s'accompagne de caractères qui rappellent ceux de la vie végétale. D'autre part, les mouvements des végétaux n'ont ni la fréquence ni la variété de ceux des animaux. Ils n'intéressent d'ordinaire qu'une partie de l'organisme, et ne s'étendent presque jamais à l'organisme entier. Dans les cas exceptionnels où une vague spontanéité s'y manifeste, il semble qu'on assiste au réveil accidentel d'une activité normalement endormie. Bref, si la mobilité et la fixité coexistent dans le monde végétal comme dans le monde animal, la balance est manifestement rompue en faveur de la fixité dans un cas et de la mobilité dans l'autre. Ces deux tendances opposées sont si évidemment directrices des deux évolutions, qu'on pourrait déjà définir par elles les deux règnes. Mais fixité et mobilité, à leur tour, ne sont que les signes superficiels de tendances plus profondes encore.

Entre la mobilité et la conscience il y a un rapport évident. Certes, la conscience des organismes supérieurs paraît solidaire de certains dispositifs cérébraux. Plus le système nerveux se développe, plus nombreux et plus précis deviennent les mouvements entre lesquels il a le choix, plus lumineuse aussi est la conscience qui les accompagne. Mais ni cette mobilité, ni ce choix, ni par conséquent cette conscience n'ont pour condition nécessaire la présence d'un système nerveux : celui-ci n'a fait que canaliser dans des sens déterminés, et porter à un plus haut degré d'intensité, une activité rudimentaire et vague, diffuse dans la masse de la substance organisée. Plus on descend dans la série animale, plus les centres nerveux se simplifient et se séparent aussi les uns des autres ; finalement, les éléments nerveux disparaissent, noyés dans l'ensemble d'un organisme moins différencié. Mais il en est ainsi de tous les autres appareils, de tous les autres éléments anatomiques ; et il serait aussi absurde de refuser la conscience à un animal, parce qu'il n'a pas de cerveau, que de le déclarer incapable de se nourrir parce qu'il n'a pas d'estomac. La vérité est que le système nerveux est né, comme les autres systèmes, d'une division du travail. Il ne crée pas la fonction, il la porte seulement à un plus haut degré d'intensité et de précision en lui donnant la double forme de l'activité réflexe et de l'activité volontaire. Pour accomplir un vrai mouvement réflexe, il faut tout un mécanisme monté dans la moelle ou dans le bulbe. Pour choisir volontairement entre plusieurs démarches déterminées, il faut des centres cérébraux, c'est-à-dire des carrefours d'où partent des voies conduisant à des mécanismes moteurs de configuration diverse et

d'égale précision. Mais, là où ne s'est pas encore produite une canalisation en éléments nerveux, encore moins une concentration des éléments nerveux en un système, il y a quelque chose d'où sortiront, par voie de dédoublement, et le réflexe et le volontaire, quelque chose qui n'a ni la précision mécanique du premier ni les hésitations intelligentes du second, mais qui, participant à dose infinitésimale de l'un et de l'autre, est une réaction simplement indécise et par conséquent déjà vaguement consciente. C'est dire que l'organisme le plus humble est conscient dans la mesure où il se meut *librement*. La conscience est-elle ici, par rapport au mouvement, l'effet ou la cause ? En un sens elle est cause, puisque son rôle est de diriger la locomotion. Mais, en un autre sens, elle est effet, car c'est l'activité motrice qui l'entretient, et, dès que cette activité disparaît, la conscience s'atrophie ou plutôt s'endort. Chez des Crustacés tels que les Rhizocéphales, qui ont dû présenter autrefois une structure plus différenciée, la fixité et le parasitisme accompagnent la dégénérescence et la presque disparition du système nerveux : comme, en pareil cas, le progrès de l'organisation avait localisé dans des centres nerveux toute l'activité consciente, on peut conjecturer que la conscience est plus faible encore chez des animaux de ce genre que dans des organismes beaucoup moins différenciés, qui n'ont jamais eu de centres nerveux mais qui sont restés mobiles.

Comment alors la plante, qui s'est fixée à la terre et qui trouve sa nourriture sur place, aurait-elle pu se développer dans le sens de l'activité consciente ? La membrane de cellulose dont le protoplasme s'enveloppe, en même temps qu'elle immobilise l'organisme végétal le plus simple, le soustrait, en grande partie, à ces excitations extérieures qui agissent sur l'animal comme des irritants de la sensibilité et l'empêchent de s'endormir[207]. La plante est donc généralement inconsciente. Ici encore il faudrait se garder des distinctions radicales. Inconscience et conscience ne sont pas deux étiquettes qu'on puisse coller machinalement, l'une sur toute cellule végétale, l'autre sur tous les animaux. Si la conscience s'endort chez l'animal qui a dégénéré en parasite immobile, inversement elle se réveille, sans doute, chez le végétal qui a reconquis la liberté de ses mouvements, et elle se réveille dans l'exacte mesure où le végétal a reconquis cette liberté. Conscience et inconscience n'en marquent pas moins les directions où se sont développés les deux règnes, en ce sens que, pour trouver les meilleurs spécimens de la conscience chez l'animal, il faut *monter* jusqu'aux représentants les plus élevés de la série, au lieu que, pour découvrir des cas probables de conscience végétale, il faut *descendre* aussi bas que possible dans l'échelle des plantes,

arriver aux zoospores des Algues, par exemple, et plus généralement à ces organismes unicellulaires dont on peut dire qu'ils hésitent entre la forme végétale et l'animalité. De ce point de vue, et dans cette mesure, nous définirions l'animal par la sensibilité et la conscience éveillée, le végétal par la conscience endormie et l'insensibilité.

En résumé, le végétal fabrique directement des substances organiques avec des substances minérales : cette aptitude le dispense en général de se mouvoir et, par là même de sentir. Les animaux, obligés d'aller à la recherche de leur nourriture, ont évolué dans le sens de l'activité locomotrice et par conséquent d'une conscience de plus en plus ample, de plus en plus distincte.

Maintenant, que la cellule animale et la cellule végétale dérivent d'une souche commune, que les premiers organismes vivants aient oscillé entre la forme végétale et la forme animale, participant de l'une et de l'autre à la fois, cela ne nous paraît pas douteux. Nous venons, en effet, de voir que les tendances caractéristiques de l'évolution des deux règnes, quoique divergentes, coexistent encore aujourd'hui, et chez la plante et chez l'animal. La proportion seule diffère. D'ordinaire, l'une des deux tendances recouvre ou écrase l'autre, mais, dans des circonstances exceptionnelles, celle-ci se dégage et reconquiert la place perdue. La mobilité et la conscience de la cellule végétale ne sont pas à ce point endormies qu'elles ne puissent se réveiller quand les circonstances le permettent ou l'exigent. Et, d'autre part, l'évolution du règne animal a été sans cesse retardée, ou arrêtée, ou ramenée en arrière par la tendance qu'il a conservée à la vie végétative. Si pleine, si débordante que puisse en effet paraître l'activité d'une espèce animale, la torpeur et l'inconscience la guettent. Elle ne soutient son rôle que par un effort, au prix d'une fatigue. Le long de la route sur laquelle l'animal a évolué, des défaillances sans nombre se sont produites, des déchéances qui se rattachent pour la plupart à des habitudes parasitaires ; ce sont autant d'aiguillages sur la vie végétative. Ainsi, tout nous fait supposer que le végétal et l'animal descendent d'un ancêtre commun qui réunissait, à l'état naissant, les tendances de l'un et de l'autre.

Mais les deux tendances qui s'impliquaient réciproquement sous cette forme rudimentaire se sont dissociées en grandissant. De là le monde des plantes avec sa fixité et son insensibilité, de là les animaux avec leur mobilité et leur conscience. Point n'est besoin, d'ailleurs, pour expliquer ce dédoublement, de faire intervenir une force mystérieuse. Il suffit de remarquer que l'être vivant appuie naturellement vers ce qui lui est le plus commode, et que végétaux

et animaux ont opté, chacun de leur côté, pour deux genres différents de commodité dans la manière de se procurer le carbone et l'azote dont ils avaient besoin. Les premiers, continuellement et machinalement, tirent ces éléments d'un milieu qui les leur fournit sans cesse. Les seconds, par une action discontinue, concentrée en quelques instants, consciente, vont chercher ces corps dans des organismes qui les ont déjà fixés. Ce sont deux manières différentes de comprendre le travail ou, si l'on aime mieux, la paresse. Aussi nous paraît-il douteux qu'on découvre jamais à la plante des éléments nerveux, si rudimentaires qu'on les suppose. Ce qui correspond, chez elle, à la volonté directrice de l'animal, c'est, croyons-nous, la direction où elle infléchit l'énergie de la radiation solaire quand elle s'en sert pour rompre les attaches du carbone avec l'oxygène dans l'acide carbonique. Ce qui correspond, chez elle, à la sensibilité de l'animal, c'est l'impressionnabilité toute spéciale de sa chlorophylle à la lumière. Or, un système nerveux étant, avant tout, un mécanisme qui sert d'intermédiaire entre des sensations et des volitions, le véritable « système nerveux » de la plante nous paraît être le mécanisme ou plutôt le chimisme *sui generis* qui sert d'intermédiaire entre l'impressionnabilité de sa chlorophylle à la lumière et la production de l'amidon. Ce qui revient à dire que la plante ne doit pas avoir d'éléments nerveux, et que *le même élan qui a porté l'animal à se donner des nerfs et des centres nerveux a dû aboutir, dans la plante, à la fonction chlorophyllienne*[\[208\]](#).

Ce premier coup d'œil jeté sur le monde organisé va nous permettre de déterminer en termes plus précis ce qui unit les deux règnes, et aussi ce qui les sépare.

Supposons, comme nous le faisons entrevoir dans le précédent chapitre, qu'il y ait au fond de la vie un effort pour greffer, sur la nécessité des forces physiques, la plus grande somme possible d'indétermination. Cet effort ne peut aboutir à créer de l'énergie, ou, s'il en crée, la quantité créée n'appartient pas à l'ordre de grandeur sur lequel ont prise nos sens et nos instruments de mesure, notre expérience et notre science. Tout se passera donc comme si l'effort visait simplement à utiliser de son mieux une énergie préexistante, qu'il trouve à sa disposition. Il n'a qu'un moyen d'y réussir : c'est d'obtenir de la matière une telle accumulation d'énergie potentielle qu'il puisse, à un moment donné, en faisant jouer un déclic, obtenir le travail dont il a besoin pour agir. Lui-même ne possède que ce pouvoir de déclencher. Mais le travail de déclenchement, quoique toujours le même et toujours plus faible que n'importe quelle quantité donnée, sera d'autant plus efficace qu'il fera tomber de plus haut un poids plus lourd, ou, en d'autres termes, que la somme

d'énergie potentielle accumulée et disponible sera plus considérable. En fait, la source principale de l'énergie utilisable à la surface de notre planète est le Soleil. Le problème était donc celui-ci : obtenir du Soleil que ça et là, à la surface de la Terre, il suspendît partiellement et provisoirement sa dépense incessante d'énergie utilisable, qu'il en emmagasinât une certaine quantité, sous forme d'énergie non encore utilisée, dans des réservoirs appropriés d'où elle pourrait ensuite s'écouler au moment voulu, à l'endroit voulu, dans la direction voulue. Les substances dont s'alimente l'animal sont précisément des réservoirs de ce genre. Formées de molécules très complexes qui renferment, à l'état potentiel, une somme considérable d'énergie chimique, elles constituent des espèces d'explosifs, qui n'attendent qu'une étincelle pour mettre en liberté la force emmagasinée. Maintenant, il est probable que la vie tendait d'abord à obtenir, du même coup, et la fabrication de l'explosif et l'explosion qui l'utilise. Dans ce cas, le même organisme qui aurait emmagasiné directement l'énergie de la radiation solaire l'aurait dépensée en mouvements libres dans l'espace. Et c'est pourquoi nous devons présumer que les premiers êtres vivants ont cherché, d'une part à accumuler sans relâche de l'énergie empruntée au Soleil et, d'autre part, à la dépenser d'une manière discontinue et explosive par des mouvements de locomotion : les Infusoires à chlorophylle, les Euglènes, symbolisent peut-être encore aujourd'hui, mais sous une forme étriquée et incapable d'évoluer, cette tendance primordiale de la vie. Le développement divergent des deux règnes correspond-il à ce qu'on pourrait appeler métaphoriquement l'oubli, par chaque règne, d'une des deux moitiés du programme ? Ou bien, ce qui est plus vraisemblable, la nature même de la matière que la vie trouvait devant elle sur notre planète s'opposait-elle à ce que les deux tendances pussent évoluer bien loin ensemble dans un même organisme ? Ce qui est certain, c'est que le végétal a appuyé surtout dans le premier sens et l'animal dans le second. Mais si, dès le début, la fabrication de l'explosif avait pour objet l'explosion, c'est l'évolution de l'animal, bien plus que celle du végétal, qui indique, en somme, la direction fondamentale de la vie.

L'« harmonie » des deux règnes, les caractères complémentaires qu'ils présentent, viendraient donc enfin de ce qu'ils développent deux tendances d'abord fondues en une seule. Plus la tendance originelle et unique grandit, plus elle trouve difficile de maintenir unis dans le même être vivant les deux éléments qui, à l'état rudimentaire, sont impliqués l'un dans l'autre. De là un dédoublement, de là deux évolutions divergentes ; de là aussi deux séries de caractères qui s'opposent sur certains points, se

complètent sur d'autres, mais qui, soit qu'ils se complètent soit qu'ils s'opposent, conservent toujours entre eux un air de parenté. Tandis que l'animal évoluait, non sans accidents le long de la route, vers une dépense de plus en plus libre d'énergie discontinue, la plante perfectionnait plutôt son système d'accumulation sur place. Nous n'insisterons pas sur ce second point. Qu'il nous suffise de dire que la plante a dû être grandement servie, à son tour, par un nouveau dédoublement, analogue à celui qui s'était produit entre plantes et animaux. Si la cellule végétale primitive dut, à elle seule, fixer et son carbone et son azote, elle put presque renoncer à la seconde de ces deux fonctions le jour où des végétaux microscopiques appuyèrent exclusivement dans ce sens, se spécialisant d'ailleurs diversement dans ce travail encore compliqué. Les microbes qui fixent l'azote de l'atmosphère et ceux qui, tour à tour, convertissent les composés ammoniacaux en composés nitreux, ceux-ci en nitrates, ont rendu à l'ensemble du monde végétal, par la même dissociation d'une tendance primitivement une, le même genre de service que les végétaux en général rendent aux animaux. Si l'on créait pour ces végétaux microscopiques un règne spécial, on pourrait dire que les microbes du sol, les végétaux et les animaux nous présentent l'*analyse*, opérée par la matière que la vie avait à sa disposition sur notre planète, de tout ce que la vie contenait d'abord à l'état d'implication réciproque. Est-ce, à proprement parler, une « division du travail » ? Ces mots ne donneraient pas une idée exacte de l'évolution, telle que nous nous la représentons. Là où il y a division du travail, il y a *association* et il y a aussi *convergence* d'effort. Au contraire, l'évolution dont nous parlons ne s'accomplit jamais dans le sens d'une association, mais d'une *dissociation*, jamais vers la convergence, mais vers la divergence des efforts. L'harmonie entre termes qui se complètent sur certains points ne se produit pas, d'après nous, en cours de route par une adaptation réciproque ; au contraire elle n'est tout à fait complète qu'au départ. Elle dérive d'une identité originelle. Elle vient de ce que le processus évolutif, qui s'épanouit en forme de gerbe, écarte les uns des autres, au fur et à mesure de leur croissance simultanée, des termes d'abord si bien complémentaires qu'ils étaient confondus.

Il s'en faut d'ailleurs que les éléments en lesquels une tendance se dissocie aient tous la même importance, et surtout la même puissance d'évoluer. Nous venons de distinguer trois règnes différents, si l'on peut s'exprimer ainsi, dans le monde organisé. Tandis que le premier ne comprend que des micro-organismes restés à l'état rudimentaire, animaux et végétaux ont pris leur essor vers de très hautes fortunes. Or, c'est là un fait qui se produit d'ordinaire quand une tendance s'analyse. Parmi les

développements divergents auxquels elle donne naissance, les uns continuent indéfiniment, les autres arrivent plus ou moins vite au bout de leur rouleau. Ces derniers ne proviennent pas directement de la tendance primitive, mais de l'un des éléments en lesquels elle s'est divisée : ce sont des développements résiduels, effectués et déposés en cours de route par quelque tendance vraiment élémentaire, qui continue, elle, à évoluer. Quant à ces tendances vraiment élémentaires, elles portent, croyons-nous, une marque à laquelle on les reconnaît.

Cette marque est comme la trace, encore visible en chacune d'elles, de ce que renfermait la tendance originelle dont elles représentent les directions élémentaires. Les éléments d'une tendance ne sont pas comparables, en effet, à des objets juxtaposés dans l'espace et exclusifs les uns des autres, mais plutôt à des états psychologiques, dont chacun, quoiqu'il soit d'abord lui-même, participe cependant des autres et renferme ainsi virtuellement toute la personnalité à laquelle il appartient. Il n'y a pas de manifestation essentielle de la vie, disions-nous, qui ne nous présente, à l'état rudimentaire ou virtuel, les caractères des autres manifestations. Réciproquement, quand nous rencontrons sur une ligne d'évolution le souvenir, pour ainsi dire, de ce qui se développe le long des autres lignes, nous devons conclure que nous avons affaire aux éléments dissociés d'une même tendance originelle. En ce sens, végétaux et animaux représentent bien les deux grands développements divergents de la vie. Si la plante se distingue de l'animal par la fixité et l'insensibilité, mouvement et conscience sommeillent en elle comme des souvenirs qui peuvent se réveiller. D'ailleurs, à côté de ces souvenirs normalement endormis, il en est d'éveillés et d'agissants. Ce sont ceux dont l'activité ne gêne pas le développement de la tendance élémentaire elle-même. On pourrait énoncer cette loi : *Quand une tendance s'analyse en se développant, chacune des tendances particulières qui naissent ainsi voudrait conserver et développer, de la tendance primitive, tout ce qui n'est pas incompatible avec le travail où elle s'est spécialisée.* Par là s'expliquerait précisément le fait sur lequel nous nous sommes appesantis dans le précédent chapitre, la formation de mécanismes complexes identiques sur des lignes d'évolution indépendantes. Certaines analogies profondes entre le végétal et l'animal n'ont probablement pas d'autre cause : la génération sexuée n'est peut-être qu'un luxe pour la plante, mais il fallait que l'animal y vînt, et la plante a dû y être portée par le même élan qui y poussait l'animal, élan primitif, originel, antérieur au dédoublement des deux règnes. Nous en dirons autant de la tendance du végétal à une complexité croissante. Cette tendance est essentielle au règne

animal, que travaille le besoin d'une action de plus en plus étendue, de plus en plus efficace. Mais les végétaux, qui se sont condamnés à l'insensibilité et à l'immobilité, ne présentent la même tendance que parce qu'ils ont reçu au début la même impulsion. Des expériences récentes nous les montrent variant dans n'importe quel sens quand arrive la période de « mutation » ; au lieu que l'animal a dû évoluer, croyons-nous, dans des sens beaucoup plus définis. Mais nous n'insisterons pas davantage sur ce dédoublement originel de la vie. Arrivons à l'évolution des animaux, qui nous intéresse plus particulièrement.

Ce qui constitue l'animalité, disions-nous, c'est la faculté d'utiliser un mécanisme à déclenchement pour convertir en actions « explosives » une somme aussi grande que possible d'énergie potentielle accumulée. Au début, l'explosion se fait au hasard, sans pouvoir choisir sa direction : c'est ainsi que l'amibe lance dans tous les sens à la fois ses prolongements pseudopodiques. Mais, à mesure qu'on s'élève dans la série animale, on voit la forme même du corps dessiner un certain nombre de directions bien déterminées, le long desquelles cheminera l'énergie. Ces directions sont marquées par autant de chaînes d'éléments nerveux placés bout à bout. Or, l'élément nerveux s'est dégagé peu à peu de la masse à peine différenciée du tissu organisé. On peut donc conjecturer que c'est en lui et en ses annexes que se concentre, dès qu'il apparaît, la faculté de libérer brusquement l'énergie accumulée. A vrai dire, toute cellule vivante dépense sans cesse de l'énergie à se maintenir en équilibre. La cellule végétale, assoupie dès le début, s'absorbe tout entière dans ce travail de conservation, comme si elle prenait pour fin ce qui ne devait d'abord être qu'un moyen. Mais, chez l'animal, tout converge à l'action, c'est-à-dire à l'utilisation de l'énergie pour des mouvements de translation. Sans doute, chaque cellule animale dépense à vivre une bonne partie de l'énergie dont elle dispose, souvent même toute cette énergie ; mais l'ensemble de l'organisme voudrait en attirer le plus possible sur les points où s'accomplissent les mouvements de locomotion. De sorte que, là où existe un système nerveux avec les organes sensoriels et les appareils moteurs qui lui servent d'appendices, tout doit se passer comme si le reste du corps avait pour fonction essentielle de préparer pour eux, afin de la leur transmettre au moment voulu, la force qu'ils mettront en liberté par une espèce d'explosion.

Le rôle de l'aliment chez les animaux supérieurs est en effet extrêmement complexe. Il sert d'abord à réparer les tissus. Il fournit ensuite à l'animal la chaleur dont il a besoin pour se rendre aussi indépendant que possible des variations de la température extérieure. Par là, il conserve, entretient et soutient l'organisme où

le système nerveux est inséré et sur lequel les éléments nerveux doivent vivre. Mais ces éléments nerveux n'auraient aucune raison d'être si cet organisme ne leur passait pas, à eux-mêmes et surtout aux muscles qu'ils actionnent, une certaine énergie à dépenser, et l'on peut même conjecturer que c'est là, en somme, la destination essentielle et ultime de l'aliment. Cela ne veut pas dire que la part la plus considérable de l'aliment s'emploie à ce travail. Un état peut avoir à faire des dépenses énormes pour assurer la rentrée de l'impôt ; la somme dont il disposera, défalcation faite des frais de perception, sera peut-être minime ; elle n'en est pas moins la raison d'être de l'impôt et de tout ce qu'on a dépensé pour en obtenir la rentrée. Ainsi pour l'énergie que l'animal demande aux substances alimentaires.

Bien des faits nous paraissent indiquer que les éléments nerveux et musculaires occupent cette place vis-à-vis du reste de l'organisme. Jetons d'abord un coup d'œil sur la répartition des substances alimentaires entre les divers éléments du corps vivant. Ces substances se divisent en deux catégories, les unes quaternaires ou albuminoïdes, les autres ternaires, comprenant les hydrates de carbone et les graisses. Les premières sont proprement plastiques, destinées à refaire les tissus, — encore qu'elles puissent, en raison du carbone qu'elles contiennent, devenir énergétiques à l'occasion. Mais la fonction énergétique est plus spécialement dévolue aux secondes : celles-ci, se déposant dans la cellule plutôt que s'incorporant à sa substance, lui apportent, sous forme de potentiel chimique, une énergie de puissance qui se convertira directement en mouvement ou en chaleur. Bref, les premières ont pour rôle principal de refaire la machine, les secondes lui fournissent l'énergie. Il est naturel que les premières n'aient pas de lieu d'élection privilégié, puisque toutes les pièces de la machine ont besoin d'être entretenues. Mais il n'en est pas de même des secondes. Les hydrates de carbone se distribuent très inégalement, et cette inégalité de distribution nous paraît instructive au plus haut point.

Charriées par le sang artériel sous forme de glycose, ces substances se déposent, en effet, sous forme de glycogène, dans les diverses cellules qui forment les tissus. On sait qu'une des principales fonctions du foie est de maintenir constante la teneur du sang en glycose, grâce aux réserves de glycogène que la cellule hépatique élabore. Or, dans cette circulation de glycose et dans cette accumulation de glycogène, il est aisé de voir que tout se passe comme si l'effort entier de l'organisme s'employait à approvisionner d'énergie potentielle les éléments du tissu musculaire et aussi ceux du tissu nerveux. Il procède diversement

dans les deux cas, mais il aboutit au même résultat. Dans le premier, il assure à la cellule une réserve considérable, déposée en elle par avance ; la quantité de glycogène que les muscles renferment est énorme, en effet, en comparaison de ce qui s'en trouve dans les autres tissus. Au contraire, dans le tissu nerveux, la réserve est faible (les éléments nerveux, dont le rôle est simplement de libérer l'énergie potentielle emmagasinée dans le muscle, n'ont d'ailleurs jamais besoin de fournir beaucoup de travail à la fois) : mais, chose remarquable, cette réserve est reconstituée par le sang au moment même où elle se dépense, de sorte que le nerf se recharge d'énergie potentielle instantanément. Tissu musculaire et tissu nerveux sont donc bien privilégiés, l'un en ce qu'il est approvisionné d'une réserve considérable d'énergie, l'autre en ce qu'il est toujours servi à l'instant où il en a besoin, et dans l'exacte mesure où il en a besoin.

Plus particulièrement, c'est du système sensori-moteur que vient ici l'appel de glycogène, c'est-à-dire d'énergie potentielle, comme si le reste de l'organisme était là pour passer de la force au système nerveux et aux muscles que les nerfs actionnent. Certes, quand on songe au rôle que joue le système nerveux (même sensori-moteur) comme régulateur de la vie organique, on peut se demander si dans cet échange de bons procédés entre lui et le reste du corps, il est véritablement un maître que le corps servirait. Mais déjà l'on inclinera à cette hypothèse si l'on considère, à l'état statique pour ainsi dire, la répartition de l'énergie potentielle entre les tissus ; et l'on s'y ralliera tout à fait, croyons-nous, si l'on réfléchit aux conditions dans lesquelles l'énergie se dépense et se reconstitue. Supposons, en effet, que le système sensori-moteur soit un système comme les autres, au même rang que les autres. Porté par l'ensemble de l'organisme, il attendra qu'un excédent de potentiel chimique lui ait été fourni pour accomplir du travail. C'est, en d'autres termes, la production du glycogène qui réglera la consommation qu'en font les nerfs et les muscles. Supposons, au contraire, que le système sensori-moteur soit vraiment dominateur. La durée et l'étendue de son action seront indépendantes, dans une certaine mesure au moins, de la réserve de glycogène qu'il renferme, et même de celle que l'ensemble de l'organisme contient. Il fournira du travail, et les autres tissus devront s'arranger comme ils pourront pour lui amener de l'énergie potentielle. Or, les choses se passent précisément ainsi, comme le montrent en particulier les expériences de Morat et Dufourt[209]. Si la fonction glycogénique du foie dépend de l'action des nerfs excitateurs qui la gouvernent, l'action de ces derniers nerfs est subordonnée à celle des nerfs qui ébranlent les muscles locomoteurs, en ce sens que ceux-ci

commencent par dépenser sans compter, consommant ainsi du glycogène, appauvrissant de glucose le sang, et déterminant finalement le foie, qui aura dû déverser dans le sang appauvri une partie de sa réserve de glycogène, à en fabriquer de nouveau. C'est donc bien, en somme, du système sensori-moteur que tout part, c'est sur lui que tout converge, et l'on peut dire, sans métaphore, que le reste de l'organisme est à son service.

Qu'on réfléchisse encore à ce qui se passe dans le jeûne prolongé. C'est un fait remarquable que, chez des animaux morts de faim, on trouve le cerveau à peu près intact, alors que les autres organes ont perdu une partie plus ou moins grande de leur poids et que leurs cellules ont subi des altérations profondes[210]. Il semble que le reste du corps ait soutenu le système nerveux jusqu'à la dernière extrémité, se traitant lui-même comme un simple moyen dont celui-ci serait la fin.

En résumé, si l'on convient, pour abrégé, d'appeler « système sensori-moteur » le système nerveux cérébro-spinal avec, en plus, les appareils sensoriels en lesquels il se prolonge et les muscles locomoteurs qu'il gouverne, on pourra dire qu'un organisme supérieur est essentiellement constitué par un système sensori-moteur installé sur des appareils de digestion, de respiration, de circulation, de sécrétion, etc., qui ont pour rôle de le réparer, de le nettoyer, de le protéger, de lui créer un milieu intérieur constant, enfin et surtout de lui passer de l'énergie potentielle à convertir en mouvement de locomotion[211]. Il est vrai que, plus la fonction nerveuse se perfectionne, plus les fonctions destinées à la soutenir ont à se développer et deviennent par conséquent exigeantes pour elles-mêmes. A mesure que l'activité nerveuse a émergé de la masse protoplasmique où elle était noyée, elle a dû appeler autour d'elle des activités de tout genre sur lesquelles s'appuyer : celles-ci ne pouvaient se développer que sur d'autres activités, qui en impliquaient d'autres encore, indéfiniment. C'est ainsi que la complication de fonctionnement des organismes supérieurs va à l'infini. L'étude d'un de ces organismes nous fait donc tourner dans un cercle, comme si tout y servait de moyen à tout. Ce cercle n'en a pas moins un centre, qui est le système d'éléments nerveux tendus entre les organes sensoriels et l'appareil de locomotion.

Nous ne nous appesantirons pas ici sur un point que nous avons longuement traité dans un travail antérieur. Rappelons seulement que le progrès du système nerveux s'est effectué, tout à la fois, dans le sens d'une adaptation plus précise des mouvements et dans celui d'une plus grande latitude laissée à l'être vivant pour choisir entre eux. Ces deux tendances peuvent paraître antagonistes, et elles le sont en effet. Une chaîne nerveuse, même

sous sa forme la plus rudimentaire, arrive cependant à les réconcilier. D'une part, en effet, elle dessine une ligne bien déterminée entre un point et un autre point de la périphérie, celui-là sensoriel et celui-ci moteur. Elle a donc canalisé une activité d'abord diffuse dans la masse protoplasmique. Mais, d'autre part, les éléments qui la composent sont probablement discontinus ; en tout cas, à supposer qu'ils s'anastomosent entre eux, ils présentent une discontinuité fonctionnelle, car chacun d'eux se termine par une espèce de carrefour où, sans doute, l'influx nerveux peut choisir sa route. De la plus humble Monère jusqu'aux insectes les mieux doués, jusqu'aux vertébrés les plus intelligents, le progrès réalisé a été surtout un progrès du système nerveux avec, à chaque degré, toutes les créations et complications de pièces que ce progrès exigeait. Comme nous le faisons pressentir dès le début de ce travail, le rôle de la vie est d'insérer de l'indétermination dans la matière. Indéterminées, je veux dire imprévisibles, sont les formes qu'elle crée au fur et à mesure de son évolution. De plus en plus indéterminée aussi, je veux dire de plus en plus libre, est l'activité à laquelle ces formes doivent servir de véhicule. Un système nerveux, avec des neurones placés bout à bout de telle manière qu'à l'extrémité de chacun d'eux s'ouvrent des voies multiples où autant de questions se posent, est un véritable *réservoir d'indétermination*. Que l'essentiel de la poussée vitale ait passé à la création d'appareils de ce genre, c'est ce que nous paraît montrer un simple coup d'œil jeté sur l'ensemble du monde organisé. Mais, sur cette poussée même de la vie, quelques éclaircissements sont indispensables.

Il ne faut pas oublier que la force qui évolue à travers le monde organisé est une force limitée, qui toujours cherche à se dépasser elle-même, et toujours reste inadéquate à l'œuvre qu'elle tend à produire. De la méconnaissance de ce point sont nées les erreurs et les puérilités du finalisme radical. Il s'est représenté l'ensemble du monde vivant comme une construction, et comme une construction analogue aux nôtres. Toutes les pièces en seraient disposées en vue du meilleur fonctionnement possible de la machine. Chaque espèce aurait sa raison d'être, sa fonction, sa destination. Ensemble elles donneraient un grand concert, où les dissonances apparentes ne serviraient qu'à faire ressortir l'harmonie fondamentale. Bref, tout se passerait dans la nature comme dans les œuvres du génie humain, où le résultat obtenu peut être minime, mais où il y a du moins adéquation parfaite entre l'objet fabriqué et le travail de fabrication.

Rien de semblable dans l'évolution de la vie. La disproportion y est frappante entre le travail et le résultat. De bas en haut du monde

organisé c'est toujours un seul grand effort ; mais, le plus souvent, cet effort tourne court, tantôt paralysé par des forces contraires, tantôt distrait de ce qu'il doit faire par ce qu'il fait, absorbé par la forme qu'il est occupé à prendre, hypnotisé sur elle comme sur un miroir. Jusque dans ses œuvres les plus parfaites, alors qu'il paraît avoir triomphé des résistances extérieures et aussi de la sienne propre, il est à la merci de la matérialité qu'il a dû se donner. C'est ce que chacun de nous peut expérimenter en lui-même. Notre liberté, dans les mouvements mêmes par où elle s'affirme, crée les habitudes naissantes qui l'étoufferont si elle ne se renouvelle par un effort constant : l'automatisme la guette. La pensée la plus vivante se glacera dans la formule qui l'exprime. Le mot se retourne contre l'idée. La lettre tue l'esprit. Et notre plus ardent enthousiasme, quand il s'extériorise en action, se fige parfois si naturellement en froid calcul d'intérêt ou de vanité, l'un adopte si aisément la forme de l'autre, que nous pourrions les confondre ensemble, douter de notre propre sincérité, nier la bonté et l'amour, si nous ne savions que le mort garde encore quelque temps les traits du vivant.

La cause profonde de ces dissonances gît dans une irrémédiable différence de rythme. La vie en général est la mobilité même ; les manifestations particulières de la vie n'acceptent cette mobilité qu'à regret et retardent constamment sur elle. Celle-là toujours va de l'avant ; celles-ci voudraient piétiner sur place. L'évolution en général se ferait, autant que possible, en ligne droite ; chaque évolution spéciale est un processus circulaire. Comme des tourbillons de poussière soulevés par le vent qui passe, les vivants tournent sur eux-mêmes, suspendus au grand souffle de la vie. Ils sont donc relativement stables, et contrefont même si bien l'immobilité que nous les traitons comme des *choses* plutôt que comme des *progrès*, oubliant que la permanence même de leur forme n'est que le dessin d'un mouvement. Parfois cependant se matérialise à nos yeux, dans une fugitive apparition, le souffle invisible qui les porte. Nous avons cette illumination soudaine devant certaines formes de l'amour maternel, si frappant, si touchant aussi chez la plupart des animaux, observable jusque dans la sollicitude de la plante pour sa graine. Cet amour, où quelques-uns ont vu le grand mystère de la vie, nous en livrerait peut-être le secret. Il nous montre chaque génération penchée sur celle qui la suivra. Il nous laisse entrevoir que l'être vivant est surtout un lieu de passage, et que l'essentiel de la vie tient dans le mouvement qui la transmet.

Ce contraste entre la vie en général, et les formes où elle se manifeste, présente partout le même caractère. On pourrait dire que la vie tend à agir le plus possible, mais que chaque espèce préfère

donner la plus petite somme possible d'effort. Envisagée dans ce qui est son essence même, c'est-à-dire comme une transition d'espèce à espèce, la vie est une action toujours grandissante. Mais chacune des espèces, à travers lesquelles la vie passe, ne vise qu'à sa commodité. Elle va à ce qui demande le moins de peine. S'absorbant dans la forme qu'elle va prendre, elle entre dans un demi-sommeil, où elle ignore à peu près tout le reste de la vie ; elle se façonne elle-même en vue de la plus facile exploitation possible de son entourage immédiat. Ainsi, l'acte par lequel la vie s'achemine à la création d'une forme nouvelle, et l'acte par lequel cette forme se dessine, sont deux mouvements différents et souvent antagonistes. Le premier se prolonge dans le second, mais il ne peut s'y prolonger sans se distraire de sa direction, comme il arriverait à un sauteur qui, pour franchir l'obstacle, serait obligé d'en détourner les yeux et de se regarder lui-même.

Les formes vivantes sont, par définition même, des formes viables. De quelque manière qu'on explique l'adaptation de l'organisme à ses conditions d'existence, cette adaptation est nécessairement suffisante du moment que l'espèce subsiste. En ce sens, chacune des espèces successives que décrivent la paléontologie et la zoologie fut un *succès* remporté par la vie. Mais les choses prennent un tout autre aspect quand on compare chaque espèce au mouvement qui l'a déposée sur son chemin, et non plus aux conditions où elle s'est insérée. Souvent ce mouvement a dévié, bien souvent aussi il a été arrêté net ; ce qui ne devait être qu'un lieu de passage est devenu le terme. De ce nouveau point de vue, l'insuccès apparaît comme la règle, le succès comme exceptionnel et toujours imparfait. Nous allons voir que, des quatre grandes directions où s'est engagée la vie animale, deux ont conduit à des impasses, et que, sur les deux autres, l'effort a été généralement disproportionné au résultat.

Les documents nous manquent pour reconstituer le détail de cette histoire. Nous pouvons cependant en démêler les grandes lignes. Nous disions qu'animaux et végétaux ont dû se séparer assez vite de leur souche commune, le végétal s'endormant dans l'immobilité, l'animal s'éveillant au contraire de plus en plus et marchant à la conquête d'un système nerveux. Il est probable que l'effort du règne animal aboutit à créer des organismes encore simples, mais doués d'une certaine mobilité, et surtout assez indécis de forme pour se prêter à toutes les déterminations futures. Ces animaux pouvaient ressembler à certains de nos Vers, avec cette différence toutefois que les Vers aujourd'hui vivants auxquels on les comparera sont les exemplaires vidés et figés des formes infiniment plastiques, grosses d'un avenir indéfini, qui furent la souche

commune des Échinodermes, des Mollusques, des Arthropodes et des vertébrés.

Un danger les guettait, un obstacle qui faillit sans doute arrêter l'essor de la vie animale. Il y a une particularité dont on ne peut s'empêcher d'être frappé quand on jette un coup d'œil sur la faune des temps primaires. C'est l'emprisonnement de l'animal dans une enveloppe plus ou moins dure, qui devait gêner et souvent même paralyser ses mouvements. Les Mollusques d'abord avaient une coquille plus universellement que ceux d'aujourd'hui. Les Arthropodes en général étaient pourvus d'une carapace ; c'étaient des Crustacés. Les plus anciens Poissons eurent une enveloppe osseuse, d'une dureté extrême[212]. L'explication de ce fait général doit être cherchée, croyons-nous, dans une tendance des organismes mous à se défendre les uns contre les autres en se rendant, autant que possible, indévorables. Chaque espèce, dans l'acte par lequel elle se constitue, va à ce qui lui est le plus commode. De même que, parmi les organismes primitifs, certains s'étaient orientés vers l'animalité en renonçant à fabriquer de l'organique avec de l'inorganique et en empruntant les substances organiques toutes faites aux organismes déjà aiguillés sur la vie végétale, ainsi, parmi les espèces animales elles-mêmes, beaucoup s'arrangèrent pour vivre aux dépens des autres animaux. Un organisme qui est animal, c'est-à-dire mobile, pourra en effet profiter de sa mobilité pour aller chercher des animaux sans défense et s'en repaître, tout aussi bien que des végétaux. Ainsi, plus les espèces se faisaient mobiles, plus sans doute elles devenaient voraces et dangereuses les unes pour les autres. De là dut résulter un brusque arrêt du monde animal tout entier dans le progrès qui le portait à une mobilité de plus en plus haute ; car la peau dure et calcaire de l'Échinoderme, la coquille du Mollusque, la carapace du Crustacé et la cuirasse ganoïde des anciens Poissons ont probablement eu pour origine commune un effort des espèces animales pour se protéger contre les espèces ennemies. Mais cette cuirasse, derrière laquelle l'animal se mettait à l'abri, le gênait dans ses mouvements et parfois l'immobilisait. Si le végétal a renoncé à la conscience en s'enveloppant d'une membrane de cellulose, l'animal qui s'est enfermé dans une citadelle ou dans une armure se condamne à un demi-sommeil. C'est dans cette torpeur que vivent, aujourd'hui encore, les Échinodermes et même les Mollusques. Arthropodes et vertébrés en furent sans doute menacés également. Ils y échappèrent et à cette heureuse circonstance tient l'épanouissement actuel des formes les plus hautes de la vie.

Dans deux directions, en effet, nous voyons la poussée de la vie au mouvement reprendre le dessus. Les Poissons échangent leur

cuirasse ganoïde pour des écailles. Longtemps auparavant, les insectes avaient paru, débarrassés, eux aussi, de la cuirasse qui avait protégé leurs ancêtres. A l'insuffisance de leur enveloppe protectrice ils suppléèrent, les uns et les autres, par une agilité qui leur permettait d'échapper à leurs ennemis et aussi de prendre l'offensive, de choisir le lieu et le moment de la rencontre. C'est un progrès du même genre que nous observons dans l'évolution de l'armement humain. Le premier mouvement est de se chercher un abri ; le second, qui est le meilleur, est de se rendre aussi souple que possible pour la fuite et surtout pour l'attaque, — attaquer étant encore le moyen le plus efficace de se défendre. Ainsi le lourd hoplite a été supplanté par le légionnaire, le chevalier bardé de fer a dû céder la place au fantassin libre de ses mouvements, et, d'une manière générale, dans l'évolution de l'ensemble de la vie, comme dans celle des sociétés humaines, comme dans celle des destinées individuelles, les plus grands succès ont été pour ceux qui ont accepté les plus gros risques.

L'intérêt bien entendu de l'animal était donc de se rendre plus mobile. Comme nous le disions à propos de l'adaptation en général, on pourra toujours expliquer par leur intérêt particulier la transformation des espèces. On donnera ainsi la cause immédiate de la variation. Mais on n'en donnera souvent ainsi que la cause la plus superficielle. La cause profonde est l'impulsion qui lança la vie dans le monde, qui la fit se scinder entre végétaux et animaux, qui aiguilla l'animalité sur la souplesse de la forme, et qui, à un certain moment, dans le règne animal menacé de s'assoupir, obtint, sur quelques points au moins, qu'on se réveillât et qu'on allât de l'avant.

Sur les deux voies, où évoluèrent séparément les vertébrés et les Arthropodes, le développement (abstraction faite des reculs liés au parasitisme ou à toute autre cause) a consisté avant tout dans un progrès du système nerveux sensori-moteur. On cherche la mobilité, on cherche la souplesse, on cherche — à travers bien des tâtonnements, et non sans avoir donné d'abord dans une exagération de la masse et de la force brutale — la variété des mouvements. Mais cette recherche elle-même s'est faite dans des directions divergentes. Un coup d'œil jeté sur le système nerveux des Arthropodes et sur celui des vertébrés nous avertit des différences. Chez les premiers, le corps est formé d'une série plus ou moins longue d'anneaux juxtaposés ; l'activité motrice se répartit alors entre un nombre variable, parfois considérable, d'appendices dont chacun a sa spécialité. Chez les autres, l'activité se concentre sur deux paires de membres seulement, et ces organes accomplissent des fonctions qui dépendent beaucoup moins étroitement de leur forme[213]. L'indépendance devient complète

chez l'homme, dont la main peut exécuter n'importe quel travail.

Voilà du moins ce qu'on voit. Derrière ce qu'on voit il y a maintenant ce qu'on devine, deux puissances immanentes à la vie et d'abord confondues, qui ont dû se dissocier en grandissant.

Pour définir ces puissances, il faut considérer, dans l'évolution des Arthropodes et dans celle des vertébrés, les espèces qui marquent, de part et d'autre, le point culminant. Comment déterminer ce point ? Ici encore on fera fausse route si l'on vise à la précision géométrique. Il n'existe pas de signe unique et simple auquel on puisse reconnaître qu'une espèce est plus avancée qu'une autre sur une même ligne d'évolution. Il y a des caractères multiples, qu'il faut comparer entre eux et peser dans chaque cas particulier, pour savoir jusqu'à quel point ils sont essentiels ou accidentels, et dans quelle mesure il convient d'en tenir compte.

Il n'est pas contestable, par exemple, que le succès soit le critérium le plus général de la supériorité, les deux termes étant, jusqu'à un certain point, synonymes l'un de l'autre. Par succès il faut entendre, quand il s'agit de l'être vivant, une aptitude à se développer dans les milieux les plus divers, à travers la plus grande variété possible d'obstacles, de manière à couvrir la plus vaste étendue possible de terre. Une espèce qui revendique pour domaine la terre entière est véritablement une espèce dominatrice et par conséquent supérieure. Telle est l'espèce humaine, qui représentera le point culminant de l'évolution des vertébrés. Mais tels sont aussi, dans la série des Articulés, les insectes et en particulier certains hyménoptères. On a dit que les fourmis étaient maîtresses du sous-sol de la terre, comme l'homme est maître du sol.

D'autre part, un groupe d'espèces apparu sur le tard peut être un groupe de dégénérés, mais il faut pour cela qu'une cause spéciale de régression soit intervenue. En droit, ce groupe serait supérieur au groupe dont il dérive, puisqu'il correspondrait à un stade plus avancé de l'évolution. Or, l'homme est probablement le dernier venu des vertébrés[214]. Et, dans la série des insectes, il n'y a de postérieur à l'hyménoptère que le Lépidoptère, c'est-à-dire, sans doute, une espèce de dégénéré, véritable parasite des plantes à fleurs.

Ainsi, par des chemins différents, nous sommes conduits à la même conclusion. L'évolution des Arthropodes aurait atteint son point culminant avec l'insecte et en particulier avec les hyménoptères, comme celle des vertébrés avec l'homme. Maintenant, si l'on remarque que nulle part l'instinct n'est aussi développé que dans le monde des insectes, et que dans aucun

groupe d'insectes il n'est aussi merveilleux que chez les hyménoptères, on pourra dire que toute l'évolution du règne animal, abstraction faite des reculs vers la vie végétative, s'est accomplie sur deux voies divergentes dont l'une allait à l'instinct et l'autre à l'intelligence.

Torpeur végétative, instinct et intelligence, voilà donc enfin les éléments qui coïncidaient dans l'impulsion vitale commune aux plantes et aux animaux, et qui, au cours d'un développement où ils se manifestèrent dans les formes les plus imprévues, se dissocièrent par le seul fait de leur croissance. *L'erreur capitale, celle qui, se transmettant depuis Aristote, a vicié la plupart des philosophies de la nature, est de voir dans la vie végétative, dans la vie instinctive et dans la vie raisonnable trois degrés successifs d'une même tendance qui se développe, alors que ce sont trois directions divergentes d'une activité qui s'est scindée en grandissant. La différence entre elles n'est pas une différence d'intensité, ni plus généralement de degré, mais de nature.*

Il importe d'approfondir ce point. De la vie végétale et de la vie animale, nous avons vu comment elles se complètent et comment elles s'opposent. Il s'agit maintenant de montrer que l'intelligence et l'instinct, eux aussi, s'opposent et se complètent. Mais disons d'abord pourquoi l'on est tenté d'y voir des activités dont la première serait supérieure à la seconde et s'y superposerait, alors qu'en réalité ce ne sont pas choses de même ordre, ni qui se soient succédé l'une à l'autre, ni auxquelles on puisse assigner des rangs.

C'est qu'intelligence et instinct, ayant commencé par s'entrepénétrer, conservent quelque chose de leur origine commune. Ni l'un ni l'autre ne se rencontrent jamais à l'état pur. Nous disions que, dans la plante, peuvent se réveiller la conscience et la mobilité de l'animal qui se sont endormies chez elle, et que l'animal vit sous la menace constante d'un aiguillage sur la vie végétative. Les deux tendances de la plante et de l'animal se pénétraient si bien d'abord qu'il n'y a jamais eu rupture complète entre elles : l'une continue à hanter l'autre ; partout nous les trouvons mêlées ; c'est la proportion qui diffère. Ainsi pour l'intelligence et l'instinct. Il n'y a pas d'intelligence où l'on ne découvre des traces d'instinct, pas d'instinct surtout qui ne soit entouré d'une frange d'intelligence. C'est cette frange d'intelligence qui a été cause de tant de méprises. De ce que l'instinct est toujours plus ou moins intelligent, on a conclu qu'intelligence et instinct sont choses de même ordre, qu'il n'y a entre eux qu'une différence de complication ou de perfection, et surtout que l'un des deux est exprimable en termes de l'autre. En réalité, ils ne s'accompagnent

que parce qu'ils se complètent, et ils ne se complètent que parce qu'ils sont différents, ce qu'il y a d'instinctif dans l'instinct étant de sens opposé à ce qu'il y a d'intelligent dans l'intelligence.

On ne s'étonnera pas si nous insistons sur ce point. Nous le tenons pour capital.

Disons d'abord que les distinctions que nous allons faire seront trop tranchées, précisément parce que nous voulons définir de l'instinct ce qu'il a d'instinctif et de l'intelligence ce qu'elle a d'intelligent, alors que tout instinct concret est mélangé d'intelligence, comme toute intelligence réelle est pénétrée d'instinct. De plus, ni l'intelligence ni l'instinct ne se prêtent à des définitions rigides ; ce sont des tendances et non pas des choses faites. Enfin il ne faudra pas oublier que, dans le présent chapitre, nous considérons l'intelligence et l'instinct au sortir de la vie qui les dépose le long de son parcours. Or, la vie manifestée par un organisme est, à nos yeux, un certain effort pour obtenir certaines choses de la matière brute. On ne s'étonnera donc pas si c'est la diversité de cet effort qui nous frappe dans l'instinct et dans l'intelligence, et si nous voyons dans ces deux formes de l'activité psychique, avant tout, deux méthodes différentes d'action sur la matière inerte. Cette manière un peu étroite de les envisager aura l'avantage de nous fournir un moyen objectif de les distinguer. En revanche, elle ne nous donnera de l'intelligence en général, et de l'instinct en général, que la position moyenne au-dessus et au-dessous de laquelle ils oscillent constamment tous deux. C'est pourquoi l'on ne devra voir dans ce qui va suivre qu'un dessin schématique, où les contours respectifs de l'intelligence et de l'instinct seront plus accusés qu'il ne le faut, et où nous aurons négligé l'estompage qui vient, tout à la fois, de l'indécision de chacun d'eux et de leur empiètement réciproque l'un sur l'autre. En un sujet aussi obscur, on ne saurait faire un trop grand effort vers la lumière. Il sera toujours aisé de rendre ensuite les formes plus floues, de corriger ce que le dessin aurait de trop géométrique, enfin de substituer à la raideur d'un schéma la souplesse de la vie.

A quelle date faisons-nous remonter l'apparition de l'homme sur la terre ? Au temps où se fabriquèrent les premières armes, les premiers outils. On n'a pas oublié la querelle mémorable qui s'éleva autour de la découverte de Boucher de Perthes dans la carrière de Moulin-Quignon. La question était de savoir si l'on avait affaire à des haches véritables ou à des fragments de silex brisés accidentellement. Mais que, si c'étaient des hachettes, on fût bien en présence d'une intelligence, et plus particulièrement de l'intelligence humaine, personne un seul instant n'en douta.

Ouvrons, d'autre part, un recueil d'anecdotes sur l'intelligence des animaux. Nous verrons qu'à côté de beaucoup d'actes explicables par l'imitation, ou par l'association automatique des images, il en est que nous n'hésitons pas à déclarer intelligents ; en première ligne figurent ceux qui témoignent d'une pensée de *fabrication*, soit que l'animal arrive à façonner lui-même un instrument grossier, soit qu'il utilise à son profit un objet fabriqué par l'homme. Les animaux qu'on classe tout de suite après l'homme au point de vue de l'intelligence, les Singes et les Éléphants, sont ceux qui savent employer, à l'occasion, un instrument artificiel. Au-dessous d'eux, mais non pas très loin d'eux, on mettra ceux qui *reconnaissent* un objet fabriqué : par exemple le Renard, qui sait fort bien qu'un piège est un piège. Sans doute, il y a intelligence partout où il y a inférence ; mais l'inférence, qui consiste en un fléchissement de l'expérience passée dans le sens de l'expérience présente, est déjà un commencement d'invention. L'invention devient complète quand elle se matérialise en un instrument fabriqué. C'est là que tend l'intelligence des animaux, comme à un idéal. Et si, d'ordinaire, elle n'arrive pas encore à façonner des objets artificiels et à s'en servir, elle s'y prépare par les variations mêmes qu'elle exécute sur les instincts fournis par la nature. En ce qui concerne l'intelligence humaine, on n'a pas assez remarqué que l'invention mécanique a d'abord été sa démarche essentielle, qu'aujourd'hui encore notre vie sociale gravite autour de la fabrication et de l'utilisation d'instruments artificiels, que les inventions qui jalonnent la route du progrès en ont aussi tracé la direction. Nous avons de la peine à nous en apercevoir, parce que les modifications de l'humanité retardent d'ordinaire sur les transformations de son outillage. Nos habitudes individuelles et même sociales survivent assez longtemps aux circonstances pour lesquelles elles étaient faites, de sorte que les effets profonds d'une invention se font remarquer lorsque nous en avons déjà perdu de vue la nouveauté. Un siècle a passé depuis l'invention de la machine à vapeur, et nous commençons seulement à ressentir la secousse profonde qu'elle nous a donnée. La révolution qu'elle a opérée dans l'industrie n'en a pas moins bouleversé les relations entre les hommes. Des idées nouvelles se lèvent. Des sentiments nouveaux sont en voie d'éclore. Dans des milliers d'années, quand le recul du passé n'en laissera plus apercevoir que les grandes lignes, nos guerres et nos révolutions compteront pour peu de chose, à supposer qu'on s'en souvienne encore ; mais de la machine à vapeur, avec les inventions de tout genre qui lui font cortège, on parlera peut-être comme nous parlons du bronze ou de la pierre taillée ; elle servira à définir un âge[215]. Si nous pouvions nous dépouiller de tout orgueil, si, pour définir notre espèce, nous

nous en tenions strictement à ce que l'histoire et la préhistoire nous présentent comme la caractéristique constante de l'homme et de l'intelligence, nous ne dirions peut-être pas *Homo sapiens*, mais *Homo faber*. En définitive, *l'intelligence, envisagée dans ce qui en paraît être la démarche originelle, est la faculté de fabriquer des objets artificiels, en particulier des outils à faire des outils et, d'en varier indéfiniment la fabrication.*

Maintenant, un animal inintelligent possède-t-il aussi des outils ou des machines ? Oui, certes, mais ici l'instrument fait partie du corps qui l'utilise. Et, correspondant à cet instrument, il y a un *instinct* qui sait s'en servir. Sans doute il s'en faut que tous les instincts consistent dans une faculté naturelle d'utiliser un mécanisme inné. Une telle définition ne s'appliquerait pas aux instincts que Romanes a appelés « secondaires », et plus d'un instinct « primaire » y échapperait. Mais cette définition de l'instinct, comme celle que nous donnons provisoirement de l'intelligence, détermine tout au moins la limite idéale vers laquelle s'achèment les formes très nombreuses de l'objet défini. On a bien souvent fait remarquer que la plupart des instincts sont le prolongement, ou mieux l'achèvement, du travail d'organisation lui-même. Où commence l'activité de l'instinct ? Où finit celle de la nature ? On ne saurait le dire. Dans les métamorphoses de la larve en nymphe et en insecte parfait, métamorphoses qui exigent souvent, de la part de la larve, des démarches appropriées et une espèce d'initiative, il n'y a pas de ligne de démarcation tranchée entre l'instinct de l'animal et le travail organisateur de la matière vivante. On pourra dire, à volonté, que l'instinct organise les instruments dont il va se servir, ou que l'organisation se prolonge dans l'instinct qui doit utiliser l'organe. Les plus merveilleux instincts de l'insecte ne font que développer en mouvements sa structure spéciale, à tel point que, là où la vie sociale divise le travail entre les individus et leur impose ainsi des instincts différents, on observe une différence correspondante de structure : on connaît le polymorphisme des fourmis, des abeilles, des guêpes et de certains pseudonévroptères. Ainsi, à ne considérer que les cas limites où l'on assiste au triomphe complet de l'intelligence et de l'instinct, on trouve entre eux une différence essentielle : *l'instinct achevé est une faculté d'utiliser et même de construire des instruments organisés ; l'intelligence achevée est la faculté de fabriquer et d'employer des instruments inorganisés.*

Les avantages et les inconvénients de ces deux modes d'activité sautent aux yeux. L'instinct trouve à sa portée l'instrument approprié : cet instrument, qui se fabrique et se répare lui-même, qui présente, comme toutes les œuvres de la nature, une complexité de

détail infinie et une simplicité de fonctionnement merveilleuse, fait tout de suite, au moment voulu, sans difficulté, avec une perfection souvent admirable, ce qu'il est appelé à faire. En revanche, il conserve une structure à peu près invariable, puisque sa modification ne va pas sans une modification de l'espèce. L'instinct est donc nécessairement spécialisé, n'étant que l'utilisation, pour un objet déterminé, d'un instrument déterminé. Au contraire, l'instrument fabriqué intelligemment est un instrument imparfait. Il ne s'obtient qu'au prix d'un effort. Il est presque toujours d'un maniement pénible. Mais, comme il est fait d'une matière inorganisée, il peut prendre une forme quelconque, servir à n'importe quel usage, tirer l'être vivant de toute difficulté nouvelle qui surgit et lui conférer un nombre illimité de pouvoirs. Inférieur à l'instrument naturel pour la satisfaction des besoins immédiats, il a d'autant plus d'avantage sur celui-ci que le besoin est moins pressant. Surtout, il réagit sur la nature de l'être qui l'a fabriqué, car, en l'appelant à exercer une nouvelle fonction, il lui confère, pour ainsi dire, une organisation plus riche, étant un organe artificiel qui prolonge l'organisme naturel. Pour chaque besoin qu'il satisfait, il crée un besoin nouveau, et ainsi, au lieu de fermer, comme l'instinct, le cercle d'action où l'animal va se mouvoir automatiquement, il ouvre à cette activité un champ indéfini où il la pousse de plus en plus loin et la fait de plus en plus libre. Mais cet avantage de l'intelligence sur l'instinct n'apparaît que tard, et lorsque l'intelligence, ayant porté là fabrication à son degré supérieur de puissance, fabrique déjà des machines à fabriquer. Au début, les avantages et les inconvénients de l'instrument fabriqué et de l'instrument naturel se balancent si bien qu'il est difficile de dire lequel des deux assurera à l'être vivant un plus grand empire sur la nature.

On peut conjecturer qu'ils commencèrent par être impliqués l'un dans l'autre, que l'activité psychique originelle participera des deux à la fois, et que, si l'on remontait assez haut dans le passé, on trouverait des instincts plus rapprochés de l'intelligence que ceux de nos insectes, une intelligence plus voisine de l'instinct que celle de nos vertébrés : intelligence et instinct élémentaires d'ailleurs, prisonniers d'une matière qu'ils n'arrivent pas à dominer. Si la force immanente à la vie était une force illimitée, elle eût peut-être développé indéfiniment dans les mêmes organismes l'instinct et l'intelligence. Mais tout paraît indiquer que cette force est finie, et qu'elle s'épuise assez vite en se manifestant. Il lui est difficile d'aller loin dans plusieurs directions à la fois. Il faut qu'elle choisisse. Or, elle a le choix entre deux manières d'agir sur la matière brute. Elle peut fournir cette action *immédiatement* en se créant un instrument

organisé avec lequel elle travaillera ; ou bien elle peut la donner *médiatement* dans un organisme qui, au lieu de posséder naturellement l'instrument requis, le fabriquera lui-même en façonnant la matière inorganique. De là l'intelligence et l'instinct, qui divergent de plus en plus en se développant, mais qui ne se séparent jamais tout à fait l'un de l'autre. D'un côté, en effet, l'instinct le plus parfait de l'insecte s'accompagne de quelques lueurs d'intelligence, ne fût-ce que dans le choix du lieu, du moment et des matériaux de la construction : quand, par extraordinaire, des abeilles nidifient à l'air libre, elles inventent des dispositifs nouveaux et véritablement intelligents pour s'adapter à ces conditions nouvelles[216]. Mais, d'autre part, l'intelligence a encore plus besoin de l'instinct que l'instinct de l'intelligence, car façonner la matière brute suppose déjà chez l'animal un degré supérieur d'organisation, où il n'a pu s'élever que sur les ailes de l'instinct. Aussi, tandis que la nature a évolué franchement vers l'instinct chez les arthropodes, nous assistons, chez presque tous les vertébrés, à la recherche plutôt qu'à l'épanouissement de l'intelligence. C'est encore l'instinct qui forme le substrat de leur activité psychique, mais l'intelligence est là, qui aspire à le supplanter. Elle n'arrive pas à inventer des instruments : du moins s'y essaie-t-elle en exécutant le plus de variations possible sur l'instinct, dont elle voudrait se passer. Elle ne prend tout à fait possession d'elle-même que chez l'homme, et ce triomphe s'affirme par l'insuffisance même des moyens naturels dont l'homme dispose pour se défendre contre ses ennemis, contre le froid et la faim. Cette insuffisance, quand on cherche à en déchiffrer le sens, acquiert la valeur d'un document préhistorique : c'est le congé définitif que l'instinct reçoit de l'intelligence.

Il n'en est pas moins vrai que la nature a dû hésiter entre deux modes d'activité psychique, l'un assuré du succès immédiat, mais limité dans ses effets, l'autre aléatoire, mais dont les conquêtes, s'il arrivait à l'indépendance, pouvaient s'étendre indéfiniment. Le plus grand succès fut d'ailleurs remporté, ici encore, du côté où était le plus gros risque. *Instinct et intelligence représentent donc deux solutions divergentes, également élégantes, d'un seul et même problème.*

De là, il est vrai, des différences profondes de structure interne entre l'instinct et l'intelligence. Nous n'insisterons que sur celles qui intéressent notre présente étude. Disons donc que l'intelligence et l'instinct impliquent deux espèces de connaissance radicalement différentes. Mais quelques éclaircissements sont d'abord nécessaires au sujet de la conscience en général.

On s'est demandé jusqu'à quel point l'instinct est conscient. Nous répondrons qu'il y a ici une multitude de différences et de

degrés, que l'instinct est plus ou moins conscient dans certains cas, inconscient dans d'autres. La plante, comme nous le verrons, a des instincts : il est douteux que ces instincts s'accompagnent chez elle de sentiment. Même chez l'animal, on ne trouve guère d'instinct complexe qui ne soit inconscient dans une partie au moins de ses démarches. Mais il faut signaler ici une différence, trop peu remarquée, entre deux espèces d'inconscience, celle qui consiste en une conscience *nulle* et celle qui provient d'une conscience *annulée*. Conscience nulle et conscience annulée sont toutes deux égales à zéro ; mais le premier zéro exprime qu'il n'y a rien, le second qu'on a affaire à deux quantités égales et de sens contraire qui se compensent et se neutralisent. L'inconscience d'une pierre qui tombe est une conscience nulle : la pierre n'a aucun sentiment de sa chute. En est-il de même de l'inconscience de l'instinct, dans les cas extrêmes où l'instinct est inconscient ? Quand nous accomplissons machinalement une action habituelle, quand le somnambule joue automatiquement son rêve, l'inconscience peut être absolue ; mais elle tient, cette fois, à ce que la représentation de l'acte est tenue en échec par l'exécution de l'acte lui-même, lequel est si parfaitement semblable à la représentation et s'y insère si exactement qu'aucune conscience ne peut plus déborder. *La représentation est bouchée par l'action*. La preuve en est que, si l'accomplissement de l'acte est arrêté ou entravé par un obstacle, la conscience peut surgir. Elle était donc là, mais neutralisée par l'action qui remplissait la représentation. L'obstacle n'a rien créé de positif ; il a simplement fait un vide, il a pratiqué un débouchage. Cette inadéquation de l'acte à la représentation est précisément ici ce que nous appelons conscience.

En approfondissant ce point, on trouverait que la conscience est la lumière immanente à la zone d'actions possibles ou d'activité virtuelle qui entoure l'action effectivement accomplie par l'être vivant. Elle signifie hésitation ou choix. Là où beaucoup d'actions également possibles se dessinent sans aucune action réelle (comme dans une délibération qui n'aboutit pas), la conscience est intense. Là où l'action réelle est la seule action possible (comme dans l'activité du genre somnambulique ou plus généralement automatique), la conscience devient nulle. Représentation et connaissance n'en existent pas moins dans ce dernier cas, s'il est avéré qu'on y trouve un ensemble de mouvements systématisés dont le dernier est déjà préformé dans le premier, et que la conscience pourra d'ailleurs en jaillir au choc d'un obstacle. De ce point de vue, *on définirait la conscience de l'être vivant une différence arithmétique entre l'activité virtuelle et l'activité réelle. Elle mesure l'écart entre la représentation et l'action*.

On peut dès lors présumer que l'intelligence sera plutôt orientée vers la conscience, l'instinct vers l'inconscience.

Car, là où l'instrument à manier est organisé par la nature, le point d'application fourni par la nature, le résultat à obtenir voulu par la nature, une faible part est laissée au choix : la conscience inhérente à la représentation sera donc contre-balancée, au fur et à mesure qu'elle tendrait à se dégager, par l'accomplissement de l'acte, identique à la représentation, qui lui fait contrepoids. Là où elle apparaît, elle éclaire moins l'instinct lui-même que les contrariétés auxquelles l'instinct est sujet : c'est le *déficit* de l'instinct, la distance de l'acte à l'idée, qui deviendra conscience ; et la conscience ne sera alors qu'un accident. Elle ne souligne essentiellement que la démarche initiale de l'instinct, celle qui déclenche toute la série des mouvements automatiques. Au contraire, le déficit est l'état normal de l'intelligence. Subir des contrariétés est son essence même. Ayant pour fonction primitive de fabriquer des instruments inorganisés, elle doit, à travers mille difficultés, choisir pour ce travail le lieu et le moment, la forme et la matière. Et elle ne peut se satisfaire entièrement, parce que toute satisfaction nouvelle crée de nouveaux besoins. Bref, si l'instinct et l'intelligence enveloppent, l'un et l'autre, des connaissances, la connaissance est plutôt *jouée* et inconsciente dans le cas de l'instinct, plutôt *pensée* et consciente dans le cas de l'intelligence. Mais c'est là une différence de degré plutôt que de nature. Tant qu'on ne s'attache qu'à la conscience, on ferme les yeux sur ce qui est, au point de vue psychologique, la différence capitale entre l'intelligence et l'instinct.

Pour arriver à la différence essentielle, il faut, sans s'arrêter à la lumière plus ou moins vive qui éclaire ces deux formes de l'activité intérieure, aller tout droit aux deux objets, profondément distincts l'un de l'autre, qui en sont les points d'application.

Quand l'Œstre du Cheval dépose ses œufs sur les jambes ou sur les épaules de l'animal, il agit comme s'il savait que sa larve doit se développer dans l'estomac du cheval, et que le cheval, en se léchant, transportera la larve naissante dans son tube digestif. Quand un hyménoptère paralyseur va frapper sa victime aux points précis où se trouvent des centres nerveux, de manière à l'immobiliser sans la tuer, il procède comme ferait un savant entomologiste, doublé d'un chirurgien habile. Mais que ne devrait pas savoir le petit scarabée dont on a si souvent raconté l'histoire, le Sitaris ? Ce Coléoptère dépose ses œufs à l'entrée des galeries souterraines que creuse une espèce d'abeille, l'anthophore. La larve du Sitaris, après une longue attente, guette l'anthophore mâle au sortir de la galerie, se cramponne à elle, y reste attachée jusqu'au

« vol nuptial » ; là, elle saisit l'occasion de passer du mâle à la femelle, et attend tranquillement que celle-ci pondre ses œufs. Elle saute alors sur l'œuf, qui va lui servir de support dans le miel, dévore l'œuf en quelques jours, et, installée sur la coquille, subit sa première métamorphose. Organisée maintenant pour flotter sur le miel, elle consomme cette provision de nourriture et devient nymphe, puis insecte parfait. Tout se passé *comme si* la larve du sitaris, dès son éclosion, savait que l'anthophore mâle sortira de la galerie d'abord, que le vol nuptial lui fournira le moyen de se transporter sur la femelle, que celle-ci la conduira dans un magasin de miel capable de l'alimenter quand elle se sera transformée, que, jusqu'à cette transformation, elle aura dévoré peu à peu l'œuf de l'anthophore, de manière à se nourrir, à se soutenir à la surface du miel, et aussi à supprimer le rival qui serait sorti de l'œuf. Et tout se passe également *comme si* le sitaris lui-même savait que sa larve saura toutes ces choses. La connaissance, si connaissance il y a, n'est qu'implicite. Elle s'extériorise en démarches précises au lieu de s'intérioriser en conscience. Il n'en est pas moins vrai que la conduite de l'insecte dessine la représentation de choses déterminées, existant ou se produisant en des points précis de l'espace et du temps, que l'insecte connaît sans les avoir apprises.

Maintenant, si nous envisageons du même point de vue l'intelligence, nous trouvons qu'elle aussi connaît certaines choses sans les avoir apprises. Mais ce sont des connaissances d'un ordre bien différent. Nous ne voudrions pas ranimer ici la vieille querelle des philosophes au sujet de l'innéité. Bornons-nous donc à enregistrer le point sur lequel tout le monde est d'accord, à savoir que le petit enfant comprend immédiatement des choses que l'animal ne comprendra jamais, et qu'en ce sens l'intelligence, comme l'instinct, est une fonction héréditaire, partant innée. Mais cette intelligence innée, quoiqu'elle soit une faculté de connaître, ne connaît aucun objet en particulier. Quand le nouveau-né cherche pour la première fois le sein de sa nourrice, témoignant ainsi qu'il a la connaissance (inconsciente, sans doute) d'une chose qu'il n'a jamais vue, on dira, précisément parce que la connaissance innée est ici celle d'un objet déterminé, que c'est de l'instinct et non pas de l'intelligence. L'intelligence n'apporte donc la connaissance innée d'aucun objet. Et pourtant, si elle ne connaissait rien naturellement, elle n'aurait rien d'inné. Que peut-elle donc connaître, elle qui ignore toutes choses ? — A côté des *choses*, il y a les *rapports*. L'enfant qui vient de naître ne connaît ni des objets déterminés ni une propriété déterminée d'aucun objet ; mais, le jour où l'on appliquera devant lui une propriété à un objet, une épithète à un substantif, il comprendra tout de suite ce que cela veut dire. La relation de

l'attribut au sujet est donc saisie par lui naturellement. Et l'on en dirait autant de la relation générale que le verbe exprime, relation si immédiatement conçue par l'esprit que le langage peut la sous-entendre, comme il arrive dans les langues rudimentaires qui n'ont pas de verbe. L'intelligence fait donc naturellement usage des rapports d'équivalent à équivalent, de contenu à contenant, de cause à effet, etc., qu'implique toute phrase où il y a un sujet, un attribut, un verbe, exprimé ou sous-entendu. Peut-on dire qu'elle ait la connaissance *innée* de chacun de ces rapports en particulier ? C'est affaire aux logiciens de chercher si ce sont là autant de relations irréductibles, ou si l'on ne pourrait pas les résoudre en relations plus générales encore. Mais, de quelque manière qu'on effectue l'analyse de la pensée, on aboutira toujours à un ou à plusieurs cadres généraux, dont l'esprit possède la connaissance innée puisqu'il en fait un emploi naturel. Disons donc que *si l'on envisage dans l'instinct et dans l'intelligence ce qu'ils renferment de connaissance innée, on trouve que cette connaissance innée porte dans le premier cas sur des choses et dans le second sur des rapports.*

Les philosophes distinguent entre la matière de notre connaissance et sa forme. La matière est ce qui est donné par les facultés de perception, prises à l'état brut. La forme est l'ensemble des rapports qui s'établissent entre ces matériaux pour constituer une connaissance systématique. La forme, sans matière, peut-elle être déjà l'objet d'une connaissance ? Oui, sans doute, à condition que cette connaissance ressemble moins à une chose possédée qu'à une habitude contractée, moins à un état qu'à une direction ; ce sera, si l'on veut, un certain pli naturel de l'attention. L'écolier, qui sait qu'on va lui dicter une fraction, tire une barre, avant de savoir ce que seront le numérateur et le dénominateur ; il a donc présente à l'esprit la relation générale entre les deux termes, quoiqu'il ne connaisse aucun d'eux ; il connaît la forme sans la matière. Ainsi pour les cadres, antérieurs à toute expérience, où notre expérience vient s'insérer. Adoptons donc ici les mots consacrés par l'usage. Nous donnerons de la distinction entre l'intelligence et l'instinct cette formule plus précise : *l'intelligence, dans ce qu'elle a d'inné, est la connaissance d'une forme, l'instinct implique celle d'une matière.*

De ce second point de vue, qui est celui de la connaissance et non plus de l'action, la force immanente à la vie en général nous apparaît encore comme un principe limité, en lequel coexistent et se pénètrent réciproquement, au début, deux manières différentes, et même divergentes, de connaître. La première atteint immédiatement, dans leur matérialité même, des objets déterminés. Elle dit : « voici ce qui est ». La seconde n'atteint aucun objet en

particulier ; elle n'est qu'une puissance naturelle de rapporter un objet à un objet, ou une partie à une partie, ou un aspect à un aspect, enfin de tirer des conclusions quand on possède des prémisses et d'aller de ce qu'on a appris à ce qu'on ignore. Elle ne dit plus « ceci est » ; elle dit seulement que *si* les conditions sont telles, tel sera le conditionné. Bref, la première connaissance, de nature instinctive, se formulerait dans ce que les philosophes appellent des propositions *catégoriques*, tandis que la seconde, de nature intellectuelle, s'exprime toujours *hypothétiquement*. De ces deux facultés, la première semble d'abord bien préférable à l'autre. Et elle le serait en effet, si elle s'étendait à un nombre indéfini d'objets. Mais, en fait, elle ne s'applique jamais qu'à un objet spécial, et même à une partie restreinte de cet objet. Du moins en a-t-elle la connaissance intérieure et pleine, non pas explicite, mais impliquée dans l'action accomplie. La seconde, au contraire, ne possède naturellement qu'une connaissance extérieure et vide ; mais, par là même, elle a l'avantage d'apporter un cadre où une infinité d'objets pourront trouver place tour à tour. Tout se passe comme si la force qui évolue à travers les formes vivantes, étant une force limitée, avait le choix, dans le domaine de la connaissance naturelle ou innée, entre deux espèces de limitation, l'une portant sur l'*extension* de la connaissance, l'autre sur sa *compréhension*. Dans le premier cas, la connaissance pourra être étoffée et pleine, mais elle se restreindra alors à un objet déterminé ; dans le second, elle ne limite plus son objet, mais c'est parce qu'elle ne contient plus rien, n'étant qu'une forme sans matière. Les deux tendances, d'abord impliquées l'une dans l'autre, ont dû se séparer pour grandir. Elles sont allées, chacune de son côté, chercher fortune dans le monde. Elles ont abouti à l'instinct et à l'intelligence.

Tels sont donc les deux modes divergents de connaissance par lesquels l'intelligence et l'instinct devront se définir, si c'est au point de vue de la connaissance qu'on se place, et non plus de l'action. Mais connaissance et action ne sont ici que deux aspects d'une seule et même faculté. Il est aisé de voir, en effet, que la seconde définition n'est qu'une nouvelle forme de la première.

Si l'instinct est, par excellence, la faculté d'utiliser un instrument naturel organisé, il doit envelopper la connaissance innée (virtuelle ou inconsciente, il est vrai) et de cet instrument et de l'objet auquel il s'applique. L'instinct est donc la connaissance innée d'une *chose*. Mais l'intelligence est la faculté de fabriquer des instruments inorganisés, c'est-à-dire artificiels. Si, par elle, la nature renonce à doter l'être vivant de l'instrument qui lui servira, c'est pour que l'être vivant puisse, selon les circonstances, varier sa fabrication. La

fonction essentielle de l'intelligence sera donc de démêler, dans des circonstances quelconques, le moyen de se tirer d'affaire. Elle cherchera ce qui peut le mieux servir, c'est-à-dire s'insérer dans le cadre proposé. Elle portera essentiellement sur les relations entre la situation donnée et les moyens de l'utiliser. Ce qu'elle aura donc d'inné, c'est la tendance à établir des rapports, et cette tendance implique la connaissance naturelle de certaines relations très générales, véritable étoffe que l'activité propre à chaque intelligence taillera en relations plus particulières. Là où l'activité est orientée vers la fabrication, la connaissance porte donc nécessairement sur des rapports. Mais cette connaissance toute *formelle* de l'intelligence a sur la connaissance *matérielle* de l'instinct un incalculable avantage. Une forme, justement parce qu'elle est vide, peut être remplie tour à tour, à volonté, par un nombre indéfini de choses, même par celles qui ne servent à rien. De sorte qu'une connaissance formelle ne se limite pas à ce qui est pratiquement utile, encore que ce soit en vue de l'utilité pratique qu'elle a fait son apparition dans le monde. Un être intelligent porte en lui de quoi se dépasser lui-même.

Il se dépassera cependant moins qu'il ne le voudrait, moins aussi qu'il ne s'imagine le faire. Le caractère purement formel de l'intelligence la prive du lest dont elle aurait besoin pour se poser sur les objets qui seraient du plus puissant intérêt pour la spéculation. L'instinct, au contraire, aurait la matérialité voulue, mais il est incapable d'aller chercher son objet aussi loin : il ne spéculé pas. Nous touchons au point qui intéresse le plus notre présente recherche. La différence que nous allons signaler entre l'instinct et l'intelligence est celle que toute notre analyse tendait à dégager. Nous la formulerions ainsi : *Il y a des choses que l'intelligence seule est capable de chercher, mais que, par elle-même, elle ne trouvera jamais. Ces choses, l'instinct seul les trouverait ; mais il ne les cherchera jamais.*

Il est nécessaire d'entrer ici dans quelques détails provisoires sur le mécanisme de l'intelligence. Nous avons dit que l'intelligence avait pour fonction d'établir des rapports. Déterminons plus précisément la nature des relations que l'intelligence établit. Sur ce point, on reste encore dans le vague ou dans l'arbitraire tant qu'on voit dans l'intelligence une faculté destinée à la spéculation pure. On est réduit alors à prendre les cadres généraux de l'entendement pour je ne sais quoi d'absolu, d'irréductible et d'inexplicable. L'entendement serait tombé du ciel avec sa forme, comme nous naissons chacun avec notre visage. On définit cette forme, sans doute, mais c'est tout ce qu'on peut faire, et il n'y a pas à chercher pourquoi elle est ce qu'elle est plutôt que tout autre chose. Ainsi,

l'on enseignera que l'intelligence est essentiellement unification, que toutes ses opérations ont pour objet commun d'introduire une certaine unité dans la diversité des phénomènes, etc. Mais, d'abord, « unification » est un terme vague, moins clair que celui de « relation » ou même que celui de « pensée », et qui n'en dit pas davantage. De plus, on pourrait se demander si l'intelligence n'aurait pas pour fonction de diviser, plus encore que d'unir. Enfin, si l'intelligence procède comme elle fait parce qu'elle veut unir, et si elle cherche l'unification simplement parce qu'elle en a besoin, notre connaissance devient relative à certaines exigences de l'esprit qui auraient pu, sans doute, être tout autres qu'elles ne sont. Pour une intelligence autrement conformée, autre eût été la connaissance. L'intelligence n'étant plus suspendue à rien, tout se suspend alors à elle. Et ainsi, pour avoir placé l'entendement trop haut, on aboutit à mettre trop bas la connaissance qu'il nous donne. Cette connaissance devient relative, du moment que l'intelligence est une espèce d'absolu. Au contraire, nous tenons l'intelligence humaine pour relative aux nécessités de l'action. Posez l'action, la forme même de l'intelligence s'en déduit. Cette forme n'est donc ni irréductible ni inexplicable. Et, précisément parce qu'elle n'est pas indépendante, on ne peut plus dire que la connaissance dépende d'elle. La connaissance cesse d'être un produit de l'intelligence pour devenir, en un certain sens, partie intégrante de la réalité.

Les philosophes répondront que l'action s'accomplit dans un monde *ordonné*, que cet ordre est déjà de la pensée, et que nous commettons une pétition de principe en expliquant l'intelligence par l'action, qui la présuppose.

En quoi ils auraient raison, si le point de vue où nous nous plaçons dans le présent chapitre devait être notre point de vue définitif. Nous serions alors dupes d'une illusion comme celle de Spencer, qui a cru que l'intelligence était suffisamment expliquée quand on la ramenait à l'empreinte laissée en nous par les caractères généraux de la matière : comme si l'ordre inhérent à la matière n'était pas l'intelligence même ! Mais nous réservons pour le prochain chapitre la question de savoir jusqu'à quel point, et avec quelle méthode, la philosophie pourrait tenter une genèse véritable de l'intelligence en même temps que de la matière. Pour le moment, le problème qui nous préoccupe est d'ordre psychologique. Nous nous demandons quelle est la portion du monde matériel à laquelle notre intelligence est spécialement adaptée. Or, pour répondre à cette question, point n'est besoin d'opter pour un système de philosophie. Il suffit de se placer au point de vue du sens commun.

Partons donc de l'action, et posons en principe que l'intelligence vise d'abord à fabriquer. La fabrication s'exerce exclusivement sur la

matière brute, en ce sens que, même si elle emploie des matériaux organisés, elle les traite en objets inertes, sans se préoccuper de la vie qui les a informés. De la matière brute elle-même elle ne retient guère que le solide : le reste se dérobe par sa fluidité même. Si donc l'intelligence tend à fabriquer, on peut prévoir que ce qu'il y a de fluide dans le réel lui échappera en partie, et que ce qu'il y a de proprement vital dans le vivant lui échappera tout à fait. *Notre intelligence, telle qu'elle sort des mains de la nature, a pour objet principal le solide inorganisé.*

Si l'on passait en revue les facultés intellectuelles, on verrait que l'intelligence ne se sent à son aise, qu'elle n'est tout à fait chez elle, que lorsqu'elle opère sur la matière brute, en particulier sur des solides. Quelle est la propriété la plus générale de la matière brute ? Elle est étendue, elle nous présente des objets extérieurs à d'autres objets et, dans ces objets, des parties extérieures à des parties. Sans doute il nous est utile, en vue de nos manipulations ultérieures, de considérer chaque objet comme divisible en parties arbitrairement découpées, chaque partie étant divisible encore à notre fantaisie, et ainsi de suite à l'infini. Mais il nous est avant tout nécessaire, pour la manipulation présente, de tenir l'objet réel auquel nous avons affaire, ou les éléments réels en lesquels nous l'avons résolu, pour *provisoirement définitifs* et de les traiter comme autant d'*unités*. A la possibilité de décomposer la matière autant qu'il nous plaît, et comme il nous plaît, nous faisons allusion quand nous parlons de la *continuité* de l'étendue matérielle ; mais cette continuité, comme on le voit, se réduit pour nous à la faculté que la matière nous laisse de choisir le mode de discontinuité que nous lui trouverons : c'est toujours, en somme, le mode de discontinuité une fois choisi qui nous apparaît comme effectivement réel et qui fixe notre attention, parce que c'est sur lui que se règle notre action présente. Ainsi la discontinuité est pensée pour elle-même, elle est pensable en elle-même, nous nous la représentons par un acte positif de notre esprit, tandis que la représentation intellectuelle de la continuité est plutôt négative, n'étant, au fond, que le refus de notre esprit, devant n'importe quel système de décomposition actuellement donné, de le tenir pour seul possible. *L'intelligence ne se représente clairement que le discontinu.*

D'autre part, les objets sur lesquels notre action s'exerce sont, sans aucun doute, des objets mobiles. Mais ce qui nous importe, c'est de savoir *où* le mobile va, où il est à un moment quelconque de son trajet. En d'autres termes, nous nous attachons avant tout à ses positions actuelles ou futures, et non pas au *progrès* par lequel il passe d'une position à une autre, progrès qui est le mouvement même. Dans les actions que nous accomplissons, et qui sont des

mouvements systématisés, c'est sur le but ou la signification du mouvement, sur son dessin d'ensemble, en un mot sur le plan d'exécution immobile que nous fixons notre esprit. Ce qu'il y a de mouvant dans l'action ne nous intéresse que dans la mesure où le tout en pourrait être avancé, retardé ou empêché par tel ou tel incident survenu en route. De la mobilité même notre intelligence se détourne, parce qu'elle n'a aucun intérêt à s'en occuper. Si elle était destinée à la théorie pure, c'est dans le mouvement qu'elle s'installerait, car le mouvement est sans doute la réalité même, et l'immobilité n'est jamais qu'apparente ou relative. Mais l'intelligence est destinée à tout autre chose. A moins de se faire violence à elle-même, elle suit la marche inverse : c'est de l'immobilité qu'elle part toujours, comme si c'était la réalité ultime ou l'élément ; quand elle veut se représenter le mouvement, elle le reconstruit avec des immobilités qu'elle juxtapose. Cette opération, dont nous montrerons l'illégitimité et le danger dans l'ordre spéculatif (elle conduit à des impasses et crée artificiellement des problèmes philosophiques insolubles), se justifie sans peine quand on se reporte à sa destination. L'intelligence, à l'état naturel, vise un but pratiquement utile. Quand elle substitue au mouvement des immobilités juxtaposées, elle ne prétend pas reconstituer le mouvement tel qu'il est ; elle le remplace simplement par un équivalent pratique. Ce sont les philosophes qui se trompent quand ils transportent dans le domaine de la spéculation une méthode de penser qui est faite pour l'action. Mais nous nous proposons de revenir sur ce point. Bornons-nous à dire que le stable et l'immuable sont ce à quoi notre intelligence s'attache en vertu de sa disposition naturelle. *Notre intelligence ne se représente clairement que l'immobilité.*

Maintenant, fabriquer consiste à tailler dans une matière la forme d'un objet. Ce qui importe avant tout, c'est la forme à obtenir. Quant à la matière, on choisit celle qui convient le mieux ; mais, pour la choisir, c'est-à-dire pour aller la chercher parmi beaucoup d'autres, il faut s'être essayé, au moins en imagination, à doter toute espèce de matière de la forme de l'objet conçu. En d'autres termes, une intelligence qui vise à fabriquer est une intelligence qui ne s'arrête jamais à la forme actuelle des choses, qui ne la considère pas comme définitive, qui tient toute matière, au contraire, pour taillable à volonté. Platon compare le bon dialecticien au cuisinier habile, qui découpe la bête sans lui briser les os, en suivant les articulations dessinées par la nature[217]. Une intelligence qui procéderait toujours ainsi serait bien, en effet, une intelligence tournée vers la spéculation. Mais l'action, et en particulier la fabrication, exige la tendance d'esprit inverse. Elle veut que nous

considérons toute forme actuelle des choses, même naturelles, comme artificielle et provisoire, que notre pensée efface de l'objet aperçu, fût-il organisé et vivant, les lignes qui en marquent au dehors la structure interne, enfin que nous tenions sa matière pour indifférente à sa forme. L'ensemble de la matière devra donc apparaître à notre pensée comme une immense étoffe où nous pouvons tailler ce que nous voudrions, pour le recoudre comme il nous plaira. Notons-le en passant : c'est ce pouvoir que nous affirmons quand nous disons qu'il y a un *espace*, c'est-à-dire un milieu homogène et vide, infini et infiniment divisible, se prêtant indifféremment à n'importe quel mode de décomposition. Un milieu de ce genre n'est jamais perçu ; il n'est que conçu. Ce qui est perçu, c'est l'étendue colorée, résistante, divisée selon les lignes que dessinent les contours des corps réels ou de leurs parties réelles élémentaires. Mais quand nous nous représentons notre pouvoir sur cette matière, c'est-à-dire notre faculté de la décomposer et de la recomposer comme il nous plaira, nous projetons, en bloc, toutes ces décompositions et recompositions possibles derrière l'étendue réelle, sous forme d'un espace homogène, vide et indifférent, qui la sous-tendrait. Cet espace est donc, avant tout, le schéma de notre action possible sur les choses, encore que les choses aient une tendance naturelle, comme nous l'expliquerons plus loin, à entrer dans un schéma de ce genre : c'est une vue de l'esprit. L'animal n'en a probablement aucune idée, même quand il perçoit comme nous les choses étendues. C'est une représentation qui symbolise la tendance fabricatrice de l'intelligence humaine. Mais ce point ne nous arrêtera pas pour le moment. Qu'il nous suffise de dire que *l'intelligence est caractérisée par la puissance indéfinie de décomposer selon n'importe quelle loi et de recomposer en n'importe quel système.*

Nous avons énuméré quelques-uns des traits essentiels de l'intelligence humaine. Mais nous avons pris l'individu à l'état isolé, sans tenir compte de la vie sociale. En réalité, l'homme est un être qui vit en société. S'il est vrai que l'intelligence humaine vise à fabriquer, il faut ajouter qu'elle s'associe, pour cela et pour le reste, à d'autres intelligences. Or, il est difficile d'imaginer une société dont les membres ne communiquent pas entre eux par des signes. Les sociétés d'insectes ont sans doute un langage, et ce langage doit être adapté, comme celui de l'homme, aux nécessités de la vie en commun. Il fait qu'une *action commune* devient possible. Mais ces nécessités de l'action commune ne sont pas du tout les mêmes pour une fourmilière et pour une société humaine. Dans les sociétés d'insectes, il y a généralement polymorphisme, la division du travail est naturelle, et chaque individu est rivé par sa structure à la

fonction qu'il accomplit. En tout cas, ces sociétés reposent sur l'instinct, et par conséquent sur certaines actions ou fabrications qui sont plus ou moins liées à la forme des organes. Si donc les fourmis, par exemple, ont un langage, les signes qui composent ce langage doivent être en nombre bien déterminé, et chacun d'eux rester invariablement attaché, une fois l'espèce constituée, à un certain objet ou à une certaine opération. Le signe est adhérent à la chose signifiée. Au contraire, dans une société humaine, la fabrication et l'action sont de forme variable, et, de plus, chaque individu doit apprendre son rôle, n'y étant pas prédestiné par sa structure. Il faut donc un langage qui permette, à tout instant, de passer de ce qu'on sait à ce qu'on ignore. Il faut un langage dont les signes — qui ne peuvent pas être en nombre infini — soient extensibles à une infinité de choses. Cette tendance du signe à se transporter d'un objet à un autre est caractéristique du langage humain. On l'observe chez le petit enfant, du jour où il commence à parler. Tout de suite, et naturellement, il étend le sens des mots qu'il apprend, profitant du rapprochement le plus accidentel ou de la plus lointaine analogie pour détacher et transporter ailleurs le signe qu'on avait attaché devant lui à un objet. « N'importe quoi peut désigner n'importe quoi », tel est le principe latent du langage enfantin. On a eu tort de confondre cette tendance avec la faculté de généraliser. Les animaux eux-mêmes généralisent, et d'ailleurs un signe, fût-il instinctif, représente toujours, plus ou moins, un genre. Ce qui caractérise les signes du langage humain, ce n'est pas tant leur généralité que leur mobilité. *Le signe instinctif est un signe adhérent, le signe intelligent est un signe mobile.*

Or, cette mobilité des mots, faite pour qu'ils aillent d'une chose à une autre, leur a permis de s'étendre des choses aux idées. Certes, le langage n'eût pas donné la faculté de réfléchir à une intelligence tout à fait extériorisée, incapable de se replier sur elle-même. Une intelligence qui réfléchit est une intelligence qui avait, en dehors de l'effort pratiquement utile, un surplus de force à dépenser. C'est une conscience qui s'est déjà, virtuellement, reconquise sur elle-même. Mais encore faut-il que la virtualité passe à l'acte. Il est présumable que, sans le langage, l'intelligence aurait été rivée aux objets matériels qu'elle avait intérêt à considérer. Elle eût vécu dans un état de somnambulisme, extérieurement à elle-même, hypnotisée sur son travail. Le langage a beaucoup contribué à la libérer. Le mot, fait pour aller d'une chose à une autre, est, en effet, essentiellement, déplaçable et libre. Il pourra donc s'étendre, non seulement d'une chose perçue à une autre chose perçue, mais encore de la chose perçue au souvenir de cette chose, du souvenir précis à une image plus fuyante, d'une image fuyante, mais pourtant

représentée encore, à la représentation de l'acte par lequel on se la représente, c'est-à-dire à l'idée. Ainsi va s'ouvrir aux yeux de l'intelligence, qui regardait dehors, tout un monde intérieur, le spectacle de ses propres opérations. Elle n'attendait d'ailleurs que cette occasion. Elle profite de ce que le mot est lui-même une chose pour pénétrer, portée par lui, à l'intérieur de son propre travail. Son premier métier avait beau être de fabriquer des instruments ; cette fabrication n'est possible que par l'emploi de certains moyens qui ne sont pas taillés à la mesure exacte de leur objet, qui le dépassent, et qui permettent ainsi à l'intelligence un travail supplémentaire, c'est-à-dire désintéressé. Du jour où l'intelligence, réfléchissant sur ses démarches, s'aperçoit elle-même comme créatrice d'idées, comme faculté de représentation en général, il n'y a pas d'objet dont elle ne veuille avoir l'idée, fût-il sans rapport direct avec l'action pratique. Voilà pourquoi nous disons qu'il y a des choses que l'intelligence seule peut chercher. Seule en effet, elle s'inquiète de théorie. Et sa théorie voudrait tout embrasser, non seulement la matière brute, sur laquelle elle a naturellement prise, mais encore la vie et la pensée.

Avec quels moyens, quels instruments, quelle méthode enfin elle abordera ces problèmes, nous pouvons le deviner. Originellement, elle est adaptée à la forme de la matière brute. Le langage même, qui lui a permis d'étendre son champ d'opérations, est fait pour désigner des choses et rien que des choses : c'est seulement parce que le mot est mobile, parce qu'il chemine d'une chose à une autre, que l'intelligence devait tôt ou tard le prendre *en chemin*, alors qu'il n'était posé sur rien, pour l'appliquer à un objet qui n'est pas une chose et qui, dissimulé jusque-là, attendait le secours du mot pour passer de l'ombre à la lumière. Mais le mot, en couvrant cet objet, le convertit encore en chose. Ainsi l'intelligence, même quand elle n'opère plus sur la matière brute, suit les habitudes qu'elle a contractées dans cette opération : elle applique des formes qui sont celles mêmes de la matière inorganisée. Elle est faite pour ce genre de travail. Seul, ce genre de travail la satisfait pleinement. Et c'est ce qu'elle exprime en disant qu'ainsi seulement elle arrive à la *distinction* et à la *clarté*.

Elle devra donc, pour se penser clairement et distinctement elle-même, s'apercevoir sous forme de discontinuité. Les concepts sont en effet extérieurs les uns aux autres, ainsi que des objets dans l'espace. Et ils ont la même stabilité que les objets, sur le modèle desquels ils ont été créés. Ils constituent, réunis, un « monde intelligible » qui ressemble par ses caractères essentiels au monde des solides, mais dont les éléments sont plus légers, plus diaphanes, plus faciles à manier pour l'intelligence que l'image pure et simple des choses concrètes ; ils ne sont plus, en effet, la

perception même des choses, mais la représentation de l'acte par lequel l'intelligence se fixe sur elles. Ce ne sont donc plus des images, mais des symboles. Notre logique est l'ensemble des règles qu'il faut suivre dans la manipulation des symboles. Comme ces symboles dérivent de la considération des solides, comme les règles de la composition de ces symboles entre eux ne font guère que traduire les rapports les plus généraux entre solides, notre logique triomphe dans la science qui prend la solidité des corps pour objet, c'est-à-dire dans la géométrie. Logique et géométrie s'engendrent réciproquement l'une l'autre, comme nous le verrons un peu plus loin. C'est de l'extension d'une certaine géométrie naturelle, suggérée par les propriétés générales et immédiatement aperçues des solides, que la logique naturelle est sortie. C'est de cette logique naturelle, à son tour, qu'est sortie la géométrie scientifique, qui étend indéfiniment la connaissance des propriétés extérieures des solides[218]. Géométrie et logique sont rigoureusement applicables à la matière. Elles sont là chez elles, elles peuvent marcher là toutes seules. Mais, en dehors de ce domaine, le raisonnement pur a besoin d'être surveillé par le bon sens, qui est tout autre chose.

Ainsi, toutes les forces élémentaires de l'intelligence tendent à transformer la matière en instrument d'action, c'est-à-dire, au sens étymologique du mot, en *organe*. La vie, non contente de produire des organismes, voudrait leur donner comme appendice la matière inorganique elle-même, convertie en un immense organe par l'industrie de l'être vivant. Telle est la tâche qu'elle assigne d'abord à l'intelligence. C'est pourquoi l'intelligence se comporte invariablement encore comme si elle était fascinée par la contemplation de la matière inerte. Elle est la vie regardant au dehors, s'extériorisant par rapport à elle-même, adoptant en principe, pour les diriger en fait, les démarches de la nature inorganisée. De là son étonnement quand elle se tourne vers le vivant et se trouve en face de l'organisation. Quoi qu'elle fasse alors, elle résout l'organisé en inorganisé, car elle ne saurait, sans renverser sa direction naturelle et sans se tordre sur elle-même, penser la continuité vraie, la mobilité réelle, la compénétration réciproque et, pour tout dire, cette évolution créatrice qui est la vie.

S'agit-il de la continuité ? L'aspect de la vie qui est accessible à notre intelligence, comme d'ailleurs aux sens que notre intelligence prolonge, est celui qui donne prise à notre action. Il faut, pour que nous puissions modifier un objet, que nous l'apercevions divisible et discontinu. Du point de vue de la science positive, un progrès incomparable fut réalisé le jour où l'on résolut en cellules les tissus organisés. L'étude de la cellule, à son tour, a révélé en elle un

organisme dont la complexité paraît augmenter à mesure qu'on l'approfondit davantage. Plus la science avance, plus elle voit croître le nombre des éléments hétérogènes qui se juxtaposent, extérieurs les uns des autres, pour faire un être vivant. Serre-t-elle ainsi de plus près la vie ? ou, au contraire, ce qu'il y a de proprement vital dans le vivant ne semble-t-il pas reculer au fur et à mesure qu'on pousse plus loin le détail des parties juxtaposées ? Déjà se manifeste parmi les savants une tendance à considérer la substance de l'organisme comme continue, et la cellule comme une entité artificielle[219]. Mais, à supposer que cette vue finisse par prévaloir, elle ne pourra aboutir, en s'approfondissant elle-même, qu'à un autre mode d'analyse de l'être vivant, et par conséquent à une discontinuité nouvelle, — bien que moins éloignée, peut-être, de la continuité réelle de la vie. La vérité est que cette continuité ne saurait être pensée par une intelligence qui s'abandonne à son mouvement naturel. Elle implique, à la fois, la multiplicité des éléments et la pénétration réciproque de tous par tous, deux propriétés qui ne se peuvent guère réconcilier sur le terrain où s'exerce notre industrie, et par conséquent aussi notre intelligence.

De même que nous séparons dans l'espace, nous fixons dans le temps. L'intelligence n'est point faite pour penser *l'évolution*, au sens propre du mot, c'est-à-dire la continuité d'un changement qui serait mobilité pure. Nous n'insisterons pas ici sur ce point, que nous nous proposons d'approfondir dans un chapitre spécial. Disons seulement que l'intelligence se représente le devenir comme une série *d'états*, dont chacun est homogène avec lui-même et par conséquent ne change pas. Notre attention est-elle appelée sur le changement interne d'un de ces états ? Vite nous le décomposons en une autre suite d'états qui constitueront, réunis, sa modification intérieure. Ces nouveaux états, eux, seront chacun invariables, ou bien alors leur changement interne, s'il nous frappe, se résout aussitôt en une série nouvelle d'états invariables, et ainsi de suite indéfiniment. Ici encore, penser consiste à reconstituer, et, naturellement, c'est avec des éléments donnés, avec des éléments stables par conséquent, que nous reconstituons. De sorte que nous aurons beau faire, nous pourrions imiter, par le progrès indéfini de notre addition, la mobilité du devenir, mais le devenir lui-même nous glissera entre les doigts quand nous croirons le tenir.

Justement parce qu'elle cherche toujours à reconstituer, et à reconstituer avec du donné, l'intelligence laisse échapper ce qu'il y a de *nouveau* à chaque moment d'une histoire. Elle n'admet pas l'imprévisible. Elle rejette toute création. Que des antécédents déterminés amènent un conséquent déterminé, calculable en fonction d'eux, voilà qui satisfait notre intelligence. Qu'une fin

déterminée suscite des moyens déterminés pour l'atteindre, nous le comprenons encore. Dans les deux cas nous avons affaire à du connu qui se compose avec du connu et, en somme, à de l'ancien qui se répète. Notre intelligence est là à son aise. Et, quel que soit l'objet, elle abstraira, séparera, éliminera, de manière à substituer à l'objet même, s'il le faut, un équivalent approximatif où les choses se passeront de cette manière. Mais que chaque instant soit un apport, que du nouveau jaillisse sans cesse, qu'une forme naisse dont on dira sans doute, une fois produite, qu'elle est un effet déterminé par ses causes, mais dont il était impossible de supposer prévu ce qu'elle serait, attendu qu'ici les causes, uniques en leur genre, font partie de l'effet, ont pris corps en même temps que lui, et sont déterminées par lui autant qu'elles le déterminent ; c'est là quelque chose que nous pouvons sentir en nous et deviner par sympathie hors de nous, mais non pas exprimer en termes de pur entendement ni, au sens étroit du mot, penser. On ne s'en étonnera pas si l'on songe à la destination de notre entendement. La causalité qu'il cherche et retrouve partout exprime le mécanisme même de notre industrie, où nous recomposons indéfiniment le même tout avec les mêmes éléments, où nous répétons les mêmes mouvements pour obtenir le même résultat. La finalité par excellence, pour notre entendement, est celle de notre industrie, où l'on travaille sur un modèle donné d'avance, c'est-à-dire ancien ou composé d'éléments connus. Quant à l'invention proprement dite, qui est pourtant le point de départ de l'industrie elle-même, notre intelligence n'arrive pas à la saisir dans son *jaillissement*, c'est-à-dire dans ce qu'elle a d'indivisible, ni dans sa *génialité*, c'est-à-dire dans ce qu'elle a de créateur. L'expliquer consiste toujours à la résoudre, elle imprévisible et neuve, en éléments connus ou anciens, arrangés dans un ordre différent. L'intelligence n'admet pas plus la nouveauté complète que le devenir radical. C'est dire qu'ici encore elle laisse échapper un aspect essentiel de la vie, comme si elle n'était point faite pour penser un tel objet.

Toutes nos analyses nous ramènent à cette conclusion. Mais point n'était besoin d'entrer dans d'aussi longs détails sur le mécanisme du travail intellectuel : il suffirait d'en considérer les résultats. On verrait que l'intelligence, si habile à manipuler l'inerte, étale sa maladresse dès qu'elle touche au vivant. Qu'il s'agisse de traiter la vie du corps ou celle de l'esprit, elle procède avec la rigueur, la raideur et la brutalité d'un instrument qui n'était pas destiné à un pareil usage. L'histoire de l'hygiène et de la pédagogie en dirait long à cet égard. Quand on songe à l'intérêt capital, pressant et constant, que nous avons à conserver nos corps et à élever nos âmes, aux facilités spéciales qui sont données ici à

chacun pour expérimenter sans cesse sur lui-même et sur autrui, au dommage palpable par lequel se manifeste et se paie la défectuosité d'une pratique médicale ou pédagogique, on demeure confondu de la grossièreté et surtout de la persistance des erreurs. Aisément on en découvrirait l'origine dans notre obstination à traiter le vivant comme l'inerte et à penser toute réalité, si fluide soit-elle, sous forme de solide définitivement arrêté. Nous ne sommes à notre aise que dans le discontinu, dans l'immobile, dans le mort. *L'intelligence est caractérisée par une incompréhension naturelle de la vie.*

C'est sur la forme même de la vie, au contraire, qu'est moulé l'instinct. Tandis que l'intelligence traite toutes choses mécaniquement, l'instinct procède, si l'on peut parler ainsi, organiquement. Si la conscience qui sommeille en lui se réveillait, s'il s'intériorisait en connaissance au lieu de s'extérioriser en action, si nous savions l'interroger et s'il pouvait répondre, il nous livrerait les secrets les plus intimes de la vie. Car il ne fait que continuer le travail par lequel la vie organise la matière, à tel point que nous ne saurions dire, comme on l'a montré bien souvent, où l'organisation finit et où l'instinct commence. Quand le petit poulet brise sa coquille d'un coup de bec, il agit par instinct, et pourtant il se borne à suivre le mouvement qui l'a porté à travers la vie embryonnaire. Inversement, au cours de la vie embryonnaire elle-même (surtout lorsque l'embryon vit librement sous forme de larve) bien des démarches s'accomplissent qu'il faut rapporter à l'instinct. Les plus essentiels d'entre les instincts primaires sont donc réellement des processus vitaux. La conscience virtuelle qui les accompagne ne s'actualise le plus souvent que dans la phase initiale de l'acte et laisse le reste du processus s'accomplir tout seul. Elle n'aurait qu'à s'épanouir plus largement, puis à s'approfondir complètement, pour coïncider avec la force génératrice de la vie.

Quand on voit, dans un corps vivant, des milliers de cellules travailler ensemble à un but commun, se partager la tâche, vivre chacune pour soi en même temps que pour les autres, se conserver, se nourrir, se reproduire, répondre aux menaces de danger par des réactions défensives appropriées, comment ne pas penser à autant d'instincts ? Et pourtant ce sont là des fonctions naturelles de la cellule, les éléments constitutifs de sa vitalité. Réciproquement, quand on voit les abeilles d'une ruche former un système si étroitement organisé qu'aucun des individus ne peut vivre isolé au-delà d'un certain temps, même si on lui fournit le logement et la nourriture, comment ne pas reconnaître que la ruche est réellement, et non pas métaphoriquement, un organisme unique, dont chaque abeille est une cellule unie aux autres par d'invisibles

liens ? L'instinct qui anime l'abeille se confond donc avec la force dont la cellule est animée, ou ne fait que la prolonger. Dans des cas extrêmes comme celui-ci, il coïncide avec le travail d'organisation.

Certes, il y a bien des degrés de perfection dans le même instinct. Entre le Bourdon et l'abeille, par exemple, la distance est grande, et l'on passerait de l'un à l'autre par une foule d'intermédiaires, qui correspondent à autant de complications de la vie sociale. Mais la même diversité se retrouverait dans le fonctionnement d'éléments histologiques appartenant à des tissus différents, plus ou moins apparentés les uns aux autres. Dans les deux cas, il y a des variations multiples exécutées sur un même thème. La constance du thème n'en est pas moins manifeste, et les variations ne font que l'adapter à la diversité des circonstances.

Or, dans un cas comme dans l'autre, qu'il s'agisse des instincts de l'animal ou des propriétés vitales de la cellule, la même science et la même ignorance se manifestent. Les choses se passent comme si la cellule connaissait des autres cellules ce qui l'intéresse, l'animal des autres animaux ce qu'il pourra utiliser, tout le reste demeurant dans l'ombre. Il semble que la vie, dès qu'elle s'est contractée en une espèce déterminée, perde contact avec le reste d'elle-même, sauf cependant sur un ou deux points qui intéressent l'espèce qui vient de naître. Comment ne pas voir que la vie procède ici comme la conscience en général, comme la mémoire ? Nous traînons derrière nous, sans nous en apercevoir, la totalité de notre passé ; mais notre mémoire ne verse dans le présent que les deux ou trois souvenirs qui compléteront par quelque côté notre situation actuelle. La connaissance instinctive qu'une espèce possède d'une autre espèce sur un certain point particulier a donc sa racine dans l'unité même de la vie, qui est, pour employer l'expression d'un philosophe ancien, un tout sympathique à lui-même. Il est impossible de considérer certains instincts spéciaux de l'animal et de la plante, évidemment nés dans des circonstances extraordinaires, sans les rapprocher de ces souvenirs, en apparence oubliés, qui jaillissent tout à coup sous la pression d'un besoin urgent.

Sans doute, une foule d'instincts secondaires, et bien des modalités de l'instinct primaire, comportent une explication scientifique. Pourtant il est douteux que la science, avec ses procédés d'explication actuels, arrive jamais à analyser l'instinct complètement. La raison en est qu'instinct et intelligence sont deux développements divergents d'un même principe qui, dans un cas, reste intérieur à lui-même, dans l'autre cas s'extériorise et s'absorbe dans l'utilisation de la matière brute : cette divergence continue témoigne d'une incompatibilité radicale et de l'impossibilité pour

l'intelligence de résorber l'instinct. Ce qu'il y a d'essentiel dans l'instinct ne saurait s'exprimer en termes intellectuels, ni par conséquent s'analyser.

Un aveugle-né qui aurait vécu parmi des aveugles-nés n'admettrait pas qu'il fût possible de percevoir un objet distant sans avoir passé par la perception de tous les objets intermédiaires. Pourtant la vision fait ce miracle. On pourra, il est vrai, donner raison à l'aveugle-né et dire que la vision, ayant son origine dans l'ébranlement de la rétine par les vibrations de la lumière, n'est point autre chose, en somme, qu'un toucher rétinien. C'est là, je le veux bien, l'explication scientifique, car le rôle de la science est précisément de traduire toute perception en termes de toucher ; mais nous avons montré ailleurs que l'explication philosophique de la perception devait être d'une autre nature, à supposer qu'on puisse encore parler ici d'explication[220]. Or l'instinct, lui aussi, est une connaissance à distance. Il est à l'intelligence ce que la vision est au toucher. La science ne pourra faire autrement que de le traduire en termes d'intelligence ; mais elle construira ainsi une imitation de l'instinct plutôt qu'elle ne pénétrera dans l'instinct même.

On s'en convaincra en étudiant ici les ingénieuses théories de la biologie évolutionniste. Elles se ramènent à deux types, qui interfèrent d'ailleurs souvent l'un avec l'autre. Tantôt, selon les principes du néo-darwinisme, on voit dans l'instinct une somme de différences accidentelles, conservées par la sélection : telle ou telle démarche utile, naturellement accomplie par l'individu en vertu d'une prédisposition accidentelle du germe, se serait transmise de germe à germe en attendant que le hasard vînt y ajouter, par le même procédé, de nouveaux perfectionnements. Tantôt on fait de l'instinct une intelligence dégradée : l'action jugée utile par l'espèce ou par quelques-uns de ses représentants aurait engendré une habitude, et l'habitude, héréditairement transmise, serait devenue instinct. De ces deux systèmes, le premier a l'avantage de pouvoir, sans soulever d'objection grave, parler de transmission héréditaire, car la modification accidentelle qu'il met à l'origine de l'instinct ne serait pas acquise par l'individu, mais inhérente au germe. En revanche, il est tout à fait incapable d'expliquer des instincts aussi savants que ceux de la plupart des insectes. Sans doute, ces instincts n'ont pas dû atteindre tout d'un coup le degré de complexité qu'ils ont aujourd'hui ; ils ont évolué probablement. Mais, dans une hypothèse comme celle des néo-darwiniens, l'évolution de l'instinct ne pourrait se faire que par l'addition progressive de pièces nouvelles, en quelque sorte, que des accidents heureux viendraient engrener dans les anciennes. Or il est évident que, dans la plupart

des cas, ce n'est pas par voie de simple accroissement que l'instinct a pu se perfectionner : chaque pièce nouvelle exigeait, en effet, sous peine de tout gâter, un remaniement complet de l'ensemble. Comment attendre du hasard un pareil remaniement ? J'accorde qu'une modification accidentelle du germe se transmettra héréditairement et pourra attendre, en quelque sorte, que de nouvelles modifications accidentelles viennent la compliquer. J'accorde aussi que la sélection naturelle éliminera toutes celles des formes plus compliquées qui ne seront pas viables. Encore faudra-t-il, pour que la vie de l'instinct évolue, que des complications viables se produisent. Or elles ne se produiront que si, dans certains cas, l'addition d'un élément nouveau amène le changement corrélatif de tous les éléments anciens. Personne ne soutiendra que le hasard puisse accomplir un pareil miracle. Sous une forme ou sous une autre, on fera appel à l'intelligence. On supposera que c'est par un effort plus ou moins conscient que l'être vivant développe en lui un instinct supérieur. Mais il faudra admettre alors qu'une habitude contractée peut devenir héréditaire, et qu'elle le devient de façon assez régulière pour assurer une évolution. La chose est douteuse, pour ne pas dire davantage. Même si l'on pouvait rapporter à une habitude héréditairement transmise et intelligemment acquise les instincts des animaux, on ne voit pas comment ce mode d'explication s'étendrait au monde végétal, où l'effort n'est jamais intelligent, à supposer qu'il soit quelquefois conscient. Et pourtant, à voir avec quelle sûreté et quelle précision les plantes grimpantes utilisent leurs vrilles, quelles manœuvres merveilleusement combinées les orchidées exécutent pour se faire féconder par les insectes[221], comment ne pas penser à autant d'instincts ?

Cela ne veut pas dire qu'il faille renoncer tout à fait à la thèse des néo-darwinistes, non plus qu'à celle des néo-lamarckiens. Les premiers ont sans doute raison quand ils veulent que l'évolution se fasse de germe à germe plutôt que d'individu à individu, les seconds quand il leur arrive de dire qu'à l'origine de l'instinct il y a un effort (encore que ce soit tout autre chose, croyons-nous, qu'un effort *intelligent*). Mais ceux-là ont probablement tort quand ils font de l'évolution de l'instinct une évolution accidentelle, et ceux-ci quand ils voient dans l'effort d'où l'instinct procède un effort individuel. L'effort par lequel une espèce modifie ses instincts et se modifie aussi elle-même doit être chose bien plus profonde, et qui ne dépend pas uniquement des circonstances ni des individus. Il ne dépend pas uniquement de l'initiative des individus, quoique les individus y collaborent, et il n'est pas purement accidentel, quoique l'accident y tienne une large place.

Comparons entre elles, en effet, les diverses formes du même

instinct dans diverses espèces d'hyménoptères. L'impression que nous avons n'est pas toujours celle que nous donnerait une complexité croissante obtenue par des éléments ajoutés successivement les uns aux autres, ou une série ascendante de dispositifs rangés, pour ainsi dire, le long d'une échelle. Nous pensons plutôt, dans bien des cas au moins, à une circonférence, des divers points de laquelle ces diverses variétés seraient parties, toutes regardant le même centre, toutes faisant effort dans cette direction, mais chacune d'elles ne s'en rapprochant que dans la mesure de ses moyens, dans la mesure aussi où s'éclairait pour elle le point central. En d'autres termes, l'instinct est partout complet, mais il est plus ou moins simplifié, et surtout il est simplifié *diversement*. D'autre part, là où l'on observe une gradation régulière, l'instinct se compliquant lui-même dans un seul et même sens, comme s'il montait les degrés d'une échelle, les espèces que leur instinct classe ainsi en série linéaire sont loin d'avoir toujours entre elles des rapports de parenté. Ainsi, l'étude comparative qu'on a faite, dans ces dernières années, de l'instinct social chez les diverses Apides établit que l'instinct des Méliponines est intermédiaire, quant à la complexité, entre la tendance encore rudimentaire des Bombines et la science consommée de nos abeilles : pourtant entre les abeilles et les Méliponines il ne peut pas y avoir un rapport de filiation^[222]. Vraisemblablement, la complication plus ou moins grande de ces diverses sociétés ne tient pas à un nombre plus ou moins considérable d'éléments additionnés. Nous nous trouvons bien plutôt devant un certain *thème musical* qui se serait d'abord transposé lui-même, tout entier, dans un certain nombre de tons, et sur lequel, tout entier aussi, se seraient exécutées ensuite des variations diverses, les unes très simples, les autres infiniment savantes. Quant au thème originel, il est partout et il n'est nulle part. C'est en vain qu'on voudrait le noter en termes de représentation : ce fut sans doute, à l'origine, du *senti* plutôt que du *pensé*. On a la même impression devant l'instinct paralyseur de certaines Guêpes. On sait que les diverses espèces d'hyménoptères paralyseurs déposent leurs œufs dans des Araignées, des scarabées, des Chenilles qui continueront à vivre immobiles pendant un certain nombre de jours, et qui serviront ainsi de nourriture fraîche aux larves, ayant d'abord été soumis par la Guêpe à une savante opération chirurgicale. Dans la piqure qu'elles donnent aux centres nerveux de leur victime pour l'immobiliser sans la tuer, ces diverses espèces d'hyménoptères se règlent sur les diverses espèces de proie auxquelles elles ont respectivement affaire. La Scolie, qui s'attaque à une larve de Cétoine, ne la pique qu'en un point, mais en ce point se trouvent concentrés les

ganglions moteurs, et ces ganglions-là seulement, la piqure de tels autres ganglions pourrait amener la mort et la pourriture, qu'il s'agit d'éviter^[223]. Le sphex à ailes jaunes, qui a choisi pour victime le Grillon, sait que le Grillon a trois centres nerveux qui animent ses trois paires de pattes, ou du moins il fait comme s'il le savait. Il pique l'insecte d'abord sous le cou, puis en arrière du prothorax, enfin vers la naissance de l'abdomen^[224]. L'Ammophile hérissée donne neuf coups d'aiguillon successifs à neuf centres nerveux de sa chenille, et enfin lui happe la tête et la mâchoire, juste assez pour déterminer la paralysie sans la mort^[225]. Le thème général est « la nécessité de paralyser sans tuer » : les variations sont subordonnées à la structure du sujet sur lequel on opère. Sans doute, il s'en faut que l'opération soit toujours exécutée parfaitement. On a montré, dans ces derniers temps, qu'il arrive au sphex ammophile de tuer la chenille au lieu de la paralyser, que parfois aussi il ne la paralyse qu'à moitié^[226]. Mais, parce que l'instinct est faillible comme l'intelligence, parce qu'il est susceptible, lui aussi, de présenter des écarts individuels, il ne s'ensuit pas du tout que l'instinct du sphex ait été acquis, comme on l'a prétendu, par des tâtonnements intelligents. A supposer que, dans la suite des temps, le sphex soit arrivé à reconnaître un à un, par tâtonnement, les points de sa victime qu'il faut piquer pour l'immobiliser, et le traitement spécial qu'il faut infliger au cerveau pour que la paralysie vienne sans entraîner la mort, comment supposer que les éléments si spéciaux d'une connaissance si précise se soient transmis régulièrement, un à un, par hérédité ? S'il y avait, dans toute notre expérience actuelle, un seul exemple indiscutable d'une transmission de ce genre, l'hérédité des caractères acquis ne serait contestée par personne. En réalité, la transmission héréditaire de l'habitude contractée s'effectue de façon imprécise et irrégulière, à supposer qu'elle se fasse jamais véritablement.

Mais toute la difficulté vient de ce que nous voulons traduire la science de l'hyménoptère en termes d'intelligence. Force nous est alors d'assimiler le sphex à l'entomologiste, qui connaît la chenille, comme il connaît tout le reste des choses, c'est-à-dire du dehors, sans avoir, de ce côté, un intérêt spécial et vital. Le sphex aurait donc à apprendre une à une, comme l'entomologiste, les positions des centres nerveux de la chenille, — à acquérir au moins la connaissance pratique de ces positions en expérimentant les effets de sa piqure. Mais il n'en serait plus de même si l'on supposait entre le sphex et sa victime une *sympathie* (au sens étymologique du mot) qui le renseignât du dedans, pour ainsi dire, sur la vulnérabilité de la chenille. Ce sentiment de vulnérabilité pourrait ne rien devoir à la perception extérieure, et résulter de la seule mise en présence du

sphex et de la chenille, considérés non plus comme deux organismes, mais comme deux activités. Il exprimerait sous une forme concrète le rapport de l'un à l'autre. Certes, une théorie scientifique ne peut faire appel à des considérations de ce genre. Elle ne doit pas mettre l'action avant l'organisation, la sympathie avant la perception et la connaissance. Mais, encore une fois, ou la philosophie n'a rien à voir ici, ou son rôle commence là où celui de la science finit.

Qu'elle fasse de l'instinct un « réflexe composé », ou une habitude intelligemment contractée et devenue automatisme, ou une somme de petits avantages accidentels accumulés et fixés par la sélection, dans tous les cas la science prétend résoudre complètement l'instinct soit en démarches intelligentes, soit en mécanismes construits pièce à pièce, comme ceux que combine notre intelligence. Je veux bien que la science soit ici dans son rôle. Elle nous donnera, à défaut d'une analyse réelle de l'objet, une traduction de cet objet en termes d'intelligence. Mais comment ne pas remarquer que la science elle-même invite la philosophie à prendre les choses d'un autre biais ? Si notre biologie en était encore à Aristote, si elle tenait la série des êtres vivants pour unilinéaire, si elle nous montrait la vie tout entière évoluant vers l'intelligence et passant, pour cela, par la sensibilité et l'instinct, nous aurions le droit, nous, êtres intelligents, de nous retourner vers les manifestations antérieures et par conséquent inférieures de la vie, et de prétendre les faire tenir, sans les déformer, dans les cadres de notre intelligence. Mais un des résultats les plus clairs de la biologie a été de montrer que l'évolution s'est faite selon des lignes divergentes. C'est à l'extrémité de deux de ces lignes, — les deux principales, — que nous trouvons l'intelligence et l'instinct sous leurs formes à peu près pures. Pourquoi l'instinct se résoudrait-il alors en éléments intelligents ? Pourquoi même en termes tout à fait intelligibles ? Ne voit-on pas que penser ici à de l'intelligent, ou à de l'absolument intelligible, est revenir à la théorie aristotélicienne de la nature ? Sans doute il vaudrait encore mieux y revenir que de s'arrêter net devant l'instinct, comme devant un insondable mystère. Mais, pour n'être pas du domaine de l'intelligence, l'instinct n'est pas situé hors des limites de l'esprit. Dans des phénomènes de sentiment, dans des sympathies et des antipathies irréfléchies, nous expérimentons en nous-mêmes, sous une forme bien plus vague, et trop pénétrée aussi d'intelligence, quelque chose de ce qui doit se passer dans la conscience d'un insecte agissant par instinct. L'évolution n'a fait qu'écarter l'un de l'autre, pour les développer jusqu'au bout, des éléments qui se compénétraient à l'origine. Plus précisément, l'intelligence est, avant tout, la faculté de rapporter un

point de l'espace à un autre point de l'espace, un objet matériel à un objet matériel ; elle s'applique à toutes choses, mais en restant en dehors d'elles, et elle n'aperçoit jamais d'une cause profonde que sa diffusion en effets juxtaposés. Quelle que soit la force qui se traduit dans la genèse du système nerveux de la chenille, nous ne l'atteignons, avec nos yeux et notre intelligence, que comme une juxtaposition de nerfs et de centres nerveux. Il est vrai que nous en atteignons ainsi tout l'effet extérieur. Le sphex, lui, n'en saisit sans doute que peu de chose, juste ce qui l'intéresse ; du moins le saisit-il du dedans, tout autrement que par un processus de connaissance, par une intuition (*vécue* plutôt que *représentée*) qui ressemble sans doute à ce qui s'appelle chez nous sympathie divinatrice.

C'est un fait remarquable que le va-et-vient des théories scientifiques de l'instinct entre l'*intelligent* et le simplement *intelligible*, je veux dire entre l'assimilation de l'instinct à une intelligence « tombée » et la réduction de l'instinct à un pur mécanisme[227]. Chacun de ces deux systèmes d'explication triomphe dans la critique qu'il fait de l'autre, le premier quand il nous montre que l'instinct ne peut pas être un pur réflexe, le second quand il dit que c'est autre chose que de l'intelligence, même tombée dans l'inconscience. Qu'est-ce à dire, sinon que ce sont là deux symbolismes également acceptables par certains côtés et, par d'autres, également inadéquats à leur objet ? L'explication concrète, non plus scientifique, mais métaphysique, doit être cherchée dans une tout autre voie, non plus dans la direction de l'intelligence, mais dans celle de la « sympathie ».

L'instinct est sympathie. Si cette sympathie pouvait étendre son objet et aussi réfléchir sur elle-même, elle nous donnerait la clef des opérations vitales, — de même que l'intelligence, développée et redressée, nous introduit dans la matière. Car, nous ne saurions trop le répéter, l'intelligence et l'instinct sont tournés dans deux sens opposés, celle-là vers la matière inerte, celui-ci vers la vie. L'intelligence, par l'intermédiaire de la science qui est son œuvre, nous livrera de plus en plus complètement le secret des opérations physiques ; de la vie elle ne nous apporte, et ne prétend d'ailleurs nous apporter, qu'une traduction en termes d'inertie. Elle tourne tout autour, prenant, du dehors, le plus grand nombre possible de vues sur cet objet qu'elle attire chez elle, au lieu d'entrer chez lui. Mais c'est à l'intérieur même de la vie que nous conduirait l'*intuition*, je veux dire l'instinct devenu désintéressé, conscient de lui-même, capable de réfléchir sur son objet et de l'élargir indéfiniment.

Qu'un effort de ce genre n'est pas impossible, c'est ce que démontre déjà l'existence, chez l'homme, d'une faculté esthétique à

côté de la perception normale. Notre œil aperçoit les traits de l'être vivant, mais juxtaposés les uns aux autres et non pas organisés entre eux. L'intention de la vie, le mouvement simple qui court à travers les lignes, qui les lie les uns aux autres et leur donne une signification, lui échappe. C'est cette intention que l'artiste vise à ressaisir en se replaçant à l'intérieur de l'objet par une espèce de sympathie, en abaissant, par un effort d'intuition, la barrière que l'espace interpose entre lui et le modèle. Il est vrai que cette intuition esthétique, comme d'ailleurs la perception extérieure, n'atteint que l'individuel. Mais on peut concevoir une recherche orientée dans le même sens que l'art et qui prendrait pour objet la vie en général, de même que la science physique, en suivant jusqu'au bout la direction marquée par la perception extérieure, prolonge en lois générales les faits individuels. Sans doute, cette philosophie n'obtiendra jamais de son objet une connaissance comparable à celle que la science a du sien. L'intelligence reste le noyau lumineux autour duquel l'instinct, même élargi et épuré en intuition, ne forme qu'une nébulosité vague. Mais, à défaut de la connaissance proprement dite, réservée à la pure intelligence, l'intuition pourra nous faire saisir ce que les données de l'intelligence ont ici d'insuffisant et nous laisser entrevoir le moyen de les compléter. D'un côté, en effet, elle utilisera le mécanisme même de l'intelligence à montrer comment les cadres intellectuels ne trouvent plus ici leur exacte application, et, d'autre part, par son travail propre, elle nous suggérera tout au moins le sentiment vague de ce qu'il faut mettre à la place des cadres intellectuels. Ainsi, elle pourra amener l'intelligence à reconnaître que la vie n'entre tout à fait ni dans la catégorie du multiple ni dans celle de l'un, que ni la causalité mécanique ni la finalité ne donnent du processus vital une traduction suffisante. Puis, par la communication sympathique qu'elle établira entre nous et le reste des vivants, par la dilatation qu'elle obtiendra de notre conscience, elle nous introduira dans le domaine propre de la vie, qui est compénétration réciproque, création indéfiniment continuée. Mais si, par là, elle dépasse l'intelligence, c'est de l'intelligence que sera venue la secousse qui l'aura fait monter au point où elle est. Sans l'intelligence, elle serait restée, sous forme d'instinct, rivée à l'objet spécial qui l'intéresse pratiquement, et extériorisée par lui en mouvements de locomotion.

Comment la théorie de la connaissance doit tenir compte de ces deux facultés, intelligence et intuition, et comment aussi, faute d'établir entre l'intuition et l'intelligence une distinction assez nette, elle s'engage dans d'inextricables difficultés, créant des fantômes d'idées auxquelles s'accrocheront des fantômes de problèmes, c'est ce que nous essaierons de montrer un peu plus loin. On verra que

le problème de la connaissance, pris de ce biais, ne fait qu'un avec le problème métaphysique, et que l'un et l'autre relèvent alors de l'expérience. D'une part, en effet, si l'intelligence est accordée sur la matière et l'intuition sur la vie, il faudra les presser l'une et l'autre pour extraire d'elles la quintessence de leur objet ; la métaphysique sera donc suspendue à la théorie de la connaissance. Mais, d'autre part, si la conscience s'est scindée ainsi en intuition et intelligence, c'est par la nécessité de s'appliquer sur la matière en même temps que de suivre le courant de la vie. Le dédoublement de la conscience tiendrait ainsi à la double forme du réel, et la théorie de la connaissance devrait se suspendre à la métaphysique. A la vérité, chacune de ces deux recherches conduit à l'autre ; elles font cercle, et le cercle ne peut avoir pour centre que l'étude empirique de l'évolution. C'est seulement en regardant la conscience courir à travers la matière, s'y perdre et s'y retrouver, se diviser et se reconstituer, que nous formerons une idée de l'opposition des deux termes entre eux, comme aussi, peut-être, de leur origine commune. Mais, d'autre part, en appuyant sur cette opposition des deux éléments et sur cette communauté d'origine, nous dégagerons sans doute plus clairement le sens de l'évolution elle-même.

Tel sera l'objet de notre prochain chapitre. Mais déjà les faits que nous venons de passer en revue nous suggéreraient l'idée de rattacher la vie soit à la conscience même, soit à quelque chose qui y ressemble.

Dans toute l'étendue du règne animal, disions-nous, la conscience apparaît comme proportionnelle à la puissance de choix dont l'être vivant dispose. Elle éclaire la zone de virtualités qui entoure l'acte. Elle mesure l'écart entre ce qui se fait et ce qui pourrait se faire. A l'envisager du dehors, on pourrait donc la prendre pour un simple auxiliaire de l'action, pour une lumière que l'action allume, étincelle fugitive qui jaillirait du frottement de l'action réelle contre les actions possibles. Mais il faut remarquer que les choses se passeraient exactement de même si la conscience, au lieu d'être effet, était cause. On pourrait supposer que, même chez l'animal le plus rudimentaire, la conscience couvre, en droit, un champ énorme, mais qu'elle est comprimée, en fait, dans une espèce d'étau : chaque progrès des centres nerveux, en donnant à l'organisme le choix entre un plus grand nombre d'actions, lancerait un appel aux virtualités capables d'entourer le réel, desserrerait ainsi l'étau, et laisserait plus librement passer la conscience. Dans cette seconde hypothèse, comme dans la première, la conscience serait bien l'instrument de l'action ; mais il serait encore plus vrai de dire que l'action est l'instrument de la conscience, car la complication de l'action avec elle-même et la mise aux prises de

l'action avec l'action seraient, pour la conscience emprisonnée, le seul moyen possible de se libérer. Comment choisir entre les deux hypothèses ? Si la première était vraie, la conscience dessinerait exactement, à chaque instant, l'état du cerveau ; le parallélisme (dans la mesure où il est intelligible) serait rigoureux entre l'état psychologique et l'état cérébral. Au contraire, dans la seconde hypothèse, il y aurait bien solidarité et interdépendance entre le cerveau et la conscience, mais non pas parallélisme : plus le cerveau se compliquera, augmentant ainsi le nombre des actions possibles entre lesquelles l'organisme a le choix, plus la conscience devra déborder son concomitant physique. Ainsi, le souvenir d'un même spectacle auquel ils auront assisté modifiera probablement de la même manière un cerveau de chien et un cerveau d'homme, si la perception a été la même ; pourtant le souvenir devra être tout autre chose dans une conscience d'homme que dans une conscience de chien. Chez le chien, le souvenir restera captif de la perception ; il ne se réveillera que lorsqu'une perception analogue viendra le rappeler en reproduisant le même spectacle, et il se manifestera alors par la reconnaissance, plutôt *jouée* que *pensée*, de la perception actuelle bien plus que par une renaissance véritable du souvenir lui-même. L'homme, au contraire, est capable d'évoquer le souvenir à son gré, à n'importe quel moment, indépendamment de la perception actuelle. Il ne se borne pas à jouer sa vie passée, il se la représente et il la rêve. La modification locale du cerveau à laquelle le souvenir est attaché étant la même de part et d'autre, la différence psychologique entre les deux souvenirs ne pourra pas avoir sa raison dans telle ou telle différence de détail entre les deux mécanismes cérébraux, mais dans la différence entre les deux cerveaux pris globalement : le plus complexe des deux, en mettant un plus grand nombre de mécanismes aux prises entre eux, aura permis à la conscience de se dégager de l'étreinte des uns et des autres, et d'arriver à l'indépendance. Que les choses se passent bien ainsi, que la seconde des deux hypothèses soit celle pour laquelle il faut opter, c'est ce que nous avons essayé de prouver, dans un travail antérieur, par l'étude des faits qui mettent le mieux en relief le rapport de l'état conscient à l'état cérébral, les faits de reconnaissance normale et pathologique, en particulier les aphasies[228]. Mais c'est ce que le raisonnement aurait aussi bien fait prévoir. Nous avons montré sur quel postulat contradictoire avec lui-même, sur quelle confusion de deux symbolismes incompatibles entre eux, repose l'hypothèse d'une équivalence entre l'état cérébral et l'état psychologique[229].

L'évolution de la vie, envisagée de ce côté, prend un sens plus

net, encore qu'on ne puisse pas la subsumer à une véritable idée. Tout se passe comme si un large courant de conscience avait pénétré dans la matière, chargé, comme toute conscience, d'une multiplicité énorme de virtualités qui s'entrepénétraient. Il a entraîné la matière à l'organisation, mais son mouvement en a été à la fois infiniment ralenti et infiniment divisé. D'une part, en effet, la conscience a dû s'assoupir, comme la chrysalide dans l'enveloppe où elle se prépare des ailes, et d'autre part les tendances multiples qu'elle renfermait se sont réparties entre des séries divergentes d'organismes, qui d'ailleurs extériorisaient ces tendances en mouvements plutôt qu'ils ne les intériorisaient en représentations. Au cours de cette évolution, tandis que les uns s'endormaient de plus en plus profondément, les autres se réveillaient de plus en plus complètement, et la torpeur, des uns servait l'activité des autres. Mais le réveil pouvait se faire de deux manières différentes. La vie, c'est-à-dire la conscience lancée à travers la matière, fixait son attention ou sur son propre mouvement, ou sur la matière qu'elle traversait. Elle s'orientait ainsi soit dans le sens de l'intuition, soit dans celui de l'intelligence. L'intuition, au premier abord, semble bien préférable à l'intelligence, puisque la vie et la conscience y restent intérieures à elles-mêmes. Mais le spectacle de l'évolution des êtres vivants nous montre qu'elle ne pouvait aller bien loin. Du côté de l'intuition, la conscience s'est trouvée à tel point comprimée par son enveloppe qu'elle a dû rétrécir l'intuition en instinct, c'est-à-dire n'embrasser que la très petite portion de vie qui l'intéressait ; — encore l'embrasse-t-elle dans l'ombre, en la touchant sans presque la voir. De ce côté, l'horizon s'est tout de suite fermé. Au contraire, la conscience se déterminant en intelligence, c'est-à-dire se concentrant d'abord sur la matière, semble ainsi s'extérioriser par rapport à elle-même ; mais, justement parce qu'elle s'adapte aux objets du dehors, elle arrive à circuler au milieu d'eux, à tourner les barrières qu'ils lui opposent, à élargir indéfiniment son domaine. Une fois libérée, elle peut d'ailleurs se replier à l'intérieur, et réveiller les virtualités d'intuition qui sommeillent encore en elle.

De ce point de vue, non seulement la conscience apparaît comme le principe moteur de l'évolution, mais encore, parmi les êtres conscients eux-mêmes, l'homme vient occuper une place privilégiée. Entre les animaux et lui, il n'y a plus une différence de degré, mais de nature. En attendant que cette conclusion se dégage de notre prochain chapitre, montrons comment nos précédentes analyses la suggèrent.

C'est un fait digne de remarque que l'extraordinaire disproportion des conséquences d'une invention à l'invention elle-même. Nous disions que l'intelligence est modelée sur la matière et

qu'elle vise d'abord à la fabrication. Mais fabrique-t-elle pour fabriquer, ou ne poursuivrait-elle pas, involontairement et même inconsciemment, tout autre chose ? Fabriquer consiste à informer la matière, à l'assouplir et à la plier, à la convertir en instrument afin de s'en rendre maître. C'est cette *maîtrise* qui profite à l'humanité, bien plus encore que le résultat matériel de l'invention même. Si nous retirons un avantage immédiat de l'objet fabriqué, comme pourrait le faire un animal intelligent, si même cet avantage est tout ce que l'inventeur recherchait, il est peu de chose en comparaison des idées nouvelles, des sentiments nouveaux que l'invention peut faire surgir de tous côtés, comme si elle avait pour effet essentiel de nous hausser au-dessus de nous-mêmes et, par là, d'élargir notre horizon. Entre l'effet et la cause la disproportion, ici, est si grande qu'il est difficile de tenir la cause pour *productrice* de son effet. Elle le *déclenche*, en lui assignant, il est vrai, sa direction. Tout se passe enfin comme si la mainmise de l'intelligence sur la matière avait pour principal objet de *laisser passer quelque chose* que la matière arrête.

La même impression se dégage d'une comparaison entre le cerveau de l'homme et celui des animaux. La différence paraît d'abord n'être qu'une différence de volume et de complexité. Mais il doit y avoir bien autre chose encore, à en juger par le fonctionnement. Chez l'animal, les mécanismes moteurs que le cerveau arrive à monter, ou, en d'autres termes, les habitudes que sa volonté contracte, n'ont d'autre objet et d'autre effet que d'accomplir les mouvements dessinés dans ces habitudes, emmagasinés dans ces mécanismes. Mais, chez l'homme, l'habitude motrice peut avoir un second résultat, incommensurable avec le premier. Elle peut tenir en échec d'autres habitudes motrices et, par là, en domptant l'automatisme, mettre en liberté la conscience. On sait quels vastes territoires le langage occupe dans le cerveau humain. Les mécanismes cérébraux qui correspondent aux mots ont ceci de particulier qu'ils peuvent être mis aux prises avec d'autres mécanismes, ceux par exemple qui correspondent aux choses mêmes, ou encore être mis aux prises les uns avec les autres : pendant ce temps la conscience, qui eût été entraînée et noyée dans l'accomplissement de l'acte, se ressaisit et se libère[230].

La différence doit donc être plus radicale que ne le ferait croire un examen superficiel. C'est celle qu'on trouverait entre un mécanisme qui absorbe l'attention et un mécanisme dont on peut se distraire. La machine à vapeur primitive, telle que Newcomen l'avait conçue, exigeait la présence d'une personne exclusivement chargée de manœuvrer les robinets, soit pour introduire la vapeur dans le

cylindre, soit pour y jeter la pluie froide destinée à la condensation. On raconte qu'un enfant employé à ce travail, et fort ennuyé d'avoir à le faire, eut l'idée de relier les manivelles des robinets, par des cordons, au balancier de la machine. Dès lors la machine ouvrait et fermait ses robinets elle-même ; elle fonctionnait toute seule. Maintenant, un observateur qui eût comparé la structure de cette seconde machine à celle de la première, sans s'occuper des deux enfants chargés de la surveillance, n'eût trouvé entre elles qu'une légère différence de complication. C'est tout ce qu'on peut apercevoir, en effet, quand on ne regarde que les machines. Mais si l'on jette un coup d'œil sur les enfants, on voit que l'un est absorbé par sa surveillance, que l'autre est libre de s'amuser à sa guise, et que, par ce côté, la différence entre les deux machines est radicale, la première retenant l'attention captive, la seconde lui donnant congé. C'est une différence du même genre, croyons-nous, qu'on trouverait entre le cerveau de l'animal et le cerveau humain.

En résumé, si l'on voulait s'exprimer en termes de finalité, il faudrait dire que la conscience, après avoir été obligée, pour se libérer elle-même, de scinder l'organisation en deux parties complémentaires, végétaux d'une part et animaux de l'autre, a cherché une issue dans la double direction de l'instinct et de l'intelligence : elle ne l'a pas trouvée avec l'instinct, et elle ne l'a obtenue, du côté de l'intelligence, que par un saut brusque de l'animal à l'homme. De sorte qu'en dernière analyse l'homme serait la raison d'être de l'organisation entière de la vie sur notre planète. Mais ce ne serait là qu'une manière de parler. Il n'y a en réalité qu'un certain courant d'existence et le courant antagoniste ; de là toute l'évolution de la vie. Il faut maintenant que nous serrions de plus près l'opposition de ces deux courants. Peut-être leur découvrirons-nous ainsi une source commune. Par là nous pénétrerons sans doute aussi dans les plus obscures régions de la métaphysique. Mais, comme les deux directions que nous avons à suivre se trouvent marquées dans l'intelligence d'une part, dans l'instinct et l'intuition de l'autre, nous ne craignons pas de nous égarer. Le spectacle de l'évolution de la vie nous suggère une certaine conception de la connaissance et aussi une certaine métaphysique qui s'impliquent réciproquement. Une fois dégagées, cette métaphysique et cette critique pourront jeter quelque lumière, à leur tour, sur l'ensemble de l'évolution.

Chapitre III

De la signification de la vie — L'ordre de la nature et la forme de l'intelligence

Au cours de notre premier chapitre, nous avons tracé une ligne de démarcation entre l'inorganique et l'organisé, mais nous indiquions que le sectionnement de la matière en corps inorganisés est relatif à nos sens et à notre intelligence, et que la matière, envisagée comme un tout indivisé, doit être un flux plutôt qu'une chose. Par là nous préparions les voies à un rapprochement entre l'inerte et le vivant.

D'autre part, nous avons montré dans notre second chapitre que la même opposition se retrouve entre l'intelligence et l'instinct, celui-ci accordé sur certaines déterminations de la vie, celle-là modelée sur la configuration de la matière brute. Mais instinct et intelligence se détachent l'un et l'autre, ajoutons-nous, sur un fond unique, qu'on pourrait appeler, faute d'un meilleur mot, la Conscience en général, et qui doit être coextensif à la vie universelle. Par là nous faisons entrevoir la possibilité d'engendrer l'intelligence, en partant de la conscience qui l'enveloppe.

Le moment serait donc venu de tenter une genèse de l'intelligence en même temps qu'une genèse des corps, — deux entreprises évidemment corrélatives l'une de l'autre, s'il est vrai que les grandes lignes de notre intelligence dessinent la forme générale de notre action sur la matière, et que le détail de la matière se règle sur les exigences de notre action. Intellectualité et matérialité se seraient constituées, dans le détail, par adaptation réciproque. L'une et l'autre dériveraient d'une forme d'existence plus vaste et plus haute. C'est là qu'il faudrait les replacer, pour les en voir sortir.

Une pareille tentative paraîtra, au premier abord, dépasser en témérité les spéculations les plus hardies des métaphysiciens. Elle prétendrait aller plus loin que la psychologie, plus loin que les cosmogonies, plus loin que la métaphysique traditionnelle, car psychologie, cosmologie et métaphysique commencent par se

donner l'intelligence dans ce qu'elle a d'essentiel, au lieu qu'il s'agit ici de l'engendrer, dans sa forme et dans sa matière. L'entreprise est en réalité beaucoup plus modeste, comme nous allons le faire voir. Mais disons d'abord par où elle se distingue des autres.

Pour commencer par la psychologie, il ne faut pas croire qu'elle *engendre* l'intelligence quand elle en suit le développement progressif à travers la série animale. La psychologie comparée nous apprend que, plus un animal est intelligent, plus il tend à réfléchir sur les actions par lesquelles il utilise les choses et à se rapprocher ainsi de l'homme ; mais ses actions adoptaient déjà, par elles-mêmes, les principales lignes de l'action humaine, elles démêlaient dans le monde matériel les mêmes directions générales que nous y démêlons, elles s'appuyaient sur les mêmes objets reliés entre eux par les mêmes rapports, de sorte que l'intelligence animale, quoiqu'elle ne forme pas de concepts proprement dits, se meut déjà dans une atmosphère conceptuelle. Absorbée à tout instant par les actes et attitudes qui sortent d'elle, attirée par eux au-dehors, s'extériorisant ainsi par rapport à elle-même, elle joue sans doute les représentations plutôt qu'elle ne les pense ; du moins ce jeu dessine-t-il déjà en gros le schéma de l'intelligence humaine^[231]. Expliquer l'intelligence de l'homme par celle de l'animal consiste donc simplement à développer en humain un embryon d'humanité. On montre comment une certaine direction a été suivie de plus en plus loin par des êtres de plus en plus intelligents. Mais, du moment qu'on pose la direction, on se donne l'intelligence.

On se la donne aussi, comme on se donne du même coup la matière, dans une cosmogonie comme celle de Spencer. On nous montre la matière obéissant à des lois, les objets se reliant aux objets et les faits aux faits par des rapports constants, la conscience recevant l'empreinte de ces rapports et de ces lois, adoptant ainsi la configuration générale de la nature et se déterminant en intelligence. Mais comment ne pas voir qu'on suppose l'intelligence dès qu'on pose les objets et les faits ? *A priori*, en dehors de toute hypothèse sur l'essence de la matière, il est évident que la matérialité d'un corps ne s'arrête pas au point où nous le touchons. Il est présent partout où son influence se fait sentir. Or, sa force attractive, pour ne parler que d'elle, s'exerce sur le Soleil, sur les planètes, peut-être sur l'univers entier. Plus la physique avance, plus elle efface d'ailleurs l'individualité des corps et même des particules en lesquelles l'imagination scientifique commençait par les décomposer ; corps et corpuscules tendent à se fondre dans une interaction universelle. Nos perceptions nous donnent le dessin de notre action possible sur les choses bien plus que celui des choses mêmes. Les contours que nous trouvons aux objets marquent

simplement ce que nous en pouvons atteindre et modifier. Les lignes que nous voyons tracées à travers la matière sont celles mêmes sur lesquelles nous sommes appelés à circuler. Contours et routes se sont accusés au fur et à mesure que se préparait l'action de la conscience sur la matière, c'est-à-dire, en somme, au fur et à mesure que se constituait l'intelligence. Il est douteux que les animaux construits sur un autre plan que nous, un Mollusque ou un insecte par exemple, découpent la matière selon les mêmes articulations. Il n'est même pas nécessaire qu'ils la morcellent en corps. Pour suivre les indications de l'instinct, point n'est besoin de percevoir des *objets*, il suffit de distinguer des *propriétés*. L'intelligence, au contraire, même sous sa forme la plus humble, aspire déjà à faire que de la matière agisse sur de la matière. Si, par quelque côté, la matière se prête à une division en agents et patients, ou plus simplement en fragments coexistants et distincts, c'est de ce côté que l'intelligence regardera. Et, plus elle s'occupera de diviser, plus elle déploiera dans l'espace, sous forme d'étendue juxtaposée à de l'étendue, une matière qui tend sans doute à la spatialité, mais dont les parties sont cependant encore à l'état d'implication et de compénétration réciproques. Ainsi, le même mouvement qui porte l'esprit à se déterminer en intelligence, c'est-à-dire en concepts distincts, amène la matière à se morceler en objets nettement extérieurs les uns aux autres. *Plus la conscience s'intellectualise, plus la matière se spatialise.* C'est dire que la philosophie évolutionniste, quand elle se représente, dans l'espace, une matière découpée selon les lignes mêmes que suivra notre action, se donne par avance, toute faite, l'intelligence qu'elle prétendait engendrer.

La métaphysique se livre à un travail du même genre, mais plus subtil et plus conscient de lui-même, quand elle déduit *a priori* les catégories de la pensée. On presse l'intelligence, on la ramène à sa quintessence, on la fait tenir dans un principe si simple qu'on pourrait le croire vide : de ce principe on tire ensuite ce qu'on y a mis en puissance. Par là, on montre sans doute la cohérence de l'intelligence avec elle-même, on définit l'intelligence, on en donne la formule, mais on n'en retrace pas du tout la genèse. Une entreprise comme celle de Fichte, quoique plus philosophique que celle de Spencer, en ce qu'elle respecte davantage l'ordre véritable des choses, ne nous conduit guère plus loin qu'elle. Fichte prend la pensée à l'état de concentration et la dilate en réalité. Spencer part de la réalité extérieure et la recondense en intelligence. Mais, dans un cas comme dans l'autre, il faut qu'on commence par se donner l'intelligence, ou contractée ou épanouie, saisie en elle-même par une vision directe ou aperçue par réflexion dans la nature, comme

dans un miroir.

L'entente de la plupart des philosophes sur ce point vient de ce qu'ils s'accordent à affirmer l'unité de la nature, et à se représenter cette unité sous une forme abstraite et géométrique. Entre l'organisé et l'inorganisé ils ne voient pas, ils ne veulent pas voir la coupure. Les uns partent de l'inorganique et prétendent, en le compliquant avec lui-même, reconstituer le vivant ; les autres posent d'abord la vie et s'acheminent vers la matière brute par un *decrescendo* habilement ménagé ; mais, pour les uns et pour les autres, il n'y a dans la nature que des différences de degré, — degrés de complexité dans la première hypothèse, degrés d'intensité dans la seconde. Une fois ce principe admis, l'intelligence devient aussi vaste que le réel, car il est incontestable que ce qu'il y a de géométrique dans les choses est entièrement accessible à l'intelligence humaine ; et, si la continuité est parfaite entre la géométrie et le reste, tout le reste devient également intelligible, également intelligent. Tel est le postulat de la plupart des systèmes. On s'en convaincra sans peine en comparant entre elles des doctrines qui paraissent n'avoir aucun point de contact entre elles, aucune commune mesure, celles d'un Fichte et d'un Spencer par exemple, — deux noms que le hasard vient de nous faire rapprocher l'un de l'autre.

Au fond de ces spéculations il y a donc les deux convictions (corrélatives et complémentaires) que la nature est une et que l'intelligence a pour fonction de l'embrasser en entier. La faculté de connaître étant supposée coextensive à la totalité de l'expérience, il ne peut plus être question de l'engendrer. On se la donne et on s'en sert, comme on se sert de la vue pour embrasser l'horizon. Il est vrai qu'on différera d'avis sur la valeur du résultat : pour les uns, c'est la réalité même que l'intelligence étreint, pour les autres ce n'en est que le fantôme. Mais, fantôme ou réalité, ce que l'intelligence saisit est censé être la totalité du saisissable.

Par là s'explique la confiance exagérée de la philosophie dans les forces de l'esprit individuel. Qu'elle soit dogmatique ou critique, qu'elle consente à la relativité de notre connaissance ou qu'elle prétende s'installer dans l'absolu, une philosophie est généralement l'œuvre d'un philosophe, une vision unique et globale du tout. Elle est à prendre ou à laisser.

Plus modeste, seule capable aussi de se compléter et de se perfectionner, est la philosophie que nous réclavons. L'intelligence humaine, telle que nous nous la représentons, n'est point du tout celle que nous montrait Platon dans l'allégorie de la caverne. Elle n'a pas plus pour fonction de regarder passer des ombres vaines

que de contempler, en se retournant derrière elle, l'astre éblouissant. Elle a autre chose à faire. Attelés, comme des bœufs de labour, à une lourde tâche, nous sentons le jeu de nos muscles et de nos articulations, le poids de la charrue et la résistance du sol : agir et se savoir agir, entrer en contact avec la réalité et même la vivre, mais dans la mesure seulement où elle intéresse l'œuvre qui s'accomplit et le sillon qui se creuse, voilà la fonction de l'intelligence humaine. Pourtant un fluide bienfaisant nous baigne, où nous puisons la force même de travailler et de vivre. De cet océan de vie, où nous sommes immergés, nous aspirons sans cesse quelque chose, et nous sentons que notre être, ou du moins l'intelligence qui le guide, s'y est formé par une espèce de solidification locale. La philosophie ne peut être qu'un effort pour se fondre à nouveau dans le tout. L'intelligence, se résorbant dans son principe, revivra à rebours sa propre genèse. Mais l'entreprise ne pourra plus s'achever tout d'un coup ; elle sera nécessairement collective et progressive. Elle consistera dans un échange d'impressions qui, se corrigeant entre elles et se superposant aussi les unes aux autres, finiront par dilater en nous l'humanité et par obtenir qu'elle se transcende elle-même.

Mais cette méthode a contre elle les habitudes les plus invétérées de l'esprit. Elle suggère tout de suite l'idée d'un cercle vicieux. En vain, nous dira-t-on, vous prétendez aller plus loin que l'intelligence : comment le ferez-vous, sinon avec l'intelligence même ? Tout ce qu'il y a d'éclairé dans votre conscience est intelligence. Vous êtes intérieur à votre pensée, vous ne sortirez pas d'elle. Dites, si vous voulez, que l'intelligence est capable de progrès, qu'elle verra de plus en plus clair dans un nombre de plus en plus grand de choses. Mais ne parlez pas de l'engendrer, car c'est avec votre intelligence encore que vous en feriez la genèse.

L'objection se présente naturellement à l'esprit. Mais on prouverait aussi bien, avec un pareil raisonnement, l'impossibilité d'acquérir n'importe quelle habitude nouvelle. Il est de l'essence du raisonnement de nous enfermer dans le cercle du donné. Mais l'action brise le cercle. Si vous n'aviez jamais vu un homme nager, vous me diriez peut-être que nager est chose impossible, attendu que, pour apprendre à nager, il faudrait commencer par se tenir sur l'eau, et par conséquent savoir nager déjà. Le raisonnement me clouera toujours, en effet, à la terre ferme. Mais si, tout bonnement, je me jette à l'eau sans avoir peur, je me soutiendrai d'abord sur l'eau tant bien que mal en me débattant contre elle, et peu à peu je m'adapterai à ce nouveau milieu, j'apprendrai à nager. Ainsi, en théorie, il y a une espèce d'absurdité à vouloir connaître autrement que par l'intelligence ; mais, si l'on accepte franchement le risque,

l'action tranchera peut-être le nœud que le raisonnement a noué et qu'il ne dénouera pas.

Le risque paraîtra d'ailleurs moins gros à mesure qu'on adoptera davantage le point de vue où nous nous plaçons. Nous avons montré que l'intelligence s'est détachée d'une réalité plus vaste, mais qu'il n'y a jamais eu de coupure nette entre les deux : autour de la pensée conceptuelle subsiste une frange indistincte qui en rappelle l'origine. Bien plus, nous comparions l'intelligence à un noyau solide qui se serait formé par voie de condensation. Ce noyau ne diffère pas radicalement du fluide qui l'enveloppe. Il ne s'y résorbera que parce qu'il est fait de la même substance. Celui qui se jette à l'eau, n'ayant jamais connu que la résistance de la terre ferme, se noierait tout de suite s'il ne se débattait pas contre la fluidité du nouveau milieu ; force lui est de se cramponner à ce que l'eau lui présente encore, pour ainsi dire, de solidité. A cette condition seulement on finit par s'accommoder au fluide dans ce qu'il a d'inconsistant. Ainsi pour notre pensée, quand elle s'est décidée à faire le saut.

Mais il faut qu'elle saute, c'est-à-dire qu'elle sorte de son milieu. Jamais la raison, raisonnant sur ses pouvoirs, n'arrivera à les étendre, encore que cette extension n'apparaisse pas du tout comme déraisonnable une fois accomplie. Vous aurez beau exécuter mille et mille variations sur le thème de la marche, vous ne tirerez pas de là une règle pour nager. Entrez dans l'eau, et, quand vous saurez nager, vous comprendrez que le mécanisme de la natation se rattache à celui de la marche. Le premier prolonge le second, mais le second ne vous eût pas introduit dans le premier.

Ainsi, vous pourrez spéculer aussi intelligemment que vous voudrez sur le mécanisme de l'intelligence, vous n'arriverez jamais, par cette méthode, à le dépasser. Vous obtiendrez du plus compliqué, mais non pas du supérieur ou même simplement du différent. Il faut brusquer les choses, et, par un acte de volonté, pousser l'intelligence hors de chez elle.

Le cercle vicieux n'est donc qu'apparent. Il est au contraire réel, croyons-nous, avec toute autre manière de philosopher. C'est ce que nous voudrions montrer en quelques mots, quand ce ne serait que pour prouver que la philosophie ne peut pas, ne doit pas accepter la relation établie par le pur intellectualisme entre la théorie de la connaissance et la théorie du connu, entre la métaphysique et la science.

A première vue, il peut paraître prudent d'abandonner à la science positive la considération des faits. La physique et la chimie s'occuperont de la matière brute, les sciences biologiques et

psychologiques étudieront les manifestations de la vie. La tâche du philosophe est alors nettement circonscrite. Il reçoit, des mains du savant, les faits et les lois, et, soit qu'il cherche à les dépasser pour en atteindre les causes profondes, soit qu'il croie impossible d'aller plus loin et qu'il le prouve par l'analyse même de la connaissance scientifique, dans les deux cas il a pour les faits et pour les relations, tels que la science les lui transmet, le respect que l'on doit à la chose jugée. A cette connaissance il superposera une critique de la faculté de connaître et aussi, le cas échéant, une métaphysique : quant à la connaissance même, dans sa matérialité, il la tient pour affaire de science et non pas de philosophie.

Mais comment ne pas voir que cette prétendue division du travail revient à tout brouiller et à tout confondre ? La métaphysique ou la critique que le philosophe se réserve de faire, il va les recevoir toutes faites de la science positive, déjà contenues dans les descriptions et les analyses dont il a abandonné au savant tout le souci. Pour n'avoir pas voulu intervenir, dès le début, dans les questions de fait, il se trouve réduit, dans les questions de principe, à formuler purement et simplement en termes plus précis la métaphysique et la critique inconscientes, partant inconsistantes, que dessine l'attitude même de la science vis-à-vis de la réalité. Ne nous laissons pas duper par une apparente analogie entre les choses de la nature et les choses humaines. Nous ne sommes pas ici dans le domaine judiciaire, où la description du fait et le jugement sur le fait sont deux choses distinctes, par la raison très simple qu'il y a alors au-dessus du fait, indépendante de lui, une loi édictée par un législateur. Ici les lois sont intérieures aux faits et relatives aux lignes qu'on a suivies pour découper le réel en faits distincts. On ne peut pas décrire l'aspect de l'objet sans préjuger de sa nature intime et de son organisation. La forme n'est plus tout à fait isolable de la matière, et celui qui a commencé par réserver à la philosophie les questions de principe, et qui a voulu, par là, mettre la philosophie au-dessus des sciences comme une Cour de Cassation au-dessus des cours d'assises et d'appel, sera amené, de degré en degré, à ne plus faire d'elle qu'une simple cour d'enregistrement, chargée tout au plus de libeller en termes plus précis des sentences qui lui arrivent irrévocablement rendues.

La science positive, en effet, est œuvre de pure intelligence. Or, qu'on accepte ou qu'on rejette notre conception de l'intelligence, il y a un point que tout le monde nous accordera, c'est que l'intelligence se sent surtout à son aise en présence de la matière inorganisée. De cette matière elle tire de mieux en mieux parti par des inventions mécaniques, et les inventions mécaniques lui deviennent d'autant plus faciles qu'elle pense la matière plus mécaniquement. Elle porte

en elle, sous forme de logique naturelle, un géométrisme latent qui se dégage au fur et à mesure qu'elle pénètre davantage dans l'intimité de la matière inerte. Elle est accordée sur cette matière, et c'est pourquoi la physique et la métaphysique de la matière brute sont si près l'une de l'autre. Maintenant, quand l'intelligence aborde l'étude de la vie, nécessairement elle traite le vivant comme d'inerte, appliquant à ce nouvel objet les mêmes formes, transportant dans ce nouveau domaine les mêmes habitudes qui lui ont si bien réussi dans l'ancien. Et elle a raison de le faire, car à cette condition seulement le vivant offrira à notre action la même prise que la matière inerte. Mais la vérité où l'on aboutit ainsi devient toute relative à notre faculté d'agir. Ce n'est plus qu'une vérité symbolique. Elle ne peut pas avoir la même valeur que la vérité physique, n'étant qu'une extension de la physique à un objet dont nous convenons *a priori* de n'envisager que l'aspect extérieur. Le devoir de la philosophie serait donc d'intervenir ici activement, d'examiner le vivant sans arrière-pensée d'utilisation pratique, en se dégageant des formes et des habitudes proprement intellectuelles. Son objet à elle est de spéculer, c'est-à-dire de voir ; son attitude vis-à-vis du vivant ne saurait être celle de la science, qui ne vise qu'à agir, et qui, ne pouvant agir que par l'intermédiaire de la matière inerte, envisage le reste de la réalité sous cet unique aspect. Qu'arrivera-t-il donc si elle abandonne à la science positive toute seule les faits biologiques et les faits psychologiques, comme elle lui a laissé, à bon droit, les faits physiques ? *A priori* elle acceptera une conception mécanistique de la nature entière, conception irréfléchie et même inconsciente, issue du besoin matériel. *A priori* elle acceptera la doctrine de l'unité simple de la connaissance, et de l'unité abstraite de la nature.

Dès lors la philosophie est faite. Le philosophe n'a plus le choix qu'entre un dogmatisme et un scepticisme métaphysiques qui reposent, au fond, sur le même postulat, et qui n'ajoutent rien à la science positive. Il pourra hypostasier l'unité de la nature ou, ce qui revient au même, l'unité de la science, dans un être qui ne sera rien puisqu'il ne fera rien, dans un Dieu inefficace qui résumera simplement en lui tout le donné, ou dans une Matière éternelle, du sein de laquelle se déverseraient les propriétés des choses et les lois de la nature, ou encore dans une Forme pure qui chercherait à saisir une multiplicité insaisissable et qui sera, comme on voudra, forme de la nature ou forme de la pensée. Toutes ces philosophies diront, dans des langages variés, que la science a raison de traiter le vivant comme l'inerte, et qu'il n'y a aucune différence de valeur, aucune distinction à faire entre les résultats auxquels l'intelligence aboutit en appliquant ses catégories, soit qu'elle se repose dans la

matière inerte, soit qu'elle s'attaque à la vie.

Pourtant, dans bien des cas, on sent craquer le cadre. Mais, comme on n'a pas commencé par distinguer entre l'inerte et le vivant, l'un adapté par avance au cadre où on l'insère, l'autre incapable d'y tenir autrement que par une convention qui en élimine l'essentiel, on est réduit à frapper d'une égale suspicion tout ce que le cadre contient. A un dogmatisme métaphysique, qui érigeait en absolu l'unité factice de la science, succédera maintenant un scepticisme ou un relativisme qui universalisera et étendra à tous les résultats de la science le caractère artificiel de certains d'entre eux. Ainsi, la philosophie oscillera désormais entre la doctrine qui tient la réalité absolue pour inconnaissable et celle qui, dans l'idée qu'elle nous donne de cette réalité, ne dit rien de plus que ce que disait la science. Pour avoir voulu prévenir tout conflit entre la science et la philosophie, on aura sacrifié la philosophie sans que la science y ait gagné grand-chose. Et pour avoir prétendu éviter le cercle vicieux apparent qui consisterait à user de l'intelligence pour dépasser l'intelligence, on tournera dans un cercle bien réel, celui qui consiste à retrouver laborieusement, en métaphysique, une unité qu'on a commencé par poser *a priori*, une unité qu'on a admise aveuglément, inconsciemment, par cela seul qu'on abandonnait toute l'expérience à la science et tout le réel à l'entendement pur.

Commençons, au contraire, par tracer une ligne de démarcation entre l'inerte et le vivant. Nous trouverons que le premier entre naturellement dans les cadres de l'intelligence, que le second ne s'y prête qu'artificiellement, que dès lors il faut adopter vis-à-vis de celui-ci une attitude spéciale et l'examiner avec des yeux qui ne sont pas ceux de la science positive. La philosophie envahit ainsi le domaine de l'expérience. Elle se mêle de bien des choses qui, jusqu'ici, ne la regardaient pas. Science, théorie de la connaissance et métaphysique vont se trouver portées sur le même terrain. Il en résultera d'abord une certaine confusion parmi elles. Toutes trois croiront d'abord y avoir perdu quelque chose. Mais toutes trois finiront par tirer profit de la rencontre.

La connaissance scientifique, en effet, pouvait s'enorgueillir de ce qu'on attribuait une valeur uniforme à ses affirmations dans le domaine entier de l'expérience. Mais, précisément parce que toutes se trouvaient placées au même rang, toutes finissaient par y être entachées de la même relativité. Il n'en sera plus de même quand on aura commencé par faire la distinction qui, selon nous, s'impose. L'entendement est chez lui dans le domaine de la matière inerte. Sur cette matière s'exerce essentiellement l'action humaine, et l'action, comme nous le disions plus haut, ne saurait se mouvoir dans l'irréel. Ainsi, pourvu que l'on ne considère de la physique que

sa forme générale, et non pas le détail de sa réalisation, on peut dire qu'elle touche à l'absolu. Au contraire, c'est par accident, — chance ou convention, comme on voudra, — que la science obtient sur le vivant une prise analogue à celle qu'elle a sur la matière brute. Ici l'application des cadres de l'entendement n'est plus naturelle. Nous ne voulons pas dire qu'elle ne soit plus légitime, au sens scientifique du mot. Si la science doit étendre notre action sur les choses, et si nous ne pouvons agir qu'avec la matière inerte pour instrument, la science peut et doit continuer à traiter le vivant comme elle traitait l'inerte. Mais il sera entendu que, plus elle s'enfonce dans les profondeurs de la vie, plus la connaissance qu'elle nous fournit devient symbolique, relative aux contingences de l'action. Sur ce nouveau terrain la philosophie devra donc suivre la science, pour superposer à la vérité scientifique une connaissance d'un autre genre, qu'on pourra appeler métaphysique. Dès lors toute notre connaissance, scientifique ou métaphysique, se relève. Dans l'absolu nous sommes, nous circulons et vivons. La connaissance que nous en avons est incomplète, sans doute, mais non pas extérieure ou relative. C'est l'être même, dans ses profondeurs, que nous atteignons par le développement combiné et progressif de la science et de la philosophie.

En renonçant ainsi à l'unité factice que l'entendement impose du dehors à la nature, nous en retrouverons peut-être l'unité vraie, intérieure et vivante. Car l'effort que nous donnons pour dépasser le pur entendement nous introduit dans quelque chose de plus vaste, où notre entendement se découpe et dont il a dû se détacher. Et, comme la matière se règle sur l'intelligence, comme il y a entre elles un accord évident, on ne peut engendrer l'une sans faire la genèse de l'autre. Un processus identique a dû tailler en même temps matière et intelligence dans une étoffe qui les contenait toutes deux. Dans cette réalité, nous nous replacerons de plus en plus complètement, à mesure que nous nous efforcerons davantage de transcender l'intelligence pure.

Concentrons-nous donc sur ce que nous avons, tout à la fois, de plus détaché de l'extérieur et de moins pénétré d'intellectualité. Cherchons, au plus profond de nous-mêmes, le point où nous nous sentons le plus intérieurs à notre propre vie. C'est dans la pure durée que nous nous replongeons alors, une durée où le passé, toujours en marche, se grossit sans cesse d'un présent absolument nouveau. Mais, en même temps, nous sentons se tendre, jusqu'à sa limite extrême, le ressort de notre volonté. Il faut que, par une contraction violente de notre personnalité sur elle-même, nous ramassions notre passé qui se dérobe, pour le pousser, compact et indivisé, dans un présent qu'il créera en s'y introduisant. Bien rares

sont les moments où nous nous ressaisissons nous-mêmes à ce point : ils ne font qu'un avec nos actions vraiment libres. Et, même alors, nous ne nous tenons jamais tout entiers. Notre sentiment de la durée, je veux dire la coïncidence de notre moi avec lui-même, admet des degrés. Mais, plus le sentiment est profond et la coïncidence complète, plus la vie où ils nous replacent absorbe l'intellectualité en la dépassant. Car l'intelligence a pour fonction essentielle de lier le même au même, et il n'y a d'entièrement adaptables au cadre de l'intelligence que les faits qui se répètent. Or, sur les moments réels de la durée réelle l'intelligence trouve sans doute prise après coup, en reconstituant le nouvel état avec une série de vues prises du dehors sur lui et qui ressemblent autant que possible au déjà connu : en ce sens, l'état contient de l'intellectualité « en puissance », pour ainsi dire. Il la déborde cependant, il reste incommensurable avec elle, étant indivisible et nouveau.

Détendons-nous maintenant, interrompons l'effort qui pousse dans le présent la plus grande partie possible du passé. Si la détente était complète, il n'y aurait plus ni mémoire ni volonté : c'est dire que nous ne tombons jamais dans cette passivité absolue, pas plus que nous ne pouvons nous rendre absolument libres. Mais, à la limite, nous entrevoyons une existence faite d'un présent qui recommencerait sans cesse, — plus de durée réelle, rien que de l'instantané qui meurt et renaît indéfiniment. Est-ce là l'existence de la matière ? Pas tout à fait, sans doute, car l'analyse la résout en ébranlements élémentaires dont les plus courts sont d'une durée très faible, presque évanouissante, mais non pas nulle. On peut néanmoins présumer que l'existence physique incline dans ce second sens, comme l'existence psychique dans le premier.

Au fond de la « spiritualité » d'une part, de la « matérialité » avec l'intellectualité de l'autre, il y aurait donc deux processus de direction opposée, et l'on passerait du premier au second par voie d'inversion, peut-être même de simple interruption, s'il est vrai qu'inversion et interruption soient deux termes qui doivent être tenus ici pour synonymes, comme nous le montrerons en détail un peu plus loin. Cette présomption se confirmera si l'on considère les choses du point de vue de l'étendue, et non plus seulement de la durée.

Plus nous prenons conscience de notre progrès dans la pure durée, plus nous sentons les diverses parties de notre être entrer les unes dans les autres et notre personnalité tout entière se concentrer en un point, ou mieux en une pointe, qui s'insère dans l'avenir en l'entamant sans cesse. En cela consistent la vie et l'action libres. Laissons-nous aller, au contraire ; au lieu d'agir,

rêvons. Du même coup notre moi s'éparpille ; notre passé, qui jusque-là se ramassait sur lui-même dans l'impulsion indivisible qu'il nous communiquait, se décompose en mille et mille souvenirs qui s'extériorisent les uns par rapport aux autres. Ils renoncent à s'entrepénétrer à mesure qu'ils se figent davantage. Notre personnalité redescend ainsi dans la direction de l'espace. Elle le côtoie sans cesse, d'ailleurs, dans la sensation. Nous ne nous appesantirons pas ici sur un point que nous avons approfondi ailleurs. Bornons-nous à rappeler que l'extension admet des degrés, que toute sensation est extensive dans une certaine mesure, et que l'idée de sensations inévidentes, artificiellement localisées dans l'espace, est une simple vue de l'esprit, suggérée par une métaphysique inconsciente bien plutôt que par l'observation psychologique.

Sans doute nous ne faisons que les premiers pas dans la direction de l'étendue, même quand nous nous laissons aller le plus que nous pouvons. Mais supposons, un instant, que la matière consiste en ce même mouvement poussé plus loin, et que le physique soit simplement du psychique inversé. On comprendrait alors que l'esprit se sentît si bien à son aise et circulât si naturellement dans l'espace, dès que la matière lui en suggère la représentation plus distincte. Cet espace il en avait la représentation implicite dans le sentiment même qu'il prenait de sa *détente* éventuelle, c'est-à-dire de son *extension* possible. Il le retrouve dans les choses, mais il l'eût obtenu sans elles s'il eût eu l'imagination assez puissante pour pousser jusqu'au bout l'inversion de son mouvement naturel. D'autre part, nous nous expliquerions ainsi que la matière accentuât encore sa matérialité sous le regard de l'esprit. Elle a commencé par aider celui-ci à redescendre sa pente à elle, elle lui a donné l'impulsion. Mais l'esprit continue, une fois lancé. La représentation qu'il forme de l'espace pur n'est que le *schéma* du terme où ce mouvement aboutirait. Une fois en possession de la forme d'espace, il s'en sert comme d'un filet aux mailles faisables et défaisables à volonté, lequel, jeté sur la matière, la divise comme les besoins de notre action l'exigent. Ainsi, l'espace de notre géométrie et la spatialité des choses s'engendrent mutuellement par l'action et la réaction réciproques de deux termes qui sont de même essence, mais qui marchent en sens inverse l'un de l'autre. Ni l'espace n'est aussi étranger à notre nature que nous nous le figurons, ni la matière n'est aussi complètement étendue dans l'espace que notre intelligence et nos sens se la représentent.

Nous avons traité du premier point ailleurs. En ce qui concerne le second, nous nous bornerons à faire observer que la spatialité parfaite consisterait en une parfaite extériorité des parties les unes

par rapport aux autres, c'est-à-dire en une indépendance réciproque complète. Or, il n'y a pas de point matériel qui n'agisse sur n'importe quel autre point matériel. Si l'on remarque qu'une chose est véritablement là où elle agit, on sera conduit à dire (comme le faisait Faraday^[232]) que tous les atomes s'entrepénètrent et que chacun d'eux remplit le monde. Dans une pareille hypothèse, l'atome ou plus généralement le point matériel devient une simple vue de l'esprit, celle où l'on arrive en continuant assez loin le travail (tout relatif à notre faculté d'agir) par lequel nous subdivisons la matière en corps. Pourtant il est incontestable que la matière se prête à cette subdivision, et qu'en la supposant morcelable en parties extérieures les unes des autres, nous construisons une science suffisamment représentative du réel. Il est incontestable que, s'il n'y a pas de système tout à fait isolé, la science trouve cependant moyen de découper l'univers en systèmes relativement indépendants les uns des autres, et qu'elle ne commet pas ainsi d'erreur sensible. Qu'est-ce à dire, sinon que la matière *s'étend* dans l'espace sans y être absolument *étendue*, et qu'en la tenant pour décomposable en systèmes isolés, en lui attribuant des éléments bien distincts qui changent les uns par rapport aux autres sans changer eux-mêmes (qui « se déplacent », disons-nous, sans s'altérer), en lui conférant enfin les propriétés de l'espace pur, on se transporte au terme du mouvement dont elle dessine simplement la direction ?

Ce que l'*Esthétique transcendentale* de Kant nous paraît avoir établi d'une manière définitive, c'est que l'étendue n'est pas un attribut matériel comparable aux autres. Sur la notion de chaleur, sur celle de couleur ou de pesanteur, le raisonnement ne travaillera pas indéfiniment : pour connaître les modalités de la pesanteur, ou de la chaleur, il faudra reprendre contact avec l'expérience. Il n'en est pas de même pour la notion d'espace. A supposer qu'elle nous soit fournie empiriquement par la vue et le toucher (et Kant ne l'a jamais contesté), elle a ceci de remarquable que l'esprit, spéculant sur elle avec ses seules forces, y découpe *a priori* des figures dont il déterminera *a priori* les propriétés : l'expérience, avec laquelle il n'a pas gardé contact, le suit cependant à travers les complications infinies de ses raisonnements et leur donne invariablement raison. Voilà le fait. Kant l'a mis en pleine lumière. Mais l'explication du fait doit être cherchée, croyons-nous, dans une tout autre voie que celle où Kant s'engage.

L'intelligence, telle que Kant nous la présente, baigne dans une atmosphère de spatialité à laquelle elle est aussi inséparablement unie que le corps vivant à l'air qu'il respire. Nos perceptions ne nous arrivent qu'après avoir traversé cette atmosphère. Elles s'y sont

imprégnées par avance de notre géométrie, de sorte que notre faculté de penser ne fait que retrouver, dans la matière, les propriétés mathématiques qu'y a déposées par avance notre faculté de percevoir. Ainsi, nous sommes assurés de voir la matière se plier avec docilité à nos raisonnements ; mais cette matière, dans ce qu'elle a d'intelligible, est notre œuvre : de la réalité « en soi » nous ne savons et ne saurons jamais rien, puisque nous ne saisissons d'elle que sa réfraction à travers les formes de notre faculté de percevoir. Que si nous prétendons en affirmer quelque chose, aussitôt l'affirmation contraire surgit, également démontrable, également plausible : l'idéalité de l'espace, prouvée directement par l'analyse de la connaissance, l'est indirectement par les antinomies où la thèse opposée conduit. Telle est l'idée directrice de la critique kantienne. Elle a inspiré à Kant une réfutation péremptoire des théories dites « empiristiques » de la connaissance. Elle est, à notre sens, définitive dans ce qu'elle nie. Mais nous apporte-t-elle, dans ce qu'elle affirme, la solution du problème ?

Elle se donne l'espace comme une forme toute faite de notre faculté de percevoir, — véritable *deus ex machina* dont on ne voit ni comment il surgit, ni pourquoi il est ce qu'il est plutôt que tout autre chose. Elle se donne des « choses en soi » dont elle prétend que nous ne pouvons rien connaître : de quel droit en affirme-t-elle alors l'existence, même comme « problématique » ? Si l'inconnaissable réalité projette dans notre faculté de percevoir une diversité sensible, capable de s'y insérer exactement, n'est-elle pas, par là même, connue en partie ? Et, en approfondissant cette insertion, n'allons-nous pas être amenés, sur un point tout au moins, à supposer entre les choses et notre esprit un accord préalable, — hypothèse paresseuse, dont Kant avait raison de vouloir se passer ? Au fond, c'est pour n'avoir pas distingué de degrés dans la spatialité que Kant a dû se donner l'espace tout fait, — d'où la question de savoir comment la « diversité sensible » s'y adapte. C'est pour la même raison qu'il a cru la matière entièrement développée en parties absolument extérieures les unes aux autres : de là des antinomies, dont on verrait sans peine que la thèse et l'antithèse supposent la coïncidence parfaite de la matière avec l'espace géométrique, mais qui s'évanouissent dès qu'on cesse d'étendre à la matière ce qui est vrai de l'espace pur. De là enfin la conclusion qu'il y a trois alternatives, et trois seulement, entre lesquelles opter pour la théorie de la connaissance : ou l'esprit se règle sur les choses, ou les choses se règlent sur l'esprit, ou il faut supposer entre les choses et l'esprit une concordance mystérieuse.

Mais la vérité est qu'il y en a une quatrième, à laquelle Kant ne paraît pas avoir songé, — d'abord parce qu'il ne pensait pas que

l'esprit débordât l'intelligence, ensuite (et c'est, au fond, la même chose) parce qu'il n'attribuait pas à la durée une existence absolue, ayant mis *a priori* le temps sur la même ligne que l'espace. Cette solution consisterait d'abord à considérer l'intelligence comme une fonction spéciale de l'esprit, essentiellement tournée vers la matière inerte. Elle consisterait ensuite à dire que ni la matière ne détermine la forme de l'intelligence, ni l'intelligence n'impose sa forme à la matière, ni la matière et l'intelligence n'ont été réglées l'une sur l'autre par je ne sais quelle harmonie préétablie, mais que progressivement l'intelligence et la matière se sont adaptées l'une à l'autre pour s'arrêter enfin à une forme commune. *Cette adaptation se serait d'ailleurs effectuée tout naturellement, parce que c'est la même inversion du même mouvement qui crée à la fois l'intellectualité de l'esprit et la matérialité des choses.*

De ce point de vue, la connaissance que nous donnent de la matière notre perception, d'un côté, et la science, de l'autre, nous apparaît comme approximative, sans doute, mais non pas comme relative. Notre perception, dont le rôle est d'éclairer nos actions, opère un sectionnement de la matière qui sera toujours trop net, toujours subordonné à des exigences pratiques, toujours à reviser par conséquent. Notre science, qui aspire à prendre la forme mathématique, accentue plus qu'il ne faut la spatialité de la matière ; ses schémas seront donc, en général, trop précis, et d'ailleurs toujours à refaire. Il faudrait, pour qu'une théorie scientifique fût définitive, que l'esprit pût embrasser en bloc la totalité des choses et les situer exactement les unes par rapport aux autres ; mais, en réalité, nous sommes obligés de poser les problèmes un à un, en termes qui sont par là même des termes provisoires, de sorte que la solution de chaque problème devra être indéfiniment corrigée par la solution qu'on donnera des problèmes suivants, et que la science, dans son ensemble, est relative à l'ordre contingent dans lequel les problèmes ont été posés tour à tour. C'est en ce sens, et dans cette mesure, qu'il faut tenir la science pour conventionnelle, mais la conventionalité est de fait, pour ainsi dire, et non pas de droit. En principe, la science positive porte sur la réalité même, pourvu qu'elle ne sorte pas de son domaine propre, qui est la matière inerte.

La connaissance scientifique, ainsi envisagée, s'élève. En revanche, la théorie de la connaissance devient une entreprise infiniment difficile, et qui passe les forces de la pure intelligence. Il ne suffit plus, en effet, de déterminer, par une analyse conduite avec prudence, les catégories de la pensée, il s'agit de les engendrer. En ce qui concerne l'espace, il faudrait, par un effort *sui generis* de l'esprit, suivre la progression ou plutôt la régression de l'extra-spatial se dégradant en spatialité. En nous plaçant d'abord aussi haut que

possible dans notre propre conscience pour nous laisser ensuite peu à peu tomber, nous avons bien le sentiment que notre moi s'étend en souvenirs inertes extériorisés les uns par rapport aux autres, au lieu de se tendre en un vouloir indivisible et agissant. Mais ce n'est là qu'un commencement. Notre conscience, en esquissant le mouvement, nous en montre la direction et nous fait entrevoir la possibilité pour lui de se continuer jusqu'au bout ; elle ne va pas aussi loin. En revanche, si nous considérons la matière qui nous paraît d'abord coïncider avec l'espace, nous trouvons que, plus notre attention se fixe sur elle, plus les parties que nous disions juxtaposées entrent les unes dans les autres, chacune d'elles subissant l'action du tout qui lui est, par conséquent, présent en quelque manière. Ainsi, quoiqu'elle se déploie dans le sens de l'espace, la matière n'y aboutit pas tout à fait : d'où l'on peut conclure qu'elle ne fait que continuer beaucoup plus loin le mouvement que la conscience pouvait esquisser en nous à l'état naissant. Nous tenons donc les deux bouts de la chaîne, quoique nous n'arrivions pas à saisir les autres anneaux. Nous échapperont-ils toujours ? Il faut considérer que la philosophie, telle que nous la définissons, n'a pas encore pris conscience complète d'elle-même. La physique comprend son rôle quand elle pousse la matière dans le sens de la spatialité ; mais la métaphysique a-t-elle compris le sien quand elle emboîtait purement et simplement le pas de la physique, avec le chimérique espoir d'aller plus loin dans la même direction ? Sa tâche propre ne serait-elle pas, au contraire, de remonter la pente que la physique descend, de ramener la matière à ses origines, et de constituer progressivement une cosmologie qui serait, si l'on peut parler ainsi, une psychologie retournée ? Tout ce qui apparaît comme *positif* au physicien et au géomètre deviendrait, de ce nouveau point de vue, interruption ou intervention de la positivité vraie, qu'il faudrait définir en termes psychologiques.

Certes, si l'on considère l'ordre admirable des mathématiques, l'accord parfait des objets dont elles s'occupent, la logique immanente aux nombres et aux figures, la certitude où nous sommes, quelles que soient la diversité et la complexité de nos raisonnements sur le même sujet, de retomber toujours sur la même conclusion, on hésitera à voir dans des propriétés d'apparence aussi positive un système de négations, l'absence plutôt que la présence d'une réalité vraie. Mais il ne faut pas oublier que notre intelligence, qui constate cet ordre et qui l'admire, est dirigée dans le sens même du mouvement qui aboutit à la matérialité et à la spatialité de son objet. Plus, en analysant son objet, elle y met de complication, plus compliqué est l'ordre qu'elle y trouve. Et cet ordre et cette complication lui font nécessairement l'effet d'une réalité

positive, étant de même sens qu'elle.

Quand un poète me lit ses vers, je puis m'intéresser assez à lui pour entrer dans sa pensée, m'insérer dans ses sentiments, revivre l'état simple qu'il a éparpillé en phrases et en mots. Je sympathise alors avec son inspiration, je la suis d'un mouvement continu qui est, comme l'inspiration elle-même, un acte indivisé. Maintenant, il suffit que je relâche mon attention, que je détende ce qu'il y avait en moi de tendu, pour que les sons, jusque-là noyés dans le sens, m'apparaissent distinctement, un à un, dans leur matérialité. Je n'ai rien à ajouter pour cela ; il suffit que je retranche quelque chose. A mesure que je me laisserai aller, les sons successifs s'individualiseront davantage : comme les phrases s'étaient décomposées en mots, ainsi les mots se scanderont en syllabes que je percevrai tour à tour. Allons plus loin encore dans le sens du rêve : ce sont les lettres qui se distingueront les unes des autres et que je verrai défiler, entrelacées, sur une feuille de papier imaginaire. J'admirerai alors la précision des entrelacements, l'ordre merveilleux du cortège, l'insertion exacte des lettres dans les syllabes, des syllabes dans les mots et des mots dans les phrases. Plus j'aurai avancé dans le sens tout négatif du relâchement, plus j'aurai créé d'extension et de complication ; plus la complication, à son tour, croîtra, plus admirable me paraîtra l'ordre qui continue à régner, inébranlé, entre les éléments. Pourtant cette complication et cette extension ne représentent rien de positif : elles expriment une déficience du vouloir. Et, d'autre part, il faut bien que l'ordre croisse avec la complication, puisqu'il n'en est qu'un aspect : plus on aperçoit symboliquement de parties dans un tout indivisible, plus augmente, nécessairement, le nombre des rapports que les parties ont entre elles, puisque la même indivision du tout réel continue à planer sur la multiplicité croissante des éléments symboliques en laquelle l'éparpillement de l'attention l'a décomposé. Une comparaison de ce genre fera comprendre, dans une certaine mesure, comment la même suppression de réalité positive, la même inversion d'un certain mouvement originel, peut créer tout à la fois l'extension dans l'espace et l'ordre admirable que notre mathématique y découvre. Il y a sans doute cette différence entre les deux cas, que les mots et les lettres ont été inventés par un effort positif de l'humanité, tandis que l'espace surgit automatiquement, comme surgit, une fois posés les deux termes, le reste d'une soustraction[233]. Mais, dans un cas comme dans l'autre, la complication à l'infini des parties et leur parfaite coordination entre elles sont créées du même coup par une inversion qui est, au fond, une interruption, c'est-à-dire une diminution de réalité positive.

Toutes les opérations de notre intelligence tendent à la géométrie, comme au terme où elles trouvent leur parfait achèvement. Mais, comme la géométrie leur est nécessairement antérieure (puisque ces opérations n'aboutiront jamais à reconstruire l'espace et ne peuvent faire autrement que de se le donner), il est évident que c'est une géométrie latente, immanente à notre représentation de l'espace, qui est le grand ressort de notre intelligence et qui la fait marcher. On s'en convaincra en considérant les deux fonctions essentielles de l'intelligence, la faculté de déduire et celle d'induire.

Commençons par la déduction. Le même mouvement par lequel je trace une figure dans l'espace en engendre les propriétés ; elles sont visibles et tangibles dans ce mouvement même ; je sens, je vis dans l'espace le rapport de la définition à ses conséquences, des prémisses à la conclusion. Tous les autres concepts dont l'expérience me suggère l'idée ne sont qu'en partie reconstituables *a priori* ; la définition en sera donc imparfaite, et les déductions où entreront ces concepts, si rigoureusement qu'on enchaîne la conclusion aux prémisses, participeront de cette imperfection. Mais lorsque je trace grossièrement sur le sable la base d'un triangle, et que je commence à former les deux angles à la base, je sais d'une manière certaine et je comprends absolument que, si ces deux angles sont égaux, les côtés le seront aussi, la figure pouvant alors se retourner sur elle-même sans que rien s'y trouve changé. Je le sais, bien avant d'avoir appris la géométrie. Ainsi, antérieurement à la géométrie savante, il y a une géométrie naturelle dont la clarté et l'évidence dépassent celles des autres déductions. Celles-ci portent sur des qualités et non plus sur des grandeurs. Elles se forment donc sans doute sur le modèle des premières, et doivent emprunter leur force à ce que, sous la qualité, nous voyons confusément la grandeur transparaître. Remarquons que les questions de situation et de grandeur sont les premières qui se posent à notre activité, celles que l'intelligence extériorisée en action résout avant même qu'ait paru l'intelligence réfléchie : le sauvage s'entend mieux que le civilisé à évaluer des distances, à déterminer une direction, à retracer de mémoire le schéma souvent complexe du chemin qu'il a parcouru et à revenir ainsi, en ligne droite, à son point de départ[234]. Si l'animal ne déduit pas explicitement, s'il ne forme pas explicitement des concepts, il ne se représente pas non plus un espace homogène. Vous ne pouvez vous donner cet espace sans introduire, du même coup, une géométrie virtuelle qui se dégradera, d'elle-même, en logique. Toute la répugnance des philosophes à envisager les choses de ce biais vient de ce que le travail logique de l'intelligence représente à leurs yeux un effort positif de l'esprit.

Mais, si l'on entend par spiritualité une marche en avant à des créations toujours nouvelles, à des conclusions incommensurables avec les prémisses et indéterminables par rapport à elles, on devra dire d'une représentation qui se meut parmi des rapports de détermination nécessaire, à travers des prémisses qui contiennent par avance leur conclusion, qu'elle suit la direction inverse, celle de la matérialité. Ce qui apparaît, du point de vue de l'intelligence, comme un effort, est en soi un abandon. Et tandis que, du point de vue de l'intelligence, il y a une pétition de principe à faire sortir automatiquement de l'espace la géométrie, de la géométrie elle-même la logique, au contraire, si l'espace est le terme ultime du mouvement de détente de l'esprit, on ne peut se donner l'espace sans poser ainsi la logique et la géométrie, qui sont sur le trajet dont la pure intuition spatiale est le terme.

On n'a pas assez remarqué combien la portée de la déduction est faible dans les sciences psychologiques et morales. D'une proposition vérifiée par les faits on ne peut tirer ici des conséquences vérifiables que jusqu'à un certain point, dans une certaine mesure. Bien vite il faut en appeler au bon sens, c'est-à-dire à l'expérience continue du réel, pour infléchir les conséquences déduites et les recourber le long des sinuosités de la vie. La déduction ne réussit dans les choses morales que métaphoriquement, pour ainsi dire, et dans l'exacte mesure où le moral est transposable en physique, je veux dire traduisible en symboles spatiaux. La métaphore ne va jamais bien loin, pas plus que la courbe ne se laisse longtemps confondre avec sa tangente. Comment n'être pas frappé de ce qu'il y a d'étrange, et même de paradoxal, dans cette faiblesse de la déduction ? Voici une pure opération de l'esprit, s'accomplissant par la seule force de l'esprit. Il semble que si, quelque part, elle devrait se sentir chez elle et évoluer à son aise, c'est parmi les choses de l'esprit, c'est dans le domaine de l'esprit. Point du tout, c'est là qu'elle est tout de suite au bout de son rouleau. Au contraire, en géométrie, en astronomie, en physique, alors que nous avons affaire à des choses extérieures à nous, la déduction est toute puissante ! L'observation et l'expérience sont sans doute nécessaires ici pour arriver au principe, c'est-à-dire pour découvrir l'aspect sous lequel il fallait envisager les choses ; mais, à la rigueur, avec beaucoup de chance, on eût pu le trouver tout de suite ; et, dès qu'on possède ce principe, on en tire assez loin des conséquences que l'expérience vérifiera toujours. Que conclure de là, sinon que la déduction est une opération réglée sur les démarches de la matière, calquée sur les articulations mobiles de la matière, implicitement donnée, enfin, avec l'espace qui sous-tend la matière ? Tant qu'elle roule dans l'espace ou dans le temps

spatialisé elle n'a qu'à se laisser aller. C'est la *durée* qui met les bâtons dans les roues.

La déduction ne va donc pas sans une arrière-pensée d'intuition spatiale. Mais on en dirait autant de l'induction. Certes, il n'est pas nécessaire de penser en géomètre, ni même de penser du tout, pour attendre des mêmes conditions la répétition du même fait. La conscience de l'animal fait déjà ce travail, et, indépendamment de toute conscience, le corps vivant lui-même est déjà construit pour extraire des situations successives où il se trouve les similitudes qui l'intéressent, et pour répondre ainsi aux excitations par des réactions appropriées. Mais il y a loin d'une attente et d'une réaction machinales du corps à l'induction proprement dite, qui est une opération intellectuelle. Celle-ci repose sur la croyance qu'il y a des causes et des effets, et que les mêmes effets suivent les mêmes causes. Maintenant, si l'on approfondit cette double croyance voici ce qu'on trouve. Elle implique d'abord que la réalité est décomposable en groupes, qu'on peut pratiquement tenir pour isolés et indépendants. Si je fais bouillir de l'eau dans une casserole placée sur un réchaud, l'opération et les objets qui la supportent sont, en réalité, solidaires d'une foule d'autres objets et d'une foule d'autres opérations : de proche en proche, on trouverait que notre système solaire tout entier est intéressé à ce qui s'accomplit en ce point de l'espace. Mais, dans une certaine mesure, et pour le but spécial que je poursuis, je puis admettre que les choses se passent comme si le groupe *eau-casserole-réchaud allumé* était un microcosme indépendant. Voilà ce que j'affirme d'abord. Maintenant, quand je dis que ce microcosme se comportera toujours de la même manière, que la chaleur provoquera nécessairement, au bout d'un certain temps, l'ébullition de l'eau, j'admets que, si je me donne un certain nombre d'éléments du système, cela suffit pour que le système soit complet : il se complète automatiquement, je ne suis pas libre de le compléter par la pensée comme il me plaît. Le réchaud allumé, la casserole et l'eau étant posés, ainsi qu'un certain intervalle de durée, l'ébullition, que l'expérience m'a montrée hier être ce qui manquait au système pour être complet, le complètera demain, n'importe quand, toujours. Qu'y a-t-il au fond de cette croyance ? Il faut remarquer qu'elle est plus ou moins assurée, selon les cas, et qu'elle prend le caractère d'une certitude absolue lorsque le microcosme considéré ne contient que des grandeurs. Si je pose deux nombres, en effet, je ne suis plus libre de choisir leur différence. Si je me donne deux côtés d'un triangle et l'angle compris, le troisième côté surgit de lui-même, le triangle se complète automatiquement. Je puis, n'importe où et n'importe quand, tracer les deux mêmes côtés comprenant le même angle ; il

est évident que les nouveaux triangles ainsi formés pourront être superposés au premier, et que par conséquent le même troisième côté sera venu compléter le système. Or, si ma certitude est parfaite dans le cas où je raisonne sur de pures déterminations spatiales, ne dois-je pas supposer que, dans les autres cas, elle l'est d'autant plus qu'elle se rapproche davantage de ce cas limite ? Même, ne serait-ce pas le cas limite qui transparaîtrait à travers tous les autres[235] et qui les colorerait, selon leur plus ou moins grande transparence, d'une nuance plus ou moins accusée de nécessité géométrique ? De fait, quand je dis que mon eau placée sur mon réchaud va bouillir aujourd'hui comme elle faisait hier, et que cela est d'une absolue nécessité, je sens confusément que mon imagination transporte le réchaud d'aujourd'hui sur celui d'hier, la casserole sur la casserole, l'eau sur l'eau, la durée qui s'écoule sur la durée qui s'écoule, et que le reste paraît dès lors devoir coïncider aussi, par la même raison qui fait que les troisièmes côtés de deux triangles qu'on superpose coïncident si les deux premiers coïncident déjà ensemble. Mais mon imagination ne procède ainsi que parce qu'elle ferme les yeux sur deux points essentiels. Pour que le système d'aujourd'hui pût être superposé à celui d'hier, il faudrait que celui-ci eût attendu celui-là, que le temps se fût arrêté et que tout fût devenu simultané à tout : c'est ce qui arrive en géométrie, mais en géométrie seulement. L'induction implique donc d'abord que, dans le monde du physicien comme dans celui du géomètre, le temps ne compte pas. Mais elle implique aussi que des qualités peuvent se superposer les unes aux autres comme des grandeurs. Si je transporte idéalement le réchaud allumé d'aujourd'hui sur celui d'hier, je constate sans doute que la forme est restée la même ; il suffit, pour cela, que les surfaces et les arêtes coïncident ; mais qu'est-ce que la coïncidence de deux qualités, et comment les superposer l'une à l'autre pour s'assurer qu'elles sont identiques ? Pourtant, j'étends au second ordre de réalité tout ce qui s'applique au premier. Le physicien légitimera plus tard cette opération en ramenant, autant que possible, les différences de qualité à des différences de grandeur ; mais, avant toute science, j'incline à assimiler les qualités aux quantités, comme si j'apercevais derrière celles-là, par transparence, un mécanisme géométrique[236]. Plus cette transparence est complète, plus, dans les mêmes conditions, la répétition du même fait me paraît nécessaire. Nos inductions sont certaines, à nos yeux, dans l'exacte mesure où nous faisons fondre les différences qualitatives dans l'homogénéité de l'espace qui les sous-tend, de sorte que la géométrie est la limite idéale de nos inductions aussi bien que celle de nos déductions. Le mouvement au terme duquel est la spatialité dépose le long de son trajet la

faculté d'induire comme celle de déduire, l'intellectualité tout entière.

Il les crée dans l'esprit. Mais il crée aussi, dans les choses, l'« ordre » que notre induction, aidée de la déduction, retrouve. Cet ordre, auquel notre action s'adosse et où notre intelligence se reconnaît, nous paraît merveilleux. Non seulement les mêmes grosses causes produisent toujours les mêmes effets d'ensemble, mais, sous les causes et les effets visibles, notre science découvre une infinité de changements infinitésimaux qui s'insèrent de plus en plus exactement les uns dans les autres à mesure qu'on pousse l'analyse plus loin : si bien qu'au terme de cette analyse la matière serait, nous semble-t-il, la géométrie même. Certes, l'intelligence admire à bon droit, ici, l'ordre croissant dans la complexité croissante : l'un et l'autre ont pour elle une réalité positive, étant de même sens qu'elle. Mais les choses changent d'aspect quand on considère le tout de la réalité comme une marche en avant, indivisée, à des créations qui se succèdent. On devine alors que la complication des éléments matériels, et l'ordre mathématique qui les relie entre eux, doivent surgir automatiquement, dès que se produit, au sein du tout, une interruption ou une inversion partielles. Comme d'ailleurs l'intelligence se découpe dans l'esprit par un processus du même genre, elle est accordée sur cet ordre et cette complication, et les admire parce qu'elle s'y reconnaît. Mais ce qui est admirable *en soi*, ce qui mériterait de provoquer l'étonnement, c'est la création sans cesse renouvelée que le tout du réel, indivisé, accomplit en avançant, car aucune complication de l'ordre mathématique avec lui-même, si savante qu'on la suppose, n'introduira un atome de nouveauté dans le monde, au lieu que, cette puissance de création une fois posée (et elle existe, puisque nous en prenons conscience en nous, tout au moins, quand nous agissons librement), elle n'a qu'à se distraire d'elle-même pour se détendre, à se détendre pour s'étendre, à s'étendre pour que l'ordre mathématique qui préside à la disposition des éléments ainsi distingués, et le déterminisme inflexible qui les lie, manifestent l'interruption de l'acte créateur ; ils ne font qu'un, d'ailleurs, avec cette interruption même.

C'est cette tendance toute négative qu'expriment les lois particulières du monde physique. Aucune d'elles, prise à part, n'a de réalité objective : elle est l'œuvre d'un savant qui a considéré les choses d'un certain biais, isolé certaines variables, appliqué certaines unités conventionnelles de mesure. Et néanmoins il y a un ordre approximativement mathématique immanent à la matière, ordre objectif, dont notre science se rapproche au fur et à mesure de son progrès. Car si la matière est un relâchement de l'inextensif en extensif et, par là, de la liberté en nécessité, elle a beau ne point coïncider tout à fait avec le pur espace homogène, elle s'est

constituée par le mouvement qui y conduit, et dès lors elle est sur le chemin de la géométrie. Il est vrai que des lois à forme mathématique ne s'appliqueront jamais sur elle complètement. Il faudrait pour cela qu'elle fût pur espace, et qu'elle sortît de la durée.

On n'insistera jamais assez sur ce qu'il y a d'artificiel dans la forme mathématique d'une loi physique, et par conséquent dans notre connaissance scientifique des choses[237]. Nos unités de mesure sont conventionnelles et, si l'on peut parler ainsi, étrangères aux intentions de la nature : comment supposer que celle-ci ait rapporté toutes les modalités de la chaleur aux dilatations d'une même masse de mercure ou aux changements de pression d'une même masse d'air maintenue à un volume constant ? Mais ce n'est pas assez dire. D'une manière générale, *mesurer* est une opération tout humaine, qui implique qu'on superpose réellement ou idéalement deux objets l'un à l'autre un certain nombre de fois. La nature n'a pas songé à cette superposition. Elle ne mesure pas, elle ne compte pas davantage. Pourtant la physique compte, mesure, rapporte les unes aux autres des variations « quantitatives » pour obtenir des lois, et elle réussit. Son succès serait inexplicable, si le mouvement constitutif de la matérialité n'était le mouvement même qui, prolongé par nous jusqu'à son terme, c'est-à-dire jusqu'à l'espace homogène, aboutit à nous faire compter, mesurer, suivre dans leurs variations respectives des termes qui sont fonction les uns des autres. Pour effectuer ce prolongement, notre intelligence n'a d'ailleurs qu'à se prolonger elle-même, car elle va naturellement à l'espace et aux mathématiques, intellectualité et matérialité étant de même nature et se produisant de la même manière.

Si l'ordre mathématique était chose positive, s'il y avait, immanentes à la matière, des lois comparables à celles de nos codes, le succès de notre science tiendrait du miracle. Quelles chances aurions-nous, en effet, de retrouver l'étalon de la nature et d'isoler précisément, pour en déterminer les relations réciproques, les variables que celle-ci aurait choisies ? Mais le succès d'une science à forme mathématique serait non moins incompréhensible, si la matière n'avait pas tout ce qu'il faut pour entrer dans nos cadres. Une seule hypothèse reste donc plausible : c'est que l'ordre mathématique n'ait rien de positif, qu'il soit la forme où tend, d'elle-même, une certaine *interruption*, et que la matérialité consiste précisément dans une interruption de ce genre. On comprendra ainsi que notre science soit contingente, relative aux variables qu'elle a choisies, relative à l'ordre où elle a posé successivement les problèmes, et que néanmoins elle réussisse. Elle eût pu, dans son ensemble, être toute différente et pourtant réussir encore. C'est justement parce qu'aucun système défini de lois mathématiques

n'est à la base de la nature, et que la mathématique en général représente simplement le sens dans lequel la matière retombe. Mettez dans n'importe quelle posture une de ces petites poupées de liège dont les pieds sont en plomb, couchez-la sur le dos, renversez-la sur la tête, lancez-la en l'air ; elle se remettra toujours debout, automatiquement. Ainsi pour la matière : nous pouvons la prendre par n'importe quel bout et la manipuler n'importe comment, elle retombera toujours dans quelqu'un de nos cadres mathématiques, parce qu'elle est lestée de géométrie.

Mais le philosophe se refusera peut-être à fonder une théorie de la connaissance sur de pareilles considérations. Il y répugnera, parce que l'ordre mathématique, étant de l'ordre, lui paraîtra renfermer quelque chose de positif. En vain nous disons que cet ordre se produit automatiquement par l'interruption de l'ordre inverse, qu'il est cette interruption même. L'idée n'en subsiste pas moins qu'il pourrait ne pas y avoir d'ordre du tout, et que l'ordre mathématique des choses, étant une conquête sur le désordre, possède une réalité positive. En approfondissant ce point, on verrait quel rôle capital joue l'idée de désordre dans les problèmes relatifs à la théorie de la connaissance. Elle n'y paraît pas explicitement, et c'est pourquoi l'on ne s'est pas occupé d'elle. Pourtant, c'est par la critique de cette idée qu'une théorie de la connaissance devrait commencer, car si le grand problème est de savoir pourquoi et comment la réalité se soumet à un ordre, c'est que l'absence de toute espèce d'ordre paraît possible ou concevable. A cette absence d'ordre le réaliste et l'idéaliste croient penser l'un et l'autre, le réaliste quand il parle de la réglementation que les lois « objectives » imposent effectivement à un désordre possible de la nature, l'idéaliste quand il suppose une « diversité sensible » qui se coordonnerait — étant par conséquent sans ordre — sous l'influence organisatrice de notre entendement. L'idée du désordre, entendu au sens d'une absence d'ordre, est donc celle qu'il faudrait analyser d'abord. La philosophie l'emprunte à la vie courante. Et il est incontestable que, couramment, lorsque nous parlons de désordre, nous pensons à quelque chose. Mais à quoi pensons-nous ?

On verra, dans le prochain chapitre, combien il est malaisé de déterminer le contenu d'une idée négative, et à quelles illusions on s'expose, dans quelles inextricables difficultés la philosophie tombe, pour n'avoir pas entrepris ce travail. Difficultés et illusions tiennent d'ordinaire à ce qu'on accepte comme définitive une manière de s'exprimer essentiellement provisoire. Elles tiennent à ce qu'on transporte dans le domaine de la spéculation un procédé fait pour la pratique. Si je choisis, au hasard, un volume dans ma bibliothèque,

je puis, après y avoir jeté un coup d'œil, le remettre sur les rayons en disant : « ce ne sont pas des vers ». Est-ce bien ce que j'ai aperçu en feuilletant le livre ? Non, évidemment. Je n'ai pas vu, je ne verrai jamais une absence de vers. J'ai vu de la prose. Mais comme c'est de la poésie que je désire, j'exprime ce que je trouve en fonction de ce que je cherche, et, au lieu de dire « voilà de la prose », je dis « ce ne sont pas des vers ». Inversement, s'il me prend fantaisie de lire de la prose et que je tombe sur un volume de vers, je m'écrierai : « ce n'est pas de la prose », traduisant ainsi les données de ma perception, qui me montre des vers, dans la langue de mon attente et de mon attention, qui sont fixées sur l'idée de prose et ne veulent entendre parler que d'elle. Maintenant, si M. Jourdain m'écoutait, il inférerait sans doute de ma double exclamation que prose et poésie sont deux formes de langage réservées aux livres, et que ces formes savantes se sont superposées à un langage brut, lequel n'était ni prose ni vers. Parlant de cette chose qui n'est ni vers ni prose, il croirait d'ailleurs y penser : ce ne serait pourtant là qu'une pseudo-représentation. Allons plus loin : la pseudo-représentation pourrait créer un pseudo-problème, si M. Jourdain demandait à son professeur de philosophie comment la forme prose et la forme poésie se sont surajoutées à ce qui ne possédait ni l'une ni l'autre, et s'il voulait qu'on lui fît la théorie, en quelque sorte, de l'imposition de ces deux formes à cette simple matière. Sa question serait absurde, et l'absurdité viendrait de ce qu'il aurait hypostasié en substrat commun de la prose et de la poésie la négation simultanée des deux, oubliant que la négation de l'une consiste dans la position de l'autre.

Or, supposons qu'il y ait deux espèces d'ordre, et que ces deux ordres soient deux contraires au sein d'un même genre. Supposons aussi que l'idée de désordre surgisse dans notre esprit toutes les fois que, cherchant l'une des deux espèces d'ordre, nous rencontrons l'autre. L'idée de désordre aurait alors une signification nette dans la pratique courante de la vie ; elle objectiverait, pour la commodité du langage, la déception d'un esprit qui trouve devant lui un ordre différent de celui dont il a besoin, ordre dont il n'a que faire pour le moment, et qui, en ce sens, n'existe pas pour lui. Mais elle ne comporterait aucun emploi théorique. Que si nous prétendons, malgré tout, l'introduire en philosophie, infailliblement nous perdrons de vue sa signification vraie. Elle notait l'absence d'un certain ordre, mais *au profit d'un autre* (dont on n'avait pas à s'occuper) ; seulement, comme elle s'applique à chacun des deux tour à tour, et même qu'elle va et vient sans cesse entre les deux, nous la prendrons en route, ou plutôt en l'air, comme le volant entre les deux raquettes, et nous la traiterons comme si elle représentait, non

plus l'absence de l'un ou de l'autre ordre indifféremment, mais l'absence des deux ensemble, — chose qui n'est ni perçue ni conçue, simple entité verbale. Ainsi naîtrait le problème de savoir comment l'ordre s'impose au désordre, la forme à la matière. En analysant l'idée de désordre ainsi subtilisée, on verrait qu'elle ne représente rien du tout, et du même coup s'évanouiraient les problèmes qu'on faisait lever autour d'elle.

Il est vrai qu'il faudrait commencer par distinguer, par opposer même l'une à l'autre, deux espèces d'ordre que l'on confond d'ordinaire ensemble. Comme cette confusion a créé les principales difficultés du problème de la connaissance, il ne sera pas inutile d'appuyer encore une fois sur les traits par où les deux ordres se distinguent.

D'une manière générale, la réalité est *ordonnée* dans l'exacte mesure où elle satisfait notre pensée. L'ordre est donc un certain accord entre le sujet et l'objet. C'est l'esprit se retrouvant dans les choses. Mais l'esprit, disions-nous, peut marcher dans deux sens opposés. Tantôt il suit sa direction naturelle : c'est alors le progrès sous forme de tension, la création continue, l'activité libre. Tantôt il l'invertit, et cette inversion, poussée jusqu'au bout, mènerait à l'extension, à la détermination réciproque nécessaire des éléments extériorisés les uns par rapport aux autres, enfin au mécanisme géométrique. Or, soit que l'expérience nous paraisse adopter la première direction, soit qu'elle s'oriente dans le sens de la seconde, dans les deux cas nous disons qu'il y a de l'ordre, car dans les deux processus l'esprit se retrouve. La confusion entre eux est donc naturelle. Il faudrait, pour y échapper, mettre sur les deux espèces d'ordre des noms différents, et ce n'est pas facile, à cause de la variété et de la variabilité des formes qu'elles prennent. L'ordre du second genre pourrait se définir par la géométrie, qui en est la limite extrême : plus généralement, c'est de lui qu'il s'agit toutes les fois qu'on trouve un rapport de détermination nécessaire entre des causes et des effets. Il évoque des idées d'inertie, de passivité, d'automatisme. Quant à l'ordre du premier genre, il oscille sans doute autour de la finalité : on ne saurait cependant le définir par elle, car tantôt il est au-dessus, tantôt au-dessous. Dans ses formes les plus hautes il est plus que finalité, car d'une action libre ou d'une œuvre d'art on pourra dire qu'elles manifestent un ordre parfait, et pourtant elles ne sont exprimables en termes d'idées qu'après coup et approximativement. La vie dans son ensemble, envisagée comme une évolution créatrice, est quelque chose d'analogue : elle transcende la finalité, si l'on entend par finalité la réalisation d'une idée conçue ou concevable par avance. Le cadre de la finalité est donc trop étroit pour la vie dans son intégralité. Au contraire, il est

souvent trop large pour telle ou telle manifestation de la vie, prise en particulier. Quoi qu'il en soit, c'est toujours à du *vital* qu'on a ici affaire, et toute la présente étude tend à établir que le vital est dans la direction du volontaire. On pourrait donc dire que ce premier genre d'ordre est celui du *vital* ou du *voulu*, par opposition au second, qui est celui de l'*inerte* et de l'*automatique*. Le sens commun fait d'ailleurs instinctivement la distinction entre les deux espèces d'ordre, au moins dans les cas extrêmes : instinctivement aussi, il les rapproche. Des phénomènes astronomiques on dira qu'ils manifestent un ordre admirable, entendant par là qu'on peut les prévoir mathématiquement. Et l'on trouvera un ordre non moins admirable à une symphonie de Beethoven, qui est la génialité, l'originalité et par conséquent l'imprévisibilité même.

Mais c'est par exception seulement que l'ordre du premier genre revêt une forme aussi distincte. En général, il se présente avec des caractères qu'on a tout intérêt à confondre avec ceux de l'ordre opposé. Il est bien certain, par exemple, que si nous envisagions l'évolution de la vie dans son ensemble, la spontanéité de son mouvement et l'imprévisibilité de ses démarches s'imposeraient à notre attention. Mais ce que nous rencontrons dans notre expérience courante, c'est tel ou tel vivant déterminé, telles ou telles manifestations spéciales de la vie, qui répètent à *peu près* des formes et des faits déjà connus : même, la similitude de structure que nous constatons partout entre ce qui engendre et ce qui est engendré, similitude qui nous permet d'enfermer un nombre indéfini d'individus vivants dans le même groupe, est à nos yeux le type même du *générique*, les genres inorganiques nous paraissant prendre les genres vivants pour modèle. Il se trouve ainsi que l'ordre vital, tel qu'il s'offre à nous dans l'expérience qui le morcelle, présente le même caractère et accomplit la même fonction que l'ordre physique ; l'un et l'autre font que notre expérience *se répète*, l'un et l'autre permettent que notre esprit *généralise*. En réalité, ce caractère a des origines toutes différentes dans les deux cas, et même des significations opposées. Dans le second, il a pour type, pour limite idéale, et aussi pour fondement, la nécessité géométrique en vertu de laquelle les mêmes composantes donnent une résultante identique. Dans le premier, il implique au contraire l'intervention de quelque chose qui s'arrange de manière à obtenir le même effet, alors même que les causes élémentaires, infiniment complexes, peuvent être toutes différentes. Nous avons insisté sur ce dernier point dans notre premier chapitre, quand nous avons montré comment des structures identiques se rencontrent sur des lignes d'évolution indépendantes. Mais, sans chercher aussi loin, on peut présumer que la seule reproduction du type de l'ascendant par

ses descendants est déjà tout autre chose que la répétition d'une même composition de forces qui se résument dans une résultante identique. Quand on pense à l'infinité d'éléments infinitésimaux et de causes infinitésimales qui concourent à la genèse d'un être vivant, quand on songe qu'il suffirait de l'absence ou de la déviation de l'un d'eux pour que rien ne marchât plus, le premier mouvement de l'esprit est de faire surveiller cette armée de petits ouvriers par un contremaître avisé, le « principe vital », qui réparerait à tout instant les fautes commises, corrigerait l'effet des distractions, remettrait les choses en place : par là on essaie de traduire la différence entre l'ordre physique et l'ordre vital, celui-là faisant que la même combinaison de causes donne le même effet d'ensemble, celui-ci assurant la stabilité de l'effet lors même qu'il y a du flottement dans les causes. Mais ce n'est là qu'une traduction : en y réfléchissant, on trouve qu'il ne peut pas y avoir de contremaître, par la raison très simple qu'il n'y a pas d'ouvriers. Les causes et les éléments que l'analyse physico-chimique découvre sont des causes et des éléments réels, sans doute, pour les faits de destruction organique ; ils sont alors en nombre limité. Mais les phénomènes vitaux proprement dits, ou faits de création organique, nous ouvrent, quand nous les analysons, la perspective d'un progrès à l'infini : d'où l'on peut inférer que causes et éléments multiples ne sont ici que des vues de l'esprit s'essayant à une imitation indéfiniment approchée de l'opération de la nature, tandis que l'opération imitée est un acte indivisible. La ressemblance entre individus d'une même espèce aurait ainsi un tout autre sens, une tout autre origine que la ressemblance entre effets complexes obtenus par la même composition des mêmes causes. Mais, dans un cas comme dans l'autre, il y a ressemblance, et par conséquent généralisation possible. Et comme c'est là tout ce qui nous intéresse dans la pratique, puisque notre vie quotidienne est nécessairement une attente des mêmes choses et des mêmes situations, il était naturel que ce caractère commun, essentiel au point de vue de notre action, rapprochât les deux ordres l'un de l'autre, en dépit d'une diversité tout interne, qui n'intéresse que la spéculation. De là l'idée d'un *ordre général de la nature*, le même partout, planant à la fois sur la vie et sur la matière. De là notre habitude de désigner par le même mot, et de nous représenter de la même manière, l'existence de *lois* dans le domaine de la matière inerte et celle de *genres* dans le domaine de la vie.

Que d'ailleurs cette confusion soit à l'origine de la plupart des difficultés soulevées par le problème de la connaissance, chez les anciens comme chez les modernes, cela ne nous paraît pas douteux. En effet, la généralité des lois et celle des genres étant

désignées par le même mot, subsumées à la même idée, l'ordre géométrique et l'ordre vital étaient dès lors confondus ensemble. Selon le point de vue où l'on se plaçait, la généralité des lois était expliquée par celle des genres, ou celle des genres par celle des lois. Des deux thèses ainsi définies, la première est caractéristique de la pensée antique ; la seconde appartient à la philosophie moderne. Mais, dans l'une et l'autre philosophies, l'idée de « généralité » est une idée équivoque, qui réunit dans son extension et dans sa compréhension des objets et des éléments incompatibles entre eux. Dans l'une et dans l'autre, on groupe sous le même concept deux espèces d'ordre qui se ressemblent simplement par la facilité qu'ils donnent à notre action sur les choses. On rapproche deux termes en vertu d'une similitude tout extérieure, qui justifie sans doute leur désignation par le même mot dans la pratique, mais qui ne nous autorise pas du tout, dans le domaine spéculatif, à les confondre dans la même définition.

Les anciens, en effet, ne se sont pas demandé pourquoi la nature se soumet à des lois, mais pourquoi elle s'ordonne selon des genres. L'idée de genre correspond surtout à une réalité objective dans le domaine de la vie, où elle traduit un fait incontestable, l'hérédité. Il ne peut d'ailleurs y avoir de genres que là où il y a des objets individuels : or, si l'être organisé est découpé dans l'ensemble de la matière par son organisation même, je veux dire par la nature, c'est notre perception qui morcelle la matière inerte en corps distincts, guidée par les intérêts de l'action, guidée par les réactions naissantes que notre corps dessine, c'est-à-dire, comme on l'a montré ailleurs[238], par les genres virtuels qui aspirent à se constituer : genres et individus se déterminent donc ici l'un l'autre par une opération semi-artificielle, toute relative à notre action future sur les choses. Néanmoins, les anciens n'hésitèrent pas à mettre tous les genres sur le même rang, à leur attribuer la même existence absolue. La réalité devenant ainsi un système de genres, c'est à la généralité des genres (c'est-à-dire, en somme, à la généralité expressive de l'ordre vital) que devait se ramener la généralité des lois. Il serait intéressant, à cet égard, de comparer la théorie aristotélicienne de la chute des corps à l'explication fournie par Galilée. Aristote est uniquement préoccupé des concepts de « haut » et de « bas », de « lieu propre » et de lieu emprunté, de « mouvement naturel » et de « mouvement forcé »[239] : la loi physique, en vertu de laquelle la pierre tombe, exprime pour lui que la pierre regagne le « lieu naturel » de toutes les pierres, à savoir la terre. La pierre, à ses yeux, n'est pas tout à fait pierre tant qu'elle n'est pas à sa place normale ; en retombant à cette place elle vise à se compléter, comme un être vivant qui grandit, et à réaliser ainsi

pleinement l'essence du genre pierre[240]. Si cette conception de la loi physique était exacte, la loi ne serait plus une simple relation établie par l'esprit, la subdivision de la matière en corps ne serait plus relative à notre faculté de percevoir : tous les corps auraient la même individualité que les corps vivants, et les lois de l'univers physique exprimeraient des rapports de parenté réelle entre des genres réels. On sait quelle physique sortit de là, et comment, pour avoir cru à la possibilité d'une science une et définitive, embrassant la totalité du réel et coïncidant avec l'absolu, les anciens durent s'en tenir, en fait, à une traduction plus ou moins grossière du physique en vital.

Mais la même confusion se retrouve chez les modernes, avec cette différence que le rapport entre les deux termes est interverti, que les lois ne sont plus ramenées aux genres, mais les genres aux lois, et que la science, supposée encore une fois une, devient tout entière relative, au lieu d'être tout entière, comme le voulaient les anciens, en coïncidence avec l'absolu. C'est un fait remarquable que l'éclipse du problème des genres dans la philosophie moderne. Notre théorie de la connaissance roule à peu près exclusivement sur la question des lois : les genres devront trouver moyen de s'arranger avec les lois, peu importe comment. La raison en est que notre philosophie a son point de départ dans les grandes découvertes astronomiques et physiques des temps modernes. Les lois de Kepler et de Galilée sont restées, pour elle, le type idéal et unique de toute connaissance. Or, une loi est une relation entre des choses ou entre des faits. Plus précisément, une loi à forme mathématique exprime qu'une certaine grandeur est fonction d'une ou de plusieurs autres variations, convenablement choisies. Or, le choix des grandeurs variables, la répartition de la nature en objets et en faits, a déjà quelque chose de contingent et de conventionnel. Mais admettons que le choix soit tout indiqué, imposé même par l'expérience : la loi n'en restera pas moins une relation, et une relation consiste essentiellement en une comparaison ; elle n'a de réalité objective que pour une intelligence qui se représente en même temps plusieurs termes. Cette intelligence peut n'être pas la mienne ni la vôtre ; une science qui porte sur des lois peut donc être une science objective, que l'expérience contenait par avance et que nous lui faisons simplement dégorger : il n'en est pas moins vrai que la comparaison, si elle n'est l'œuvre de personne en particulier, s'effectue tout au moins impersonnellement, et qu'une expérience faite de lois, c'est-à-dire de termes *rapportés* à d'autres termes, est une expérience faite de comparaisons, qui a déjà dû traverser, quand nous la recueillons, une atmosphère d'intellectualité. L'idée d'une science et d'une expérience toutes relatives à l'entendement

humain est donc implicitement contenue dans la conception d'une science une et intégrale qui se composerait de lois : Kant n'a fait que la dégager. Mais cette conception résulte d'une confusion arbitraire entre la généralité des lois et celle des genres. S'il faut une intelligence pour conditionner des termes les uns par rapport aux autres, on conçoit que, dans certains cas, les termes, eux, puissent exister d'une manière indépendante. Et si, à côté des relations de terme à terme, l'expérience nous présentait aussi des termes indépendants, les genres vivants étant tout autre chose que des systèmes de lois, une moitié au moins de notre connaissance porterait sur la « chose en soi », sur la réalité même. Cette connaissance serait fort difficile, justement parce qu'elle ne construirait plus son objet et serait obligée, au contraire, de le subir ; mais, si peu qu'elle l'entamât, c'est dans l'absolu même qu'elle aurait mordu. Allons plus loin : l'autre moitié de la connaissance ne serait plus aussi radicalement, aussi définitivement relative que le disent certains philosophes, si l'on pouvait établir qu'elle porte sur une réalité d'ordre inverse, réalité que nous exprimons toujours en lois mathématiques, c'est-à-dire en relations qui impliquent des comparaisons, mais qui ne se prête à ce travail que parce qu'elle est lestée de spatialité et par conséquent de géométrie. Quoi qu'il en soit, c'est la confusion des deux espèces d'ordre qu'on trouve derrière le relativisme des modernes, comme elle était déjà sous le dogmatisme des anciens.

Nous en avons assez dit pour marquer l'origine de cette confusion. Elle tient à ce que l'ordre « vital », qui est essentiellement création, se manifeste moins à nous dans son essence que dans quelques-uns de ses accidents : ceux-ci *imitent* l'ordre physique et géométrique ; ils nous présentent, comme lui, des répétitions qui rendent la généralisation possible, et c'est là tout ce qui nous importe. Il n'est pas douteux que la vie, dans son ensemble, soit une évolution, c'est-à-dire une transformation incessante. Mais la vie ne peut progresser que par l'intermédiaire des vivants, qui en sont dépositaires. Il faut que des milliers et des milliers d'entre eux, à peu près semblables, se répètent les uns les autres dans l'espace et dans le temps, pour que grandisse et mûrisse la nouveauté qu'ils élaborent. Tel, un livre qui s'acheminerait à sa refonte en traversant des milliers de tirages à des milliers d'exemplaires. Il y a toutefois cette différence entre les deux cas que les tirages successifs sont identiques, identiques aussi les exemplaires simultanés du même tirage, au lieu que, ni sur les divers points de l'espace ni aux divers moments du temps, les représentants d'une même espèce ne se ressemblent tout à fait. L'hérédité ne transmet pas seulement les caractères ; elle transmet aussi l'élan en vertu duquel les caractères

se modifient, et cet élan est la vitalité même. C'est pourquoi nous disons que la répétition qui sert de base à nos généralisations est essentielle dans l'ordre physique, accidentelle dans l'ordre vital. Celui-là est un ordre « automatique » ; celui-ci est, je ne dirai pas volontaire, mais analogue à l'ordre « voulu ».

Or, dès qu'on s'est représenté clairement la distinction entre l'ordre « voulu » et l'ordre « automatique », l'équivoque dont vit l'idée de *désordre* se dissipe, et, avec elle, une des principales difficultés du problème de la connaissance.

Le problème capital de la théorie de la connaissance est en effet de savoir comment la science est possible, c'est-à-dire, en somme, pourquoi il y a de l'ordre, et non pas du désordre, dans les choses. L'ordre existe, c'est un fait. Mais d'autre part le désordre, *qui nous paraît être moins que de l'ordre*, serait, semble-t-il, de droit. L'existence de l'ordre serait donc un mystère à éclaircir, en tout cas un problème à poser. Plus simplement, dès qu'on entreprend de fonder l'ordre, on le tient pour contingent, sinon dans les choses, du moins aux yeux de l'esprit : d'une chose qu'on ne jugerait pas contingente on ne demanderait aucune explication. Si l'ordre ne nous apparaissait pas comme une conquête sur quelque chose, ou comme une addition à quelque chose (qui serait l'« absence d'ordre »), ni le réalisme antique n'aurait parlé d'une « matière » à laquelle s'ajouterait l'idée, ni l'idéalisme moderne n'aurait posé une « diversité sensible » que l'entendement organiserait en nature. Et il est incontestable, en effet, que tout ordre est contingent et conçu comme tel. Mais contingent par rapport à quoi ?

La réponse, à notre sens, n'est pas douteuse. Un ordre est contingent, et nous apparaît contingent, par rapport à l'ordre inverse, comme les vers sont contingents par rapport à la prose et la prose par rapport aux vers. Mais, de même que tout parler qui n'est pas prose est vers et nécessairement conçu comme vers, de même que tout parler qui n'est pas vers est prose et nécessairement conçu comme prose, ainsi toute manière d'être qui n'est pas l'un des deux ordres est l'autre, et nécessairement conçue comme l'autre. Mais nous pouvons ne pas nous rendre compte de ce que nous concevons, et n'apercevoir l'idée réellement présente à notre esprit qu'à travers une brume d'états affectifs. On s'en convaincra en considérant l'emploi que nous faisons de l'idée de désordre dans la vie courante. Quand j'entre dans une chambre et que je la juge « en désordre », qu'est-ce que j'entends par là ? La position de chaque objet s'explique par les mouvements automatiques de la personne qui couche dans la chambre, ou par les causes efficientes, quelles qu'elles soient, qui ont mis chaque meuble, chaque vêtement, etc., à la place où ils sont : l'ordre, au second sens du mot, est parfait. Mais

c'est l'ordre du premier genre que j'attends, l'ordre que met consciemment dans sa vie une personne rangée, l'ordre voulu enfin et non pas l'automatique. J'appelle alors désordre l'absence de cet ordre. Au fond, tout ce qu'il y a de réel, de perçu et même de conçu dans cette absence de l'un des deux ordres, c'est la présence de l'autre. Mais le second m'est indifférent ici, *je ne m'intéresse qu'au premier*, et j'exprime la présence du second en fonction du premier, au lieu de l'exprimer, pour ainsi dire, en fonction d'elle-même, en disant que c'est du désordre. Inversement, quand nous déclarons nous représenter un chaos, c'est-à-dire un état de choses où le monde physique n'obéit plus à des lois, à quoi pensons-nous ? Nous imaginons des faits qui apparaîtraient et disparaîtraient *capricieusement*. Nous commençons par penser à l'univers physique tel que nous le connaissons, avec des effets et des causes bien proportionnés les uns aux autres : puis, par une série de décrets arbitraires, nous augmentons, diminuons, supprimons, de manière à obtenir ce que nous appelons le désordre. En réalité, nous avons substitué du vouloir au mécanisme de la nature ; nous avons remplacé l'« ordre automatique » par une multitude de volontés élémentaires, autant que nous imaginons d'apparitions et de disparitions de phénomènes. Sans doute, pour que toutes ces petites volontés constituassent un « ordre voulu », il faudrait qu'elles eussent accepté la direction d'une volonté supérieure. Mais, en y regardant de près, on verra que c'est bien ce qu'elles font : notre volonté est là, qui s'objective elle-même tour à tour dans chacune de ces volontés capricieuses, qui prend bien garde à ne pas lier le même au même, à ne pas laisser l'effet proportionnel à la cause, enfin qui fait planer sur l'ensemble des volitions élémentaires une intention simple. Ainsi l'absence de l'un des deux ordres consiste bien encore ici dans la présence de l'autre. — En analysant l'idée de hasard, proche parente de l'idée de désordre, on y trouverait les mêmes éléments. Que le jeu tout mécanique des causes qui arrêtent la roulette sur un numéro me fasse gagner, et par conséquent opère comme eût fait un bon génie soucieux de mes intérêts, que la force toute mécanique du vent arrache du toit une tuile et me la lance sur la tête, c'est-à-dire agisse comme eût fait un mauvais génie conspirant contre ma personne, dans les deux cas je trouve un mécanisme là où j'aurais cherché, là où j'aurais dû rencontrer, semble-t-il, une intention ; c'est ce que j'exprime en parlant de *hasard*. Et d'un monde anarchique, où les phénomènes se succéderaient au gré de leur caprice, je dirai encore que c'est le règne du hasard, entendant par là que je trouve devant moi des volontés, ou plutôt des *décrets*, quand c'est du mécanisme que j'attendais. Ainsi s'explique le singulier ballottement de l'esprit quand

il tente de définir le hasard. Ni la cause efficiente ni la cause finale ne peuvent lui fournir la définition cherchée. Il oscille, incapable de se fixer, entre l'idée d'une absence de cause finale et celle d'une absence de cause efficiente, chacune de ces deux définitions le renvoyant à l'autre. Le problème reste insoluble, en effet, tant qu'on tient l'idée de hasard pour une pure idée, sans mélange d'affection. Mais, en réalité, le hasard ne fait qu'objectiver l'état d'âme de celui qui se serait attendu à l'une des deux espèces d'ordre, et qui rencontre l'autre. Hasard et désordre sont donc nécessairement conçus comme relatifs. Que si l'on veut se les représenter comme absolus, on s'aperçoit qu'involontairement on va et vient comme une navette entre les deux espèces d'ordre, passant dans celui-ci au moment précis où l'on se surprendrait soi-même dans celui-là, et que la prétendue absence de tout ordre est en réalité la présence des deux avec, en outre, le balancement d'un esprit qui ne se pose définitivement ni sur l'un ni sur l'autre. Pas plus dans les choses que dans notre représentation des choses, il ne peut être question de donner ce désordre pour substrat à l'ordre, puisqu'il implique les deux espèces d'ordre et qu'il est fait de leur combinaison.

Mais notre intelligence passe outre. Par un simple *sic jubeo*, elle pose un désordre qui serait une « absence d'ordre ». Elle pense ainsi un mot ou une juxtaposition de mots, rien de plus. Qu'elle cherche à mettre sous le mot une idée : elle trouvera que le désordre peut bien être la négation d'un ordre, mais que cette négation est alors la constatation implicite de la présence de l'ordre opposé, constatation sur laquelle nous fermons les yeux parce qu'elle ne nous intéresse pas, ou à laquelle nous échappons en niant à son tour le second ordre, c'est-à-dire au fond, en rétablissant le premier. Comment parler alors d'une diversité incohérente qu'un entendement organiserait ? On aura beau dire que nul ne suppose cette incohérence réalisée ou réalisable : du moment qu'on en parle, c'est qu'on croit y penser ; or, en analysant l'idée effectivement présente, on n'y trouvera, encore une fois, que la déception de l'esprit devant un ordre qui ne l'intéresse pas, ou une oscillation de l'esprit entre deux espèces d'ordre, ou enfin la représentation pure et simple du mot vide qu'on a créé en accolant le préfixe négatif à un mot qui signifiait quelque chose. Mais c'est cette analyse qu'on néglige de faire. On l'omet, précisément parce qu'on ne songe pas à distinguer deux espèces d'ordre irréductibles l'une à l'autre.

Nous disions en effet que tout ordre apparaît nécessairement comme contingent. S'il y a deux espèces d'ordre, cette contingence de l'ordre s'explique : l'une des formes est contingente par rapport à l'autre. Où je trouve du géométrique, le vital était possible ; où l'ordre est vital, il aurait pu être géométrique. Mais supposons que

l'ordre soit partout de même espèce, et comporte simplement des degrés, qui aillent du géométrique au vital. Un ordre déterminé continuant à m'apparaître comme contingent, et ne pouvant plus l'être par rapport à un ordre d'un autre genre, je croirai nécessairement que l'ordre est contingent par rapport à une absence de lui-même, c'est-à-dire par rapport à un état de choses « où il n'y aurait pas d'ordre du tout ». Et cet état de choses, je croirai y penser, parce qu'il est impliqué, semble-t-il, dans la contingence même de l'ordre, qui est un fait incontestable. Je poserai donc, au sommet de la hiérarchie, l'ordre vital, puis, comme une diminution ou une moins haute complication de celui-là, l'ordre géométrique, et enfin, tout en bas, l'absence d'ordre, l'incohérence même, auxquelles l'ordre se superposerait. C'est pourquoi l'incohérence me fera l'effet d'un mot derrière lequel il doit y avoir quelque chose, sinon de réalisé, du moins de pensé. Mais si je remarque que l'état de choses impliqué par la contingence d'un ordre déterminé est simplement la présence de l'ordre contraire, si, par là même, je pose deux espèces d'ordre inverses l'une de l'autre, je m'aperçois qu'entre les deux ordres on ne saurait imaginer de degrés intermédiaires, et qu'on ne saurait davantage descendre de ces deux ordres vers l'« incohérent ». Ou l'incohérent n'est qu'un mot vide de sens, ou, si je lui donne une signification, c'est à la condition de mettre l'incohérence à mi-chemin entre les deux ordres, et non pas au-dessous de l'un et de l'autre. Il n'y a pas l'incohérent d'abord, puis le géométrique, puis le vital : il y a simplement le géométrique et le vital, puis, par un balancement de l'esprit entre l'un et l'autre, l'idée de l'incohérent. Parler d'une diversité incoordonnée à laquelle l'ordre se surajoute est donc commettre une véritable pétition de principe, car en imaginant l'incoordonné on pose réellement un ordre, ou plutôt on en pose deux.

Cette longue analyse était nécessaire pour montrer comment le réel pourrait passer de la tension à l'extension et de la liberté à la nécessité mécanique par voie d'inversion. Il ne suffisait pas d'établir que ce rapport entre les deux termes nous est suggéré, tout à la fois, par la conscience et par l'expérience sensible. Il fallait prouver que l'ordre géométrique n'a pas besoin d'explication, étant purement et simplement la suppression de l'ordre inverse. Et, pour cela, il était indispensable d'établir que la suppression est toujours une substitution, et même qu'elle est nécessairement conçue comme telle : seules, les exigences de la vie pratique nous suggèrent ici une manière de parler qui nous trompe à la fois sur ce qui se passe dans les choses et sur ce qui est présent à notre pensée. Il faut maintenant que nous examinions de plus près l'inversion dont nous venons de décrire les conséquences. Quel est donc le principe qui

n'a qu'à se détendre pour s'étendre, l'interruption de la cause équivalant ici à un renversement de l'effet ?

Faute d'un meilleur mot, nous l'avons appelé conscience. Mais il ne s'agit pas de cette conscience diminuée qui fonctionne en chacun de nous. Notre conscience à nous est la conscience d'un certain être vivant, placé en un certain point de l'espace ; et, si elle va bien dans la même direction que son principe, elle est sans cesse tirée en sens inverse, obligée, quoiqu'elle marche en avant, de regarder en arrière. Cette vision rétrospective est, comme nous l'avons montré, la fonction naturelle de l'intelligence et par conséquent de la conscience distincte. Pour que notre conscience coïncidât avec quelque chose de son principe, il faudrait qu'elle se détachât du *tout fait* et s'attachât au *se faisant*. Il faudrait que, se retournant et se tordant sur elle-même, la faculté de *voir* ne fît plus qu'un avec Pacte de *vouloir*. Effort douloureux, que nous pouvons donner brusquement en violentant la nature, mais non pas soutenir au-delà de quelques instants. Dans l'action libre, quand nous contractons tout notre être pour le lancer en avant, nous avons la conscience plus ou moins claire des motifs et des mobiles, et même, à la rigueur, du devenir par lequel ils s'organisent en acte ; mais le pur vouloir, le courant qui traverse cette matière en lui communiquant la vie, est chose que nous sentons à peine, que tout au plus nous effleurons au passage. Essayons de nous y installer, ne fût-ce que pour un moment : même alors, c'est un vouloir individuel, fragmentaire, que nous saisirons. Pour arriver au principe de toute vie comme aussi de toute matérialité, il faudrait aller plus loin encore. Est-ce impossible ? non, certes ; l'histoire de la philosophie est là pour en témoigner. Il n'y a pas de système durable qui ne soit, dans quelques-unes au moins de ses parties, vivifié par l'intuition. La dialectique est nécessaire pour mettre l'intuition à l'épreuve, nécessaire aussi pour que l'intuition se réfracte en concepts et se propage à d'autres hommes ; mais elle ne fait, bien souvent, que développer le résultat de cette intuition qui la dépasse. A vrai dire, les deux démarches sont de sens contraires : le même effort, par lequel on lie des idées à des idées, fait évanouir l'intuition que les idées se proposaient d'emmagasiner. Le philosophe est obligé d'abandonner l'intuition une fois qu'il en a reçu l'élan, et de se fier à lui-même pour continuer le mouvement, en poussant maintenant les concepts les uns derrière les autres. Mais bien vite il sent qu'il a perdu pied ; un nouveau contact devient nécessaire ; il faudra défaire la plus grande partie de ce qu'on avait fait. En résumé, la dialectique est ce qui assure l'accord de notre pensée avec elle-même. Mais par la dialectique, — qui n'est qu'une détente de l'intuition, — bien des accords différents sont possibles,

et il n'y a pourtant qu'une vérité. L'intuition, si elle pouvait se prolonger au-delà de quelques instants, n'assurerait pas seulement l'accord du philosophe avec sa propre pensée, mais encore celui de tous les philosophes entre eux. Telle qu'elle existe, fuyante et incomplète, elle est, dans chaque système, ce qui vaut mieux que le système, et ce qui lui survit. L'objet de la philosophie serait atteint si cette intuition pouvait se soutenir, se généraliser, et surtout s'assurer des points de repère extérieurs pour ne pas s'égarer. Pour cela, un va-et-vient continu est nécessaire entre la nature et l'esprit.

Quand nous remplaçons notre être dans notre vouloir, et notre vouloir lui-même dans l'impulsion qu'il prolonge, nous comprenons, nous sentons que la réalité est une croissance perpétuelle, une création qui se poursuit sans fin. Notre volonté fait déjà ce miracle. Toute œuvre humaine qui renferme une part d'invention, tout acte volontaire qui renferme une part de liberté, tout mouvement d'un organisme qui manifeste de la spontanéité, apporte quelque chose de nouveau dans le monde. Ce ne sont là, il est vrai, que des créations de forme. Comment seraient-elles autre chose ? Nous ne sommes pas le courant vital lui-même ; nous sommes ce courant déjà chargé de matière, c'est-à-dire de parties congelées de sa substance qu'il charrie le long de son parcours. Dans la composition d'une œuvre géniale comme dans une simple décision libre, nous avons beau tendre au plus haut point le ressort de notre activité et créer ainsi ce qu'aucun assemblage pur et simple de matériaux n'aurait pu donner (quelle juxtaposition de courbes connues équivaldra jamais au trait de crayon d'un grand artiste ?), il n'y en a pas moins ici des éléments qui préexistent et survivent à leur organisation. Mais si un simple arrêt de l'action génératrice de la forme pouvait en constituer la matière (les lignes originales dessinées par l'artiste ne sont-elles pas déjà, elles-mêmes, la fixation et comme la congélation d'un mouvement ?), une création de matière ne serait ni incompréhensible ni inadmissible. Car nous saisissons du dedans, nous vivons à tout instant une création de forme, et ce serait précisément là, dans les cas où la forme est pure et où le courant créateur s'interrompt momentanément, une création de matière. Considérons toutes les lettres de l'alphabet qui entrent dans la composition de tout ce qui a jamais été écrit : nous ne concevons pas que d'autres lettres surgissent et viennent s'ajouter à celles-là pour faire un nouveau poème. Mais que le poète crée le poème et que la pensée humaine s'en enrichisse, nous le comprenons fort bien : cette création est un acte simple de l'esprit, et l'action n'a qu'à faire une pause, au lieu de se continuer, en une création nouvelle, pour que, d'elle-même, elle s'éparpille en mots

qui se dissocient en lettres qui s'ajouteront à tout ce qu'il y avait déjà de lettres dans le monde. Ainsi, que le nombre des atomes composant à un moment donné l'univers matériel augmente, cela heurte nos habitudes d'esprit, cela contredit notre expérience. Mais qu'une réalité d'un tout autre ordre, et qui tranche sur l'atome comme la pensée du poète sur les lettres de l'alphabet, croisse par des additions brusques, cela n'est pas inadmissible ; et l'envers de chaque addition pourrait bien être un monde, ce que nous nous représentons, symboliquement d'ailleurs, comme une juxtaposition d'atomes.

Le mystère répandu sur l'existence de l'univers vient pour une forte part, en effet, de ce que nous voulons que la genèse s'en soit faite d'un seul coup, ou bien alors que toute matière soit éternelle. Qu'on parle de création ou qu'on pose une matière incréée, dans les deux cas c'est la totalité de l'univers qu'on met en cause. En approfondissant cette habitude d'esprit, on y trouverait le préjugé que nous analyserons dans notre prochain chapitre, l'idée, commune aux matérialistes et à leurs adversaires, qu'il n'y a pas de durée réellement agissante et que l'absolu — matière ou esprit — ne saurait prendre place dans le temps concret, dans le temps que nous sentons être l'étoffe même de notre vie : d'où résulterait que tout est donné une fois pour toutes, et qu'il faut poser de toute éternité ou la multiplicité matérielle elle-même, ou l'acte créateur de cette multiplicité, donné en bloc dans l'essence divine. Une fois déraciné ce préjugé, l'idée de création devient plus claire, car elle se confond avec celle d'accroissement. Mais ce n'est plus alors de l'univers dans sa totalité que nous devons parler.

Pourquoi en parlerions-nous ? L'univers est un assemblage de systèmes solaires que nous avons tout lieu de croire analogues au nôtre. Sans doute, ces systèmes ne sont pas absolument indépendants les uns des autres. Notre soleil rayonne de la chaleur et de la lumière au-delà de la planète la plus lointaine, et d'autre part notre système solaire tout entier se meut dans une direction définie, comme s'il y était attiré. Il y a donc un lien entre les mondes. Mais ce lien peut être considéré comme infiniment lâche en comparaison de la solidarité qui unit les parties d'un même monde entre elles. De sorte que ce n'est pas artificiellement, pour des raisons de simple commodité, que nous isolons notre système solaire ; la nature elle-même nous invite à l'isoler. En tant qu'êtres vivants, nous dépendons de la planète où nous sommes et du soleil qui l'alimente, mais de rien autre chose. En tant qu'êtres pensants, nous pouvons appliquer les lois de notre physique à notre monde à nous, et sans doute aussi les étendre à chacun des mondes pris isolément, mais rien ne dit qu'elles s'appliquent encore à l'univers entier, ni même

qu'une telle affirmation ait un sens, car l'univers n'est pas fait, mais se fait sans cesse. Il s'accroît sans doute indéfiniment par l'adjonction de mondes nouveaux.

Étendons alors à l'ensemble de notre système solaire, mais limitons à ce système relativement clos, comme aux autres systèmes relativement clos, les deux lois les plus générales de notre science, le principe de la conservation de l'énergie et celui de la dégradation. Voyons ce qui en résultera. Il faut d'abord remarquer que ces deux principes n'ont pas la même portée métaphysique. Le premier est une loi quantitative, et par conséquent relative, en partie, à nos procédés de mesure. Il dit que, dans un système supposé clos, l'énergie totale, c'est-à-dire la somme des énergies cinétique et potentielle, reste constante. Or, s'il n'y avait que de l'énergie cinétique dans le monde, ou même s'il n'y avait, en outre de l'énergie cinétique, qu'une seule espèce d'énergie potentielle, l'artifice de la mesure ne suffirait pas à rendre la loi artificielle. La loi de conservation de l'énergie exprimerait bien que *quelque chose* se conserve en quantité constante. Mais il y a en réalité des énergies de nature diverse^[241], et la mesure de chacune d'elles a été évidemment choisie de manière à justifier le principe de la conservation de l'énergie. La part de convention inhérente à ce principe est donc assez grande, encore qu'il y ait sans doute, entre les variations des diverses énergies composant un même système, une solidarité qui a précisément rendu possible l'extension du principe par des mesures convenablement choisies. Si donc le philosophe fait application de ce principe à l'ensemble du système solaire, il devra tout au moins en estomper les contours. La loi de conservation de l'énergie ne pourra plus exprimer ici la permanence objective d'une certaine quantité d'une certaine chose, mais plutôt la nécessité pour tout changement qui se produit d'être contre-balancé, quelque part, par un changement de sens contraire. C'est dire que, même si elle régit l'ensemble de notre système solaire, la loi de conservation de l'énergie nous renseigne sur le rapport d'un fragment de ce monde à un autre fragment plutôt que sur la nature du tout.

Il en est autrement du second principe de la thermodynamique. La loi de dégradation de l'énergie, en effet, ne porte pas essentiellement sur des grandeurs. Sans doute l'idée première en naquit, dans la pensée de Carnot, de certaines considérations quantitatives sur le rendement des machines thermiques. Sans doute aussi, c'est en termes mathématiques que Clausius la généralisa, et c'est à la conception d'une grandeur calculable, l'« entropie », qu'il aboutit. Ces précisions sont nécessaires aux applications. Mais la loi resterait vaguement formulable et aurait pu,

à la rigueur, être formulée en gros, lors même qu'on n'eût jamais songé à mesurer les diverses énergies du monde physique, lors même qu'on n'eût pas créé le concept d'énergie. Elle exprime essentiellement, en effet, que tous les changements physiques ont une tendance à se dégrader en chaleur, et que la chaleur elle-même tend à se répartir d'une manière uniforme entre les corps. Sous cette forme moins précise, elle devient indépendante de toute convention ; elle est la plus métaphysique des lois de la physique, en ce qu'elle nous montre du doigt, sans symboles interposés, sans artifices de mesure, la direction où marche le monde. Elle dit que les changements visibles et hétérogènes les uns aux autres se dilueront de plus en plus en changements invisibles et homogènes, et que l'instabilité à laquelle nous devons la richesse et la variété des changements s'accomplissant dans notre système solaire cédera peu à peu la place à la stabilité relative d'ébranlements élémentaires qui se répéteront indéfiniment les uns les autres. Tel, un homme qui conserverait ses forces mais les consacrerait de moins en moins à des actes, et finirait par les employer tout entières à faire respirer ses poumons et palper son cœur.

Envisagé de ce point de vue, un monde tel que notre système solaire apparaît comme épuisant à tout instant quelque chose de la mutabilité qu'il contient. Au début était le maximum d'utilisation possible de l'énergie ; cette mutabilité est allée sans cesse en diminuant. D'où vient-elle ? On pourrait d'abord supposer qu'elle est venue de quelque autre point de l'espace, mais la difficulté ne serait que reculée, et pour cette source extérieure de mutabilité la même question se poserait. On pourrait ajouter, il est vrai, que le nombre des mondes capables de se passer de la mutabilité les uns aux autres est illimité, que la somme de mutabilité contenue dans l'univers est infinie, et que, dès lors, il n'y a pas plus lieu d'en rechercher l'origine que d'en prévoir la fin. Une hypothèse de ce genre est aussi irréfutable qu'elle est indémontrable ; mais parler d'un univers infini consiste à admettre une coïncidence parfaite de la matière avec l'espace abstrait, et par conséquent une extériorité absolue de toutes les parties de la matière les unes par rapport aux autres. Nous avons vu plus haut ce qu'il faut penser de cette dernière thèse, et combien il est difficile de la concilier avec l'idée d'une influence réciproque de toutes les parties de la matière les unes sur les autres, influence à laquelle on prétend justement ici faire appel. On pourrait enfin supposer que l'instabilité générale est sortie d'un état général de stabilité, que la période où nous sommes, et pendant laquelle l'énergie utilisable va en diminuant, a été précédée d'une période où la mutabilité était en voie d'accroissement, que d'ailleurs les alternatives d'accroissement et

de diminution se succèdent sans fin. Cette hypothèse est théoriquement concevable, comme on l'a montré avec précision dans ces derniers temps ; mais, d'après les calculs de Boltzmann, elle est d'une improbabilité mathématique qui passe toute imagination et qui équivaut, pratiquement, à l'impossibilité absolue[242]. En réalité, le problème est insoluble si l'on se maintient sur le terrain de la physique, car le physicien est obligé d'attacher l'énergie à des particules étendues, et, même s'il ne voit dans les particules que des réservoirs d'énergie, il reste dans l'espace : il mentirait à son rôle s'il cherchait l'origine de ces énergies dans un processus extra-spatial. C'est bien là cependant, à notre sens, qu'il faut la chercher.

Considère-t-on *in abstracto* l'étendue en général ? L'*extension* apparaît seulement, disions-nous, comme une *tension* qui s'interrompt. S'attache-t-on à la réalité concrète qui remplit cette étendue ? L'ordre qui y règne, et qui se manifeste par les lois de la nature, est un ordre qui doit naître de lui-même quand l'ordre inverse est supprimé : une détente du vouloir produirait précisément cette suppression. Enfin, voici que le sens où marche cette réalité nous suggère maintenant l'idée d'une chose *qui se défait* ; là est, sans aucun doute, un des traits essentiels de la matérialité. Que conclure de là, sinon que le processus par lequel cette chose *se fait* est dirigé en sens contraire des processus physiques et qu'il est dès lors, par définition même, immatériel ? Notre vision du monde matériel est celle d'un poids qui tombe ; aucune image tirée de la matière proprement dite ne nous donnera une idée du poids qui s'élève. Mais cette conclusion s'imposera à nous avec plus de force encore si nous serrons de plus près la réalité concrète, si nous considérons, non plus seulement la matière en général, mais, à l'intérieur de cette matière, les corps vivants.

Toutes nos analyses nous montrent en effet dans la vie un effort pour remonter la pente que la matière descend. Par là elles nous laissent entrevoir la possibilité, la nécessité même, d'un processus inverse de la matérialité, créateur de la matière par sa seule interruption. Certes, la vie qui évolue à la surface de notre planète est attachée à de la matière. Si elle était pure conscience, à plus forte raison supraconscience, elle serait pure activité créatrice. De fait, elle est rivée à un organisme qui la soumet aux lois générales de la matière inerte. Mais tout se passe comme si elle faisait son possible pour s'affranchir de ces lois. Elle n'a pas le pouvoir de renverser la direction des changements physiques, telle que le principe de Carnot la détermine. Du moins se comporte-t-elle absolument comme ferait une force qui, laissée à elle-même, travaillerait dans la direction inverse. Incapable d'*arrêter* la marche

des changements matériels, elle arrive cependant à la retarder. L'évolution de la vie continue en effet, comme nous l'avons montré, une impulsion initiale ; cette impulsion, qui a déterminé le développement de la fonction chlorophyllienne dans la plante et du système sensori-moteur chez l'animal, amène la vie à des actes de plus en plus efficaces par la fabrication et l'emploi d'explosifs de plus en plus puissants. Or, que représentent ces explosifs sinon un emmagasinage de l'énergie solaire, énergie dont la dégradation se trouve ainsi provisoirement suspendue en quelques-uns des points où elle se déversait ? L'énergie utilisable que l'explosif recèle se dépensera, sans doute, au moment de l'explosion ; mais elle se fût dépensée plus tôt si un organisme ne s'était trouvé là pour en arrêter la dissipation, pour la retenir et l'additionner avec elle-même. Telle qu'elle se présente aujourd'hui à nos yeux, au point où l'a amenée une scission des tendances, complémentaires l'une de l'autre, qu'elle renfermait en elle, la vie est suspendue tout entière à la fonction chlorophyllienne de la plante. C'est dire qu'envisagée dans son impulsion initiale, avant toute scission, elle était une tendance à accumuler dans un réservoir, comme font surtout les parties vertes des végétaux, en vue d'une dépense instantanée efficace, comme celle qu'effectue l'animal, quelque chose qui se fût écoulé sans elle. Elle est comme un effort pour relever le poids qui tombe. Elle ne réussit, il est vrai, qu'à en retarder la chute. Du moins peut-elle nous donner une idée de ce que fut l'élévation du poids[243].

Imaginons donc un récipient plein de vapeur à une haute tension, et, çà et là, dans les parois du vase, une fissure par où la vapeur s'échappe en jet. La vapeur lancée en l'air se condense presque tout entière en gouttelettes qui retombent, et cette condensation et cette chute représentent simplement la perte de quelque chose, une interruption, un déficit. Mais une faible partie du jet de vapeur subsiste, non condensée, pendant quelques instants ; celle-là fait effort pour relever les gouttes qui tombent ; elle arrive, tout au plus, à en ralentir la chute. Ainsi, d'un immense réservoir de vie doivent s'élancer sans cesse des jets, dont chacun, retombant, est un monde. L'évolution des espèces vivantes à l'intérieur de ce monde représente ce qui subsiste de la direction primitive du jet originel, et d'une impulsion qui se continue en sens inverse de la matérialité. Mais ne nous attachons pas trop à cette comparaison. Elle ne nous donnerait de la réalité qu'une image affaiblie et même trompeuse, car la fissure, le jet de vapeur, le soulèvement des gouttelettes sont déterminés nécessairement, au lieu que la création d'un monde est un acte libre et que la vie, à l'intérieur du monde matériel, participe de cette liberté. Pensons donc plutôt à un geste

comme celui du bras qu'on lève ; puis supposons que le bras, abandonné à lui-même, retombe, et que pourtant subsiste en lui, s'efforçant de le relever, quelque chose du vouloir qui l'anima : avec cette image d'un *geste créateur qui se défait* nous aurons déjà une représentation plus exacte de la matière. Et nous verrons alors, dans l'activité vitale, ce qui subsiste du mouvement direct dans le mouvement inversé, *une réalité qui se fait à travers celle qui se défait*.

Tout est obscur dans l'idée de création si l'on pense à des *choses* qui seraient créées et à une *chose* qui crée, comme on le fait d'habitude, comme l'entendement ne peut s'empêcher de le faire. Nous montrerons, dans notre prochain chapitre, l'origine de cette illusion. Elle est naturelle à notre intelligence, fonction essentiellement pratique, faite pour nous représenter des choses et des états plutôt que des changements et des actes. Mais choses et états ne sont que des vues prises par notre esprit sur le devenir. Il n'y a pas de choses, il n'y a que des actions. Plus particulièrement, si je considère le monde où nous vivons, je trouve que l'évolution automatique et rigoureusement déterminée de ce tout bien lié est de l'action qui se défait, et que les formes imprévues qu'y découpe la vie, formes capables de se prolonger elles-mêmes en mouvements imprévus, représentent de l'action qui se fait. Or, j'ai tout lieu de croire que les autres mondes sont analogues au nôtre, que les choses s'y passent de la même manière. Et je sais qu'ils ne se sont pas tous constitués en même temps, puisque l'observation me montre, aujourd'hui même, des nébuleuses en voie de concentration. Si, partout, c'est la même espèce d'action qui s'accomplit, soit qu'elle se défasse soit qu'elle tente de se refaire, j'exprime simplement cette similitude probable quand je parle d'un centre d'où les mondes jailliraient comme les fusées d'un immense bouquet, — pourvu toutefois que je ne donne pas ce centre pour une *chose*, mais pour une continuité de jaillissement. Dieu, ainsi défini, n'a rien de tout fait ; il est vie incessante, action, liberté. La création, ainsi conçue, n'est pas un mystère, nous l'expérimentons en nous dès que nous agissons librement. Que des choses nouvelles puissent s'ajouter aux choses qui existent, cela est absurde, sans aucun doute, puisque la *chose* résulte d'une solidification opérée par notre entendement, et qu'il n'y a jamais d'autres choses que celles que l'entendement a constituées. Parler de choses qui se créent reviendrait donc à dire que l'entendement se donne plus qu'il ne se donne, — affirmation contradictoire avec elle-même, représentation vide et vaine. Mais que l'action grossisse en avançant, qu'elle crée au fur et à mesure de son progrès, c'est ce que chacun de nous constate quand il se regarde agir. Les

choses se constituent par la coupe instantanée que l'entendement pratique, à un moment donné, dans un flux de ce genre, et ce qui est mystérieux quand on compare entre elles les coupes devient clair quand on se reporte au flux. Même, les modalités de l'action créatrice, en tant que celle-ci se poursuit dans l'organisation des formes vivantes, se simplifient singulièrement quand on les prend de ce biais. Devant la complexité d'un organisme et la multitude quasi infinie d'analyses et de synthèses entrelacées qu'elle présuppose, notre entendement recule déconcerté. Que le jeu pur et simple des forces physiques et chimiques puisse faire cette merveille, nous avons peine à le croire. Et si c'est une science profonde qui est à l'œuvre, comment comprendre l'influence exercée sur la matière sans forme par cette forme sans matière ? Mais la difficulté naît de ce qu'on se représente, statiquement, des particules matérielles toutes faites, juxtaposées les unes aux autres, et, statiquement aussi, une cause extérieure qui plaquerait sur elles une organisation savante. En réalité la vie est un mouvement, la matérialité est le mouvement inverse, et chacun de ces deux mouvements est simple, la matière qui forme un monde étant un flux indivisé, indivisée aussi étant la vie qui la traverse en y découpant des êtres vivants. De ces deux courants, le second contrarie le premier, mais le premier obtient tout de même quelque chose du second : il en résulte entre eux un *modus vivendi*, qui est précisément l'organisation. Cette organisation prend pour nos sens et pour notre intelligence la forme de parties entièrement extérieures à des parties dans le temps et dans l'espace. Non seulement nous fermons les yeux sur l'unité de l'élan qui, traversant les générations, relie les individus aux individus, les espèces aux espèces, et fait de la série entière des vivants une seule immense vague courant sur la matière, mais chaque individu lui-même nous apparaît comme un agrégat, agrégat de molécules et agrégat de faits. La raison s'en trouverait dans la structure de notre intelligence, qui est faite pour agir du dehors sur la matière et qui n'y arrive qu'en pratiquant, dans le flux du réel, des coupes instantanées dont chacune devient, dans sa fixité, indéfiniment décomposable. N'apercevant, dans un organisme, que des parties extérieures à des parties, l'entendement n'a le choix qu'entre deux systèmes d'explication : ou tenir l'organisation infiniment compliquée (et, par là, infiniment savante) pour un assemblage fortuit, ou la rapporter à l'influence incompréhensible d'une force extérieure qui en aurait groupé les éléments. Mais cette complication est l'œuvre de l'entendement, cette incompréhensibilité est son œuvre aussi. Essayons de voir, non plus avec les yeux de la seule intelligence, qui ne saisit que le tout fait et qui regarde du dehors, mais avec l'esprit, je veux dire avec cette faculté de voir qui

est immanente à la faculté d'agir et qui jaillit, en quelque sorte, de la torsion du vouloir sur lui-même. Tout se remettra en mouvement, et tout se résoudra en mouvement. Là où l'entendement, s'exerçant sur l'image supposée fixe de l'action en marche, nous montrait des parties infiniment multiples et un ordre infiniment savant, nous devinerons un processus simple, une action qui se fait à travers une action du même genre qui se défait, quelque chose comme le chemin que se fraye la dernière fusée du feu d'artifice parmi les débris qui retombent des fusées éteintes.

De ce point de vue s'éclaireront et se compléteront les considérations générales que nous présentions sur l'évolution de la vie. On dégagera plus nettement ce qu'il y a d'accidentel, ce qu'il y a d'essentiel dans cette évolution.

L'élan de vie dont nous parlons consiste, en somme, dans une exigence de création. Il ne peut créer absolument, parce qu'il rencontre devant lui la matière, c'est-à-dire le mouvement inverse du sien. Mais il se saisit de cette matière, qui est la nécessité même, et il tend à y introduire la plus grande somme possible d'indétermination et de liberté. Comment s'y prend-il ?

Un animal élevé dans la série peut se représenter en gros, disons-nous, par un système nerveux sensori-moteur posé sur des systèmes digestif, respiratoire, circulatoire, etc. Ces derniers ont pour rôle de le nettoyer, de le réparer, de le protéger, de le rendre aussi indépendant que possible des circonstances extérieures, mais, par-dessus tout, de lui fournir l'énergie qu'il dépensera en mouvements. La complexité croissante de l'organisme tient donc théoriquement (malgré les innombrables exceptions dues aux accidents de l'évolution) à la nécessité de compliquer le système nerveux. Chaque complication d'une partie quelconque de l'organisme entraîne d'ailleurs beaucoup d'autres, parce qu'il faut bien que cette partie elle-même vive, tout changement en un point du corps ayant sa répercussion partout. La complication pourra donc aller à l'infini dans tous les sens : mais c'est la complication du système nerveux qui conditionne les autres en droit, sinon toujours en fait. Maintenant, en quoi consiste le progrès du système nerveux lui-même ? En un développement simultané de l'activité automatique et de l'activité volontaire, la première fournissant à la seconde un instrument approprié. Ainsi, dans un organisme tel que le nôtre, un nombre considérable de mécanismes moteurs se montent dans la moelle et dans le bulbe, n'attendant qu'un signal pour libérer l'acte correspondant ; la volonté s'emploie, dans certains cas, à monter le mécanisme lui-même, et, dans les autres, à choisir les mécanismes à déclencher, la manière de les combiner

ensemble, le moment du déclenchement. La volonté d'un animal est d'autant plus efficace, d'autant plus intense aussi, qu'elle a le choix entre un plus grand nombre de ces mécanismes, que le carrefour où toutes les voies motrices se croisent est plus compliqué, ou, en d'autres termes, que son cerveau atteint un développement plus considérable. Ainsi, le progrès du système nerveux assure à l'acte une précision croissante, une variété croissante, une efficacité et une indépendance croissantes. L'organisme se comporte de plus en plus comme une machine à agir qui se reconstruirait tout entière pour chaque action nouvelle, comme si elle était de caoutchouc et pouvait, à tout instant, changer la forme de toutes ses pièces. Mais, avant l'apparition du système nerveux, avant même la formation d'un organisme proprement dit, déjà dans la masse indifférenciée de l'amibe se manifestait cette propriété essentielle de la vie animale. L'amibe se déforme dans des directions variables ; sa masse entière fait donc ce que la différenciation des parties localisera dans un système sensori-moteur chez l'animal développé. Ne le faisant que d'une manière rudimentaire, elle est dispensée de la complication des organismes supérieurs : point n'est besoin ici que des éléments auxiliaires passent à des éléments moteurs de l'énergie à dépenser ; l'animal indivisé se meut, et indivisé aussi se procure de l'énergie par l'intermédiaire des substances organiques qu'il s'assimile. Ainsi, qu'on se place en bas ou en haut de la série des animaux, on trouve toujours que la vie animale consiste 1° à se procurer une provision d'énergie, 2° à la dépenser, par l'entremise d'une matière aussi souple que possible, dans des directions variables et imprévues.

Maintenant, d'où vient l'énergie ? De l'aliment ingéré, car l'aliment est une espèce d'explosif, qui n'attend que l'étincelle pour se décharger de l'énergie qu'il emmagasine.

Qui a fabriqué cet explosif ? L'aliment peut être la chair d'un animal qui se sera nourri d'animaux, et ainsi de suite ; mais, en fin de compte, c'est au végétal qu'on aboutira. Lui seul recueille véritablement l'énergie solaire. Les animaux ne font que la lui emprunter, ou directement, ou en se la repassant les uns aux autres. Comment la plante a-t-elle emmagasiné cette énergie ? Par la fonction chlorophyllienne surtout, c'est-à-dire par un chimisme *sui generis* dont nous n'avons pas la clef, et qui ne ressemble probablement pas à celui de nos laboratoires. L'opération consiste à se servir de l'énergie solaire pour fixer le carbone de l'acide carbonique, et, par là, à emmagasiner cette énergie comme on emmagasinerait celle d'un porteur d'eau en l'employant à remplir un réservoir surélevé : l'eau une fois montée pourra mettre en mouvement, comme on voudra et quand on voudra, un moulin ou

une turbine. Chaque atome de carbone fixé représente quelque chose comme l'élévation de ce poids d'eau, ou comme la tension d'un fil élastique qui aurait uni le carbone à l'oxygène dans l'acide carbonique. L'élastique se détendra, le poids retombera, l'énergie mise en réserve se retrouvera, enfin, le jour où, par un simple déclenchement, on permettra au carbone d'aller rejoindre son oxygène.

De sorte que la vie tout entière, animale et végétale, dans ce qu'elle a d'essentiel, apparaît comme un effort pour accumuler de l'énergie et pour la lâcher ensuite dans des canaux flexibles, déformables, à l'extrémité desquels elle accomplira des travaux infiniment variés. Voilà ce que *l'élan vital*, traversant la matière, voudrait obtenir tout d'un coup. Il y réussirait, sans doute, si sa puissance était illimitée ou si quelque aide lui pouvait venir du dehors. Mais l'élan est fini, et il a été donné une fois pour toutes. Il ne peut pas surmonter tous les obstacles. Le mouvement qu'il exprime est tantôt dévié, tantôt divisé, toujours contrarié, et l'évolution du monde organisé n'est que le déroulement de cette lutte. La première grande scission qui dut s'effectuer fut celle des deux règnes végétal et animal, qui se trouvent ainsi être complémentaires l'un de l'autre, sans que cependant un accord ait été établi entre eux. Ce n'est pas pour l'animal que la plante accumule de l'énergie, c'est pour sa consommation propre ; mais sa dépense à elle est moins discontinue, moins ramassée et moins efficace, par conséquent, que ne l'exigeait l'élan initial de la vie, dirigé essentiellement vers des actes libres : le même organisme ne pouvait soutenir avec une égale force les deux rôles à la fois, accumuler graduellement et utiliser brusquement. C'est pourquoi, d'eux-mêmes, sans aucune intervention extérieure, par le seul effet de la dualité de tendance impliquée dans l'élan originel et de la résistance opposée par la matière à cet élan, les organismes appuyèrent les uns dans la première direction, les autres dans la seconde. A ce dédoublement en succédèrent beaucoup d'autres. De là les lignes divergentes d'évolution, au moins dans ce qu'elles ont d'essentiel. Mais il y faut tenir compte des régressions, des arrêts, des accidents de tout genre. Et il faut se rappeler, surtout, que chaque espèce se comporte comme si le mouvement général de la vie s'arrêtait à elle au lieu de la traverser. Elle ne pense qu'à elle, elle ne vit que pour elle. De là les luttes sans nombre dont la nature est le théâtre. De là une désharmonie frappante et choquante, mais dont nous ne devons pas rendre responsable le principe même de la vie.

La part de la contingence est donc grande dans l'évolution. Contingentes, le plus souvent, sont les formes adoptées, ou plutôt

inventées. Contingente, relative aux obstacles rencontrés en tel lieu, à tel moment, la dissociation de la tendance primordiale en telles et telles tendances complémentaires qui créent des lignes divergentes d'évolution. Contingents les arrêts et les reculs ; contingentes, dans une large mesure, les adaptations. Deux choses seulement sont nécessaires : 1° une accumulation graduelle d'énergie ; 2° une canalisation élastique de cette énergie dans des directions variables et indéterminables, au bout desquelles sont les actes libres.

Ce double résultat a été obtenu d'une certaine manière sur notre planète. Mais il eût pu l'être par de tout autres moyens. Point n'était nécessaire que la vie jetât son dévolu sur le carbone de l'acide carbonique principalement. L'essentiel était pour elle d'emmagasiner de l'énergie solaire ; mais, au lieu de demander au Soleil d'écarter les uns des autres, par exemple, des atomes d'oxygène et de carbone, elle eût pu (théoriquement du moins, et abstraction faite de difficultés d'exécution peut-être insurmontables) lui proposer d'autres éléments chimiques, qu'il aurait dès lors fallu associer ou dissocier par des moyens physiques tout différents. Et, si l'élément caractéristique des substances énergétiques de l'organisme eût été autre que le carbone, l'élément caractéristique des substances plastiques eût probablement été autre que l'azote. La chimie des corps vivants eût donc été radicalement différente de ce qu'elle est. Il en serait résulté des formes vivantes sans analogie avec celles que nous connaissons, dont l'anatomie eût été autre, la physiologie autre. Seule, la fonction sensori-motrice se fût conservée, sinon dans son mécanisme, du moins dans ses effets. Il est donc vraisemblable que la vie se déroule sur d'autres planètes, dans d'autres systèmes solaires aussi, sous des formes dont nous n'avons aucune idée, dans des conditions physiques auxquelles elle nous paraît, du point de vue de notre physiologie, répugner absolument. Si elle vise essentiellement à capter de l'énergie utilisable pour la dépenser en actions explosives, elle choisit sans doute dans chaque système solaire et sur chaque planète, comme elle le fait sur la Terre, les moyens les plus propres à obtenir ce résultat dans les conditions qui lui sont faites. Voilà du moins ce que dit le raisonnement par analogie, et c'est user à rebours de ce raisonnement que de déclarer la vie impossible là où d'autres conditions lui sont faites que sur la terre. La vérité est que la vie est possible partout où l'énergie descend la pente indiquée par la loi de Carnot et où une cause, de direction inverse, peut retarder la descente, — c'est-à-dire, sans doute, dans tous les mondes suspendus à toutes les étoiles. Allons plus loin : il n'est même pas nécessaire que la vie se concentre et se précise dans des organismes proprement dits, c'est-à-dire dans des corps définis qui

présentent à l'écoulement de l'énergie des canaux une fois faits, encore qu'élastiques. On conçoit (quoiqu'on n'arrive guère à l'imaginer) que de l'énergie puisse être mise en réserve et ensuite dépensée sur des lignes variables courant à travers une matière non encore solidifiée. Tout l'essentiel de la vie serait là, puisqu'il y aurait encore accumulation lente d'énergie et détente brusque. Entre cette vitalité, vague et floue, et la vitalité définie que nous connaissons, il n'y aurait guère plus de différence qu'il n'y en a, dans notre vie psychologique, entre l'état de rêve et l'état de veille. Telle a pu être la condition de la vie dans notre nébuleuse avant que la condensation de la matière fût achevée, s'il est vrai que la vie prenne son essor au moment même où, par l'effet d'un mouvement inverse, la matière nébulaire apparaît.

On conçoit donc que la vie eût pu revêtir un tout autre aspect extérieur et dessiner des formes très différentes de celles que nous lui connaissons. Avec un autre substrat chimique, dans d'autres conditions physiques, l'impulsion fût restée la même, mais elle se fût scindée bien différemment en cours de route et, dans l'ensemble, un autre chemin eût été parcouru, — moins de chemin peut-être, peut-être aussi davantage. En tout cas, de la série entière des vivants, aucun terme n'eût été ce qu'il est. Maintenant, était-il nécessaire qu'il y eût une série et des termes ? Pourquoi l'élan unique ne se serait-il pas imprimé à un corps unique, qui eût évolué indéfiniment ?

Cette question se pose, sans doute, quand on compare la vie à un élan. Et il faut la comparer à un élan, parce qu'il n'y a pas d'image, empruntée au monde physique, qui puisse en donner plus approximativement l'idée. Mais ce n'est qu'une image. La vie est en réalité d'ordre psychologique, et il est de l'essence du psychique d'envelopper une pluralité confuse de termes qui s'entrepénètrent. Dans l'espace, et dans l'espace seul, sans aucun doute, est possible la multiplicité distincte : un point est absolument extérieur à un autre point. Mais l'unité pure et vide ne se rencontre, elle aussi, que dans l'espace : c'est celle d'un point mathématique. Unité et multiplicité abstraites sont, comme on voudra, des déterminations de l'espace ou des catégories de l'entendement, spatialité et intellectualité étant calquées l'une sur l'autre. Mais ce qui est de nature psychologique ne saurait s'appliquer exactement sur l'espace, ni entrer tout à fait dans les cadres de l'entendement. Ma personne, à un moment donné, est-elle une ou multiple ? Si je la déclare une, des voix intérieures surgissent et protestent, celles des sensations, sentiments, représentations entre lesquels mon individualité se partage. Mais si je la fais distinctement multiple, ma conscience s'insurge tout aussi fort ; elle affirme que mes

sensations, mes sentiments, mes pensées sont des abstractions que j'opère sur moi-même, et que chacun de mes états implique tous les autres. Je suis donc — il faut bien adopter le langage de l'entendement, puisque l'entendement seul a un langage — unité multiple et multiplicité une[244] ; mais unité et multiplicité ne sont que des vues prises sur ma personnalité par un entendement qui braque sur moi ses catégories : je n'entre ni dans l'une ni dans l'autre ni dans les deux à la fois, quoique les deux, réunies, puissent donner une imitation approximative de cette interpénétration réciproque et de cette continuité que je trouve au fond de moi-même. Telle est ma vie intérieure, et telle est aussi la vie en général. Si, dans son contact avec la matière, la vie est comparable à une impulsion ou à un élan, envisagée en elle-même elle est une immensité de virtualité, un empiétement mutuel de mille et mille tendances qui ne seront pourtant « mille et mille » qu'une fois extériorisées les unes par rapport aux autres, c'est-à-dire spatialisées. Le contact avec la matière décide de cette dissociation. La matière divise effectivement ce qui n'était que virtuellement multiple, et, en ce sens, l'individuation est en partie l'œuvre de la matière, en partie l'effet de ce que la vie porte en elle. C'est ainsi que d'un sentiment poétique s'explicitant en strophes distinctes, en vers distincts, en mots distincts, on pourra dire qu'il contenait cette multiplicité d'éléments individués et que pourtant c'est la matérialité du langage qui la crée.

Mais à travers les mots, les vers et les strophes, court l'inspiration simple qui est le tout du poème. Ainsi, entre les individus dissociés, la vie circule encore : partout, la tendance à s'individualiser est combattue et en même temps parachevée par une tendance antagoniste et complémentaire à s'associer, comme si l'unité multiple de la vie, tirée dans le sens de la multiplicité, faisait d'autant plus d'effort pour se rétracter sur elle-même. Une partie n'est pas plutôt détachée qu'elle tend à se réunir, sinon à tout le reste, du moins à ce qui est le plus près d'elle. De là, dans tout le domaine de la vie, un balancement entre l'individuation et l'association. Les individus se juxtaposent en une société ; mais la société, à peine formée, voudrait fondre dans un organisme nouveau les individus juxtaposés, de manière à devenir elle-même un individu qui puisse, à son tour, faire partie intégrante d'une association nouvelle. Au plus bas degré de l'échelle des organismes nous trouvons déjà de véritables associations, les colonies microbiennes, et, dans ces associations, s'il faut en croire un travail récent, la tendance à s'individualiser par la constitution d'un noyau[245]. La même tendance se retrouve à un échelon plus élevé, chez ces Protophytes qui, une fois sortis de la cellule-mère

par voie de division, restent unis les uns aux autres par la substance gélatineuse qui entoure leur surface, comme aussi chez ces Protozoaires qui commencent par entremêler leurs pseudopodes et finissent par se souder entre eux. On connaît la théorie dite « coloniale » de la genèse des organismes supérieurs. Les Protozoaires, constitués par une cellule unique, auraient formé, en se juxtaposant, des agrégats, lesquels, se rapprochant à leur tour, auraient donné des agrégats d'agrégats : ainsi, des organismes de plus en plus compliqués, de plus en plus différenciés aussi, seraient nés de l'association d'organismes à peine différenciés et élémentaires[246]. Sous cette forme extrême, la thèse a soulevé des objections graves ; de plus en plus paraît s'affirmer l'idée que le polyzoïsme est un fait exceptionnel et anormal[247]. Mais il n'en est pas moins vrai que les choses se passent *comme si* tout organisme supérieur était né d'une association de cellules qui se seraient partagé entre elles le travail. Très probablement, ce ne sont pas les cellules qui ont fait l'individu par voie d'association ; c'est plutôt l'individu qui a fait les cellules par voies de dissociation[248]. Mais ceci même nous révèle, dans la genèse de l'individu, une hantise de la forme sociale, comme s'il ne pouvait se développer qu'à la condition de scinder sa substance en éléments ayant eux-mêmes une apparence d'individualité et unis entre eux par une apparence de sociabilité. Nombreux sont les cas où la nature paraît hésiter entre les deux formes, et se demander si elle constituera une société ou un individu : il suffit alors de la plus légère impulsion pour faire pencher la balance d'un côté ou de l'autre. Si l'on prend un Infusoire assez volumineux, tel que le Stentor, et qu'on le coupe en deux moitiés contenant chacune une partie du noyau, chacune des deux moitiés régénère un Stentor indépendant ; mais si l'on effectue la division incomplètement, en laissant entre les deux moitiés une communication protoplasmique, on les voit exécuter, chacune de son côté, des mouvements parfaitement synergiques, de sorte qu'il suffit ici d'un fil maintenu ou coupé pour que la vie affecte la forme sociale ou la forme individuelle. Ainsi, dans des organismes rudimentaires faits d'une cellule unique, nous constatons déjà que l'individualité apparente du tout est le composé d'un nombre *non défini* d'individualités virtuelles, virtuellement associées. Mais, de bas en haut de la série des vivants, la même loi se manifeste. Et c'est ce que nous exprimons en disant qu'unité et multiplicité sont des catégories de la matière inerte, que l'*élan vital* n'est ni unité ni multiplicité pures, et que si la matière à laquelle il se communique le met en demeure d'opter pour l'une des deux, son option ne sera jamais définitive : il sautera indéfiniment de l'une à l'autre. L'évolution de la vie dans la double direction de l'individualité et de

l'association n'a donc rien d'accidentel. Elle tient à l'essence même de la vie.

Essentielle aussi est la marche à la réflexion. Si nos analyses sont exactes, c'est la conscience, ou mieux la supraconscience, qui est à l'origine de la vie. Conscience ou supraconscience est la fusée dont les débris éteints retombent en matière ; conscience encore est ce qui subsiste de la fusée même, traversant les débris et les illuminant en organismes. Mais cette conscience, qui est une *exigence de création*, ne se manifeste à elle-même que là où la création est possible. Elle s'endort quand la vie est condamnée à l'automatisme ; elle se réveille dès que renaît la possibilité d'un choix. C'est pourquoi, dans les organismes dépourvus de système nerveux, elle varie en raison du pouvoir de locomotion et de déformation dont l'organisme dispose. Et, chez les animaux à système nerveux, elle est proportionnelle à la complication du carrefour où se croisent les voies dites sensorielles et les voies motrices, c'est-à-dire du cerveau. Comment faut-il comprendre cette solidarité entre l'organisme et la conscience ?

Nous n'insisterons pas ici sur un point que nous avons approfondi dans des travaux antérieurs. Bornons-nous à rappeler que la théorie d'après laquelle la conscience serait attachée à certains neurones, par exemple, et se dégagerait de leur travail comme une phosphorescence, peut être acceptée par le savant pour le détail de l'analyse ; c'est une manière commode de s'exprimer. Mais ce n'est pas autre chose. En réalité, un être vivant est un centre d'action. Il représente une certaine somme de contingence s'introduisant dans le monde, c'est-à-dire une certaine quantité d'action possible, — quantité variable avec les individus et surtout avec les espèces. Le système nerveux d'un animal dessine les lignes flexibles sur lesquelles son action courra (bien que l'énergie potentielle à libérer soit accumulée dans les muscles plutôt que dans le système nerveux lui-même) ; ses centres nerveux indiquent, par leur développement et leur configuration, le choix plus ou moins étendu qu'il aura entre des actions plus ou moins nombreuses et compliquées. Or, le réveil de la conscience, chez un être vivant, étant d'autant plus complet qu'une plus grande latitude de choix lui est laissée et qu'une somme plus considérable d'action lui est départie, il est clair que le développement de la conscience paraîtra se régler sur celui des centres nerveux. D'autre part, tout état de conscience étant, par un certain côté, une question posée à l'activité motrice et même un commencement de réponse, il n'y a pas de fait psychologique qui n'implique l'entrée en jeu des mécanismes corticaux. Tout paraîtra donc se passer comme si la conscience jaillissait du cerveau, et comme si le détail de l'activité

consciente se modelait sur celui de l'activité cérébrale. En réalité, la conscience ne jaillit pas du cerveau ; mais cerveau et conscience se correspondent parce qu'ils mesurent également, l'un par la complexité de sa structure et l'autre par l'intensité de son réveil, la quantité de *choix* dont l'être vivant dispose.

Précisément parce qu'un état cérébral exprime simplement ce qu'il y a d'action naissante dans l'état psychologique correspondant, l'état psychologique en dit plus long que l'état cérébral. La conscience d'un être vivant, comme nous avons essayé de le prouver ailleurs, est solidaire de son cerveau dans le sens où un couteau pointu est solidaire de sa pointe : le cerveau est la pointe acérée par où la conscience pénètre dans le tissu compact des événements, mais il n'est pas plus coextensif à la conscience que la pointe ne l'est au couteau. Ainsi, de ce que deux cerveaux, comme celui du singe et celui de l'homme, se ressemblent beaucoup, on ne peut pas conclure que les consciences correspondantes soient comparables ou commensurables entre elles.

Mais ils se ressemblent peut-être moins qu'on ne le suppose. Comment n'être pas frappé du fait que l'homme est capable d'apprendre n'importe quel exercice, de fabriquer n'importe quel objet, enfin d'acquérir n'importe quelle habitude motrice, alors que la faculté de combiner des mouvements nouveaux est strictement limitée chez l'animal le mieux doué, même chez le singe ? La caractéristique cérébrale de l'homme est là. Le cerveau humain est fait, comme tout cerveau, pour monter des mécanismes moteurs et pour nous laisser choisir parmi eux, à un instant quelconque, celui que nous mettrons en mouvement par un jeu de déclic. Mais il diffère des autres cerveaux en ce que le nombre des mécanismes qu'il peut monter, et par conséquent le nombre des déclics entre lesquels il donne le choix, est indéfini. Or, du limité à l'illimité il y a toute la distance du fermé à l'ouvert. Ce n'est pas une différence de degré, mais de nature.

Radicale aussi, par conséquent, est la différence entre la conscience de l'animal, même le plus intelligent, et la conscience humaine. Car la conscience correspond exactement à la puissance de choix dont l'être vivant dispose ; elle est coextensive à la frange d'action possible qui entoure l'action réelle : conscience est synonyme d'invention et de liberté. Or, chez l'animal, l'invention n'est jamais qu'une variation sur le thème de la routine. Enfermé dans les habitudes de l'espèce, il arrive sans doute à les élargir par son initiative individuelle ; mais il n'échappe à l'automatisme que pour un instant, juste le temps de créer un automatisme nouveau : les portes de sa prison se referment aussitôt ouvertes ; en tirant sur sa chaîne il ne réussit qu'à l'allonger. Avec l'homme, la conscience

brise la chaîne. Chez l'homme, et chez l'homme seulement, elle se libère. Toute l'histoire de la vie, jusque-là, avait été celle d'un effort de la conscience pour soulever la matière, et d'un écrasement plus ou moins complet de la conscience par la matière qui retombait sur elle. L'entreprise était paradoxale, — si toutefois l'on peut parler ici, autrement que par métaphore, d'entreprise et d'effort. Il s'agissait de créer avec la matière, qui est la nécessité même, un instrument de liberté, de fabriquer une mécanique qui triomphât du mécanisme, et d'employer le déterminisme de la nature à passer à travers les mailles du filet qu'il avait tendu. Mais, partout ailleurs que chez l'homme, la conscience s'est laissé prendre au filet dont elle voulait traverser les mailles. Elle est restée captive des mécanismes qu'elle avait montés. L'automatisme, qu'elle prétendait tirer dans le sens de la liberté, s'enroule autour d'elle et l'entraîne. Elle n'a pas la force de s'y soustraire, parce que l'énergie dont elle avait fait provision pour des actes s'emploie presque tout entière à maintenir l'équilibre infiniment subtil, essentiellement instable, où elle a amené la matière. Mais l'homme n'entretient pas seulement sa machine ; il arrive à s'en servir comme il lui plaît. Il le doit sans doute à la supériorité de son cerveau, qui lui permet de construire un nombre illimité de mécanismes moteurs, d'opposer sans cesse de nouvelles habitudes aux anciennes, et, en divisant l'automatisme contre lui-même, de le dominer. Il le doit à son langage, qui fournit à la conscience un corps immatériel où s'incarner et la dispense ainsi de se poser exclusivement sur les corps matériels dont le flux l'entraînerait d'abord, l'engloutirait bientôt. Il le doit à la vie sociale, qui emmagasine et conserve les efforts comme le langage emmagasine la pensée, fixe par là un niveau moyen où les individus devront se hausser d'emblée, et, par cette excitation initiale, empêche les médiocres de s'endormir, pousse les meilleurs à monter plus haut. Mais notre cerveau, notre société et notre langage ne sont que les signes extérieurs et divers d'une seule et même supériorité interne. Ils disent, chacun à sa manière, le succès unique, exceptionnel, que la vie a remporté à un moment donné de son évolution. Ils traduisent la différence de nature, et non pas seulement de degré, qui sépare l'homme du reste de l'animalité. Ils nous laissent deviner que si, au bout du large tremplin sur lequel la vie avait pris son élan, tous les autres sont descendus, trouvant la corde tendue trop haute, l'homme seul a sauté l'obstacle.

C'est dans ce sens tout spécial que l'homme est le « terme » et le « but » de l'évolution. La vie, avons-nous dit, transcende la finalité comme les autres catégories. Elle est essentiellement un courant lancé à travers la matière, et qui en tire ce qu'il peut. Il n'y a donc pas eu, à proprement parler, de projet ni de plan. D'autre part, il est

trop évident que le reste de la nature n'a pas été rapporté à l'homme : nous luttons comme les autres espèces, nous avons lutté contre les autres espèces. Enfin, si l'évolution de la vie s'était heurtée à des accidents différents sur la route, si, par là, le courant de la vie avait été divisé autrement, nous aurions été, au physique et au moral, assez différents de ce que nous sommes. Pour ces diverses raisons, on aurait tort de considérer l'humanité, telle que nous l'avons sous les yeux, comme préformée dans le mouvement évolutif. On ne peut même pas dire qu'elle soit l'aboutissement de l'évolution entière, car l'évolution s'est accomplie sur plusieurs lignes divergentes, et, si l'espèce humaine est à l'extrémité de l'une d'elles, d'autres lignes ont été suivies avec d'autres espèces au bout. C'est dans un sens bien différent que nous tenons l'humanité pour la raison d'être de l'évolution.

De notre point de vue, la vie apparaît globalement comme une onde immense qui se propage à partir d'un centre et qui, sur la presque totalité de sa circonférence, s'arrête et se convertit en oscillation sur place : en un seul point l'obstacle a été forcé, l'impulsion a passé librement. C'est cette liberté qu'enregistre la force humaine. Partout ailleurs que chez l'homme, la conscience s'est vu acculer à une impasse ; avec l'homme seul elle a poursuivi son chemin. L'homme continue donc indéfiniment le mouvement vital, quoiqu'il n'entraîne pas avec lui tout ce que la vie portait en elle. Sur d'autres lignes d'évolution ont cheminé d'autres tendances que la vie impliquait, dont l'homme a sans doute conservé quelque chose, puisque tout se compénètre, mais dont il n'a conservé que peu de chose. *Tout se passe comme si un être indécis et flou, qu'on pourra appeler, comme on voudra, homme ou sur-homme, avait cherché à se réaliser, et n'y était parvenu qu'en abandonnant en route une partie de lui-même.* Ces déchets sont représentés par le reste de l'animalité, et même par le monde végétal, du moins dans ce que ceux-ci ont de positif et de supérieur aux accidents de l'évolution.

De ce point de vue s'atténuent singulièrement les discordances dont la nature nous offre le spectacle. L'ensemble du monde organisé devient comme l'humus sur lequel devait pousser ou l'homme lui-même ou un être qui, moralement, lui ressemblât. Les animaux, si éloignés, si ennemis même qu'ils soient de notre espèce, n'en ont pas moins été d'utiles compagnons de route, sur lesquels la conscience s'est déchargée de ce qu'elle traînait d'encombrant, et qui lui ont permis de s'élever, avec l'homme, sur les hauteurs d'où elle voit un horizon illimité se rouvrir devant elle.

Il est vrai qu'elle n'a pas seulement abandonné en route un bagage embarrassant. Elle a dû renoncer aussi à des biens

précieux. La conscience, chez l'homme, est surtout intelligence. Elle aurait pu, elle aurait dû, semble-t-il, être aussi intuition. Intuition et intelligence représentent deux directions opposées du travail conscient : l'intuition marche dans le sens même de la vie, l'intelligence va en sens inverse, et se trouve ainsi tout naturellement réglée sur le mouvement de la matière. Une humanité complète et parfaite serait celle où ces deux formes de l'activité consciente atteindraient leur plein développement. Entre cette humanité et la nôtre on conçoit d'ailleurs bien des intermédiaires possibles, correspondant à tous les degrés imaginables de l'intelligence et de l'intuition. Là est la part de la contingence dans la structure mentale de notre espèce. Une évolution autre eût pu conduire à une humanité ou plus intelligente encore, ou plus intuitive. En fait, dans l'humanité dont nous faisons partie, l'intuition est à peu près complètement sacrifiée à l'intelligence. Il semble qu'à conquérir la matière, et à se reconquérir sur elle-même, la conscience ait dû épuiser le meilleur de sa force. Cette conquête, dans les conditions particulières où elle s'est faite, exigeait que la conscience s'adaptât aux habitudes de la matière et concentrât toute son attention sur elles, enfin se déterminât plus spécialement en intelligence. L'intuition est là cependant, mais vague et surtout discontinue. C'est une lampe presque éteinte, qui ne se ranime que de loin en loin, pour quelques instants à peine. Mais elle se ranime, en somme, là où un intérêt vital est en jeu. Sur notre personnalité, sur notre liberté, sur la place que nous occupons dans l'ensemble de la nature, sur notre origine et peut-être aussi sur notre destinée, elle projette une lumière vacillante et faible, mais qui n'en perce pas moins l'obscurité de la nuit où nous laisse l'intelligence.

De ces intuitions évanouissantes, et qui n'éclairent leur objet que de distance en distance, la philosophie doit s'emparer, d'abord pour les soutenir, ensuite pour les dilater et les raccorder ainsi entre elles. Plus elle avance dans ce travail, plus elle s'aperçoit que l'intuition est l'esprit même et, en un certain sens, la vie même : l'intelligence s'y découpe par un processus imitateur de celui qui a engendré la matière. Ainsi apparaît l'unité de la vie mentale. On ne la reconnaît qu'en se plaçant dans l'intuition pour aller de là à l'intelligence, car de l'intelligence on ne passera jamais à l'intuition.

La philosophie nous introduit ainsi dans la vie spirituelle. Et elle nous montre en même temps la relation de la vie de l'esprit à celle du corps. La grande erreur des doctrines spiritualistes a été de croire qu'en isolant la vie spirituelle de tout le reste, en la suspendant dans l'espace aussi haut que possible au-dessus de terre, elles la mettaient à l'abri de toute atteinte : comme si elles ne l'exposaient pas simplement ainsi à être prise pour un effet de

mirage ! Certes, elles ont raison d'écouter la conscience, quand la conscience affirme la liberté humaine ; — mais l'intelligence est là, qui dit que la cause détermine son effet, que le même conditionne le même, que tout se répète et que tout est donné. Elles ont raison de croire à la réalité absolue de la personne et à son indépendance vis-à-vis de la matière ; — mais la science est là, qui montre la solidarité de la vie consciente et de l'activité cérébrale. Elles ont raison d'attribuer à l'homme une place privilégiée dans la nature, de tenir pour infinie la distance de l'animal à l'homme ; — mais l'histoire de la vie est là, qui nous fait assister à la genèse des espèces par voie de transformation graduelle et qui semble ainsi réintégrer l'homme dans l'animalité. Quand un instinct puissant proclame la survivance probable de la personne, elles ont raison de ne pas fermer l'oreille à sa voix ; — mais s'il existe ainsi des « âmes » capables d'une vie indépendante, d'où viennent-elles ? quand, comment, pourquoi entrent-elles dans ce corps que nous voyons, sous nos yeux, sortir très naturellement d'une cellule mixte empruntée aux corps de ses deux parents ? Toutes ces questions resteront sans réponse, une philosophie d'intuition sera la négation de la science, tôt ou tard elle sera balayée par la science, si elle ne se décide pas à voir la vie du corps là où elle est réellement, sur le chemin qui mène à la vie de l'esprit. Mais ce n'est plus alors à tels ou tels vivants déterminés qu'elle aura affaire. La vie entière, depuis l'impulsion initiale qui la lança dans le monde, lui apparaîtra comme un flot qui monte, et que contrarie le mouvement descendant de la matière. Sur la plus grande partie de sa surface, à des hauteurs diverses, le courant est converti par la matière en un tourbillonnement sur place. Sur un seul point il passe librement, entraînant avec lui l'obstacle, qui alourdira sa marche mais ne l'arrêtera pas. En ce point est l'humanité ; là est notre situation privilégiée. D'autre part, ce flot qui monte est conscience, et, comme toute conscience, il enveloppe des virtualités sans nombre qui se compénètrent, auxquelles ne conviennent par conséquent ni la catégorie de l'unité ni celle de la multiplicité, faites pour la matière inerte. Seule, la matière qu'il charrie avec lui, et dans les interstices de laquelle il s'insère, peut le diviser en individualités distinctes. Le courant passe donc, traversant les générations humaines, se subdivisant en individus : cette subdivision était dessinée en lui vaguement, mais elle ne se fut pas accusée sans la matière. Ainsi se créent sans cesse des âmes, qui cependant, en un certain sens, préexistaient. Elles ne sont pas autre chose que les ruisselets entre lesquels se partage le grand fleuve de la vie, coulant à travers le corps de l'humanité. Le mouvement d'un courant est distinct de ce qu'il traverse, bien qu'il en adopte nécessairement les sinuosités. La

conscience est distincte de l'organisme qu'elle anime, bien qu'elle en subisse certaines vicissitudes. Comme les actions possibles, dont un état de conscience contient le dessin, reçoivent à tout instant, dans les centres nerveux, un commencement d'exécution, le cerveau souligne à tout instant les articulations motrices de l'état de conscience ; mais là se borne l'interdépendance de la conscience et du cerveau ; le sort de la conscience n'est pas lié pour cela au sort de la matière cérébrale. Enfin, la conscience est essentiellement libre ; elle est la liberté même : mais elle ne peut traverser la matière sans se poser sur elle, sans s'adapter à elle : cette adaptation est ce qu'on appelle l'intellectualité ; et l'intelligence, se retournant vers la conscience agissante, c'est-à-dire libre, la fait naturellement entrer dans les cadres où elle a coutume de voir la matière s'insérer. Elle apercevra donc toujours la liberté sous forme de nécessité ; toujours elle négligera la part de nouveauté ou de création inhérente à l'acte libre, toujours elle substituera à l'action elle-même une imitation artificielle, approximative, obtenue en composant l'ancien avec l'ancien et le même avec le même. Ainsi, aux yeux d'une philosophie qui fait effort pour réabsorber l'intelligence dans l'intuition, bien des difficultés s'évanouissent ou s'atténuent. Mais une telle doctrine ne facilite pas seulement la spéculation. Elle nous donne aussi plus de force pour agir et pour vivre. Car, avec elle, nous ne nous sentons plus isolés dans l'humanité, l'humanité ne nous semble pas non plus isolée dans la nature qu'elle domine. Comme le plus petit grain de poussière est solidaire de notre système solaire tout entier, entraîné avec lui dans ce mouvement indivisé de descente qui est la matérialité même, ainsi tous les êtres organisés, du plus humble au plus élevé, depuis les premières origines de la vie jusqu'au temps où nous sommes, et dans tous les lieux comme dans tous les temps, ne font que rendre sensible aux yeux une impulsion unique, inverse du mouvement de la matière et, en elle-même, indivisible. Tous les vivants se tiennent, et tous cèdent à la même formidable poussée. L'animal prend son point d'appui sur la plante, l'homme chevauche sur l'animalité, et l'humanité entière, dans l'espace et dans le temps, est une immense armée qui galope à côté de chacun de nous, en avant et en arrière de nous, dans une charge entraînante capable de culbuter toutes les résistances et de franchir bien des obstacles, même peut-être la mort.

Chapitre IV

Le mécanisme cinématographique de la pensée[249] et l'illusion mécanistique

COUP D'ŒIL SUR L'HISTOIRE DES SYSTÈMES LE DEVENIR RÉEL ET LE FAUX ÉVOLUTIONNISME

Il nous reste à examiner en elles-mêmes deux illusions théoriques que nous avons constamment rencontrées sur notre chemin, et dont nous avons envisagé jusqu'à présent les conséquences plutôt que le principe. Tel sera l'objet du présent chapitre. Il nous fournira l'occasion d'écarter certaines objections, de dissiper certains malentendus, et surtout de définir plus nettement, en l'opposant à d'autres, une philosophie qui voit dans la durée l'étoffe même de la réalité.

Matière ou esprit, la réalité nous est apparue comme un perpétuel devenir. Elle se fait ou elle se défait, mais elle n'est jamais quelque chose de fait. Telle est l'intuition que nous avons de l'esprit quand nous écartons le voile qui s'interpose entre notre conscience et nous. Voilà aussi ce que l'intelligence et les sens eux-mêmes nous montreraient de la matière, s'ils en obtenaient une représentation immédiate et désintéressée. Mais, préoccupée avant tout des nécessités de l'action, l'intelligence, comme les sens, se borne à prendre de loin en loin, sur le devenir de la matière, des vues instantanées et, par là même, immobiles. La conscience, se réglant à son tour sur l'intelligence, regarde de la vie intérieure ce qui est déjà fait, et ne la sent que confusément se faire. Ainsi se détachent de la durée les moments qui nous intéressent et que nous avons cueillis le long de son parcours. Nous ne retenons qu'eux. Et nous avons raison de le faire, tant que l'action est seule en cause. Mais lorsque, spéculant sur la nature du réel, nous le regardons encore comme notre intérêt pratique nous demandait de le regarder, nous devenons incapables de voir l'évolution vraie, le devenir radical. Nous n'apercevons du devenir que des états, de la durée que des instants, et, même quand nous parlons de durée et de

devenir, c'est à autre chose que nous pensons. Telle est la plus frappante des deux illusions que nous voulons examiner. Elle consiste à croire qu'on pourra penser l'instable par l'intermédiaire du stable, le mouvant par l'immobile.

L'autre illusion est proche parente de la première. Elle a la même origine. Elle vient, elle aussi, de ce que nous transportons à la spéculation un procédé fait pour la pratique. Toute action vise à obtenir un objet dont on se sent privé, ou à créer quelque chose qui n'existe pas encore. En ce sens très particulier, elle comble un vide et va du vide au plein, d'une absence à une présence, de l'irréel au réel. L'irréalité dont il s'agit ici est d'ailleurs purement relative à la direction où s'est engagée notre attention, car nous sommes immergés dans des réalités et n'en pouvons sortir ; seulement, si la réalité présente n'est pas celle que nous cherchions, nous parlons de l'*absence* de la seconde là où nous constatons la *présence* de la première. Nous exprimons ainsi ce que nous avons en fonction de ce que nous voudrions obtenir. Rien de plus légitime dans le domaine de l'action. Mais, bon gré mal gré, nous conservons cette manière de parler, et aussi de penser, quand nous spéculons sur la nature des choses indépendamment de l'intérêt qu'elles ont pour nous. Ainsi naît la seconde des deux illusions que nous signalions, celle que nous allons approfondir d'abord. Elle tient, comme la première, aux habitudes statiques que notre intelligence contracte quand elle prépare notre action sur les choses. De même que nous passons par l'immobile pour aller au mouvant, ainsi nous nous servons du vide pour penser le plein.

Déjà nous avons trouvé cette illusion sur notre chemin quand nous avons abordé le problème fondamental de la connaissance. La question, disions-nous, est de savoir pourquoi il y a de l'ordre, et non pas du désordre, dans les choses. Mais la question n'a de sens que si l'on suppose que le désordre, entendu comme une absence d'ordre, est possible, ou imaginable, ou concevable. Or, il n'y a de réel que l'ordre ; mais, comme l'ordre peut prendre deux formes, et que la présence de l'une consiste, si l'on veut, dans l'absence de l'autre, nous parlons de désordre toutes les fois que nous sommes devant celui des deux ordres que nous ne cherchions pas. L'idée de désordre est donc toute pratique. Elle correspond à une certaine déception d'une certaine attente, et ne désigne pas l'absence de tout ordre, mais seulement la présence d'un ordre qui n'offre pas d'intérêt actuel. Que si l'on essaie de nier l'ordre complètement, absolument, on s'aperçoit qu'on saute indéfiniment d'une espèce d'ordre à l'autre, et que la prétendue suppression de l'une et de l'autre implique la présence des deux. Enfin si l'on passe outre, si, de parti pris, on ferme les yeux sur ce mouvement de l'esprit et sur

tout ce qu'il suppose, on n'a plus affaire à une idée, et du désordre il ne reste qu'un mot. Ainsi le problème de la connaissance est compliqué, et peut-être rendu insoluble, par l'idée que l'ordre comble un vide, et que sa présence effective est superposée à son absence virtuelle. Nous allons de l'absence à la présence, du vide au plein, en vertu de l'illusion fondamentale de notre entendement. Voilà l'erreur dont nous signalons une conséquence dans notre dernier chapitre. Comme nous le faisons pressentir, nous n'aurons définitivement raison de cette erreur que si nous la prenons corps à corps. Il faut que nous la regardions bien en face, en elle-même, dans la conception radicalement fausse qu'elle implique de la négation, du vide, et du néant[250].

Les philosophes ne se sont guère occupés de l'idée de néant. Et pourtant elle est souvent le ressort caché, l'invisible moteur de la pensée philosophique. Dès le premier éveil de la réflexion, c'est elle qui pousse en avant, droit sous le regard de la conscience, les problèmes angoissants, les questions qu'on ne peut fixer sans être pris de vertige. Je n'ai pas plutôt commencé à philosopher que je me demande pourquoi j'existe ; et quand je me suis rendu compte de la solidarité qui me lie au reste de l'univers, la difficulté n'est que reculée, je veux savoir pourquoi l'univers existe ; et si je rattache l'univers à un Principe immanent ou transcendant qui le supporte ou qui le crée, ma pensée ne se repose dans ce principe que pour quelques instants ; le même problème se pose, cette fois dans toute son ampleur et sa généralité : d'où vient, comment comprendre que quelque chose existe ? Ici même, dans le présent travail, quand la matière a été définie par une espèce de descente, cette descente par l'interruption d'une montée, cette montée elle-même par une croissance, quand un Principe de création enfin a été mis au fond des choses, la même question surgit : comment, pourquoi ce principe existe-t-il, plutôt que rien ?

Maintenant, si j'écarte ces questions pour aller à ce qui se dissimule derrière elles, voici ce que je trouve. L'existence m'apparaît comme une conquête sur le néant. Je me dis qu'il pourrait, qu'il devrait même ne rien y avoir, et je m'étonne alors qu'il y ait quelque chose. Ou bien je me représente toute réalité comme étendue sur le néant, ainsi que sur un tapis : le néant était d'abord, et l'être est venu par surcroît. Ou bien encore, si quelque chose a toujours existé, il faut que le néant lui ait toujours servi de substrat ou de réceptacle, et lui soit, par conséquent, éternellement antérieur. Un verre a beau être toujours plein, le liquide qui le remplit n'en comble pas moins un vide. De même, l'être a pu se trouver toujours là : le néant, qui est rempli et comme bouché par lui, ne lui en préexiste pas moins, sinon en fait, du moins en droit. Enfin je ne

puis me défaire de l'idée que le plein est une broderie sur le canevas du vide, que l'être est superposé au néant, et que dans la représentation de « rien » il y a *moins* que dans celle de « quelque chose ». De là tout le mystère.

Il faut que ce mystère soit éclairci. Il le faut surtout, si l'on met au fond des choses la durée et le libre choix. Car le dédain de la métaphysique pour toute réalité qui dure vient précisément de ce qu'elle n'arrive à l'être qu'en passant par le « néant », et de ce qu'une existence qui dure ne lui paraît pas assez forte pour vaincre l'inexistence et se poser elle-même. C'est pour cette raison surtout qu'elle incline à doter l'être véritable d'une existence *logique*, et non pas psychologique ou physique. Car telle est la nature d'une existence purement logique qu'elle semble se suffire à elle-même, et se poser par le seul effet de la force immanente à la vérité. Si je me demande pourquoi des corps ou des esprits existent plutôt que rien, je ne trouve pas de réponse. Mais qu'un principe logique tel que $A = A$ ait la vertu de se créer lui-même, triomphant du néant dans l'éternité, cela me semble naturel. L'apparition d'un cercle tracé à la craie sur un tableau est chose qui a besoin d'être expliquée : cette existence toute physique n'a pas, par elle-même, de quoi vaincre l'inexistence. Mais l'« essence logique » du cercle, c'est-à-dire la possibilité de le tracer selon une certaine loi, c'est-à-dire enfin sa définition, est chose qui me paraît éternelle ; elle n'a ni lieu ni date, car nulle part, à aucun moment, le tracé d'un cercle n'a commencé d'être possible. Supposons donc au principe sur lequel toutes choses reposent et que toutes choses manifestent une existence de même nature que celle de la définition du cercle, ou que celle de l'axiome $A = A$: le mystère de l'existence s'évanouit, car l'être qui est au fond de tout se pose alors dans l'éternel comme se pose la logique même. Il est vrai qu'il nous en coûtera un assez gros sacrifice : si le principe de toutes choses existe à la manière d'un axiome logique ou d'une définition mathématique, les choses elles-mêmes devront sortir de ce principe comme les applications d'un axiome ou les conséquences d'une définition, et il n'y aura plus de place, ni dans les choses ni dans leur principe, pour la causalité efficace entendue au sens d'un libre choix. Telles sont précisément les conclusions d'une doctrine comme celle de Spinoza ou même de Leibniz par exemple, et telle en a été la genèse.

Si nous pouvions établir que l'idée de néant, au sens où nous la prenons quand nous l'opposons à celle d'existence, est une pseudo-idée, les problèmes qu'elle soulève autour d'elle deviendraient des pseudo-problèmes. L'hypothèse d'un absolu qui agirait librement, qui durerait éminemment, n'aurait plus rien de choquant. Le chemin serait frayé à une philosophie plus rapprochée de l'intuition, et qui

ne demanderait plus les mêmes sacrifices au sens commun.

Voyons donc à quoi l'on pense quand on parle du néant. Se représenter le néant consiste ou à l'imaginer ou à le concevoir. Examinons ce que peut être cette image ou cette idée. Commençons par l'image.

Je vais fermer les yeux, bouclier mes oreilles, éteindre une à une les sensations qui m'arrivent du monde extérieur : voilà qui est fait, toutes mes perceptions s'évanouissent, l'univers matériel s'abîme pour moi dans le silence et dans la nuit. Je subsiste cependant, et ne puis m'empêcher de subsister. Je suis encore là, avec les sensations organiques qui m'arrivent de la périphérie et de l'intérieur de mon corps, avec les souvenirs que me laissent mes perceptions passées, avec l'impression même, bien positive et bien pleine, du vide que je viens de faire autour de moi. Comment supprimer tout cela ? comment s'éliminer soi-même ? Je puis, à la rigueur, écarter mes souvenirs et oublier jusqu'à mon passé immédiat ; je conserve du moins la conscience que j'ai de mon présent réduit à sa plus extrême pauvreté, c'est-à-dire de l'état actuel de mon corps. Je vais essayer cependant d'en finir avec cette conscience elle-même. J'atténuerai de plus en plus les sensations que mon corps m'envoie : les voici tout près de s'éteindre ; elles s'éteignent, elles disparaissent dans la nuit où se sont déjà perdues toutes choses. Mais non ! à l'instant même où ma conscience s'éteint, une autre conscience s'allume ; — ou plutôt elle s'était allumée déjà, elle avait surgi l'instant d'auparavant pour assister à la disparition de la première. Car la première ne pouvait disparaître que pour une autre et vis-à-vis d'une autre. Je ne me vois anéanti que si, par un acte positif, encore qu'involontaire et inconscient, je me suis déjà ressuscité moi-même. Ainsi j'ai beau faire, je perçois toujours quelque chose, soit du dehors, soit du dedans. Quand je ne connais plus rien des objets extérieurs, c'est que je me réfugie dans la conscience que j'ai de moi-même ; si j'abolis cet intérieur, son abolition même devient un objet pour un moi imaginaire qui, cette fois, perçoit comme un objet extérieur le moi qui disparaît. Extérieur ou intérieur, il y a donc toujours un objet que mon imagination se représente. Elle peut, il est vrai, aller de l'un à l'autre, et, tour à tour, imaginer un néant de perception externe ou un néant de perception intérieure, — mais non pas les deux à la fois, car l'absence de l'un consiste, au fond, dans la présence exclusive de l'autre. Mais, de ce que deux néants relatifs sont imaginables tour à tour, on conclut à tort qu'ils sont imaginables ensemble : conclusion dont l'absurdité devrait sauter aux yeux, puisqu'on ne saurait imaginer un néant sans s'apercevoir, au moins confusément, qu'on l'imagine, c'est-à-dire qu'on agit, qu'on pense, et que quelque chose, par conséquent,

subsiste encore.

L'image proprement dite d'une suppression de tout n'est donc jamais formée par la pensée. L'effort par lequel nous tendons à créer cette image aboutit simplement à nous faire osciller entre la vision d'une réalité extérieure et celle d'une réalité interne. Dans ce va-et-vient de notre esprit entre le dehors et le dedans, il y a un point, situé à égale distance des deux, où il nous semble que nous n'apercevons plus l'un et que nous n'apercevons pas encore l'autre : c'est là que se forme l'image du néant. En réalité, nous apercevons alors l'un et l'autre, étant arrivés au point où les deux termes sont mitoyens, et l'image du néant, ainsi définie, est une image pleine de choses, une image qui renferme à la fois celle du sujet et celle de l'objet, avec, en plus, un saut perpétuel de l'une à l'autre et le refus de jamais se poser définitivement sur l'une d'elles. Il est évident que ce n'est pas ce néant-là que nous pourrions opposer à l'être, et mettre avant lui ou au-dessous de lui, puisqu'il renferme déjà l'existence en général. Mais on nous dira que, si la représentation du néant intervient, visible ou latente, dans les raisonnements des philosophes, ce n'est pas sous forme d'image, mais d'idée. On nous accordera que nous n'imaginons pas une abolition de tout, mais on prétendra que nous pouvons la concevoir. On entend, disait Descartes, un polygone de mille côtés, quoiqu'on ne le voie pas en imagination : il suffit qu'on se représente clairement la possibilité de le construire. De même pour l'idée d'une abolition de toutes choses. Rien de plus simple, dira-t-on, que le procédé par lequel on en construit l'idée. Il n'est pas un seul objet de notre expérience, en effet, que nous ne puissions supposer aboli. Étendons cette abolition d'un premier objet à un second, puis à un troisième, et ainsi de suite aussi longtemps qu'on voudra : le néant n'est pas autre chose que la limite où tend l'opération. Et le néant ainsi défini est bien l'abolition du tout. — Voilà la thèse, il suffit de la considérer sous cette forme pour apercevoir l'absurdité qu'elle recèle.

Une idée construite de toutes pièces par l'esprit n'est une idée, en effet, que si les pièces sont capables de coexister ensemble : elle se réduirait à un simple mot, si les éléments qu'on rapproche pour la composer se chassaient les uns les autres au fur et à mesure qu'on les assemble. Quand j'ai défini le cercle, je me représente sans peine un cercle noir ou un cercle blanc, un cercle en carton, en fer ou en cuivre, un cercle transparent ou un cercle opaque, — mais non pas un cercle carré, parce que la loi de génération du cercle exclut la possibilité de limiter cette figure avec des lignes droites. Ainsi mon esprit peut se représenter abolie n'importe quelle chose existante, mais si l'abolition de n'importe quoi

par l'esprit était une opération dont le mécanisme impliquât qu'elle s'effectue sur une partie du Tout et non pas sur le Tout lui-même, alors l'extension d'une telle opération à la totalité des choses pourrait devenir chose absurde, contradictoire avec elle-même, et l'idée d'une abolition de tout présenterait peut-être les mêmes caractères que celle d'un cercle carré : ce ne serait plus une idée, ce ne serait qu'un mot. Examinons donc de près le mécanisme de l'opération.

En fait, l'objet qu'on supprime est ou extérieur ou intérieur : c'est une chose ou c'est un état de conscience. Considérons le premier cas. J'abolis par la pensée un objet extérieur : à l'endroit où il était, « il n'y a plus rien ». — Plus rien de cet objet, sans aucun doute, mais un autre objet a pris sa place : il n'y a pas de vide absolu dans la nature. Admettons pourtant que le vide absolu soit possible ; ce n'est pas à ce vide que je pense quand je dis que l'objet, une fois aboli, laisse sa place inoccupée, car il s'agit par hypothèse d'une *place*, c'est-à-dire d'un vide limité par des contours précis, c'est-à-dire d'une espèce de *chose*. Le vide dont je parle n'est donc, au fond, que l'absence de tel objet déterminé, lequel était ici d'abord, se trouve maintenant ailleurs et, en tant qu'il n'est plus à son ancien lieu, laisse derrière lui, pour ainsi dire, le vide de lui-même. Un être qui ne serait pas doué de mémoire ou de prévision ne prononcerait jamais ici les mots de « vide » ou de « néant » ; il exprimerait simplement ce qui est et ce qu'il perçoit ; or, ce qui est et ce qu'on perçoit, c'est la *présence* d'une chose ou d'une autre, jamais l'*absence* de quoi que ce soit. Il n'y a d'absence que pour un être capable de souvenir et d'attente. Il se souvenait d'un objet et s'attendait peut-être à le rencontrer : il en trouve un autre, et il exprime la déception de son attente, née elle-même du souvenir, en disant qu'il ne trouve plus rien, qu'il se heurte au néant. Même s'il ne s'attendait pas à rencontrer l'objet, c'est une attente possible de cet objet, c'est encore la déception de son attente éventuelle, qu'il traduit en disant que l'objet n'est plus où il était. Ce qu'il perçoit, en réalité, ce qu'il réussit à penser effectivement, c'est la présence de l'ancien objet à une nouvelle place ou celle d'un nouvel objet à l'ancienne ; le reste, tout ce qui s'exprime négativement par des mots tels que le néant ou le vide, n'est pas tant pensée qu'affection, ou, pour parler plus exactement, coloration affective de la pensée. L'idée d'abolition ou de néant partiel se forme donc ici au cours de la substitution d'une chose à une autre, dès que cette substitution est pensée par un esprit qui préférerait maintenir l'ancienne chose à la place de la nouvelle ou qui conçoit tout au moins cette préférence comme possible. Elle implique du côté subjectif une préférence, du côté objectif une substitution, et n'est point autre chose qu'une

combinaison, ou plutôt une interférence, entre ce sentiment de préférence et cette idée de substitution.

Tel est le mécanisme de l'opération par laquelle notre esprit abolit un objet et arrive à se représenter, dans le monde extérieur, un néant partiel. Voyons maintenant comment il se le représente à l'intérieur de lui-même. Ce que nous constatons en nous, ce sont encore des phénomènes qui se produisent, et non pas, évidemment, des phénomènes qui ne se produisent pas. J'éprouve une sensation ou une émotion, je conçois une idée, je prends une résolution : ma conscience perçoit ces faits qui sont autant de *présences*, et il n'y a pas de moment où des faits de ce genre ne me soient présents. Je puis sans doute interrompre, par la pensée, le cours de ma vie intérieure, supposer que je dors sans rêve ou que j'ai cessé d'exister ; mais, à l'instant même où je fais cette supposition, je me conçois, je m'imagine veillant sur mon sommeil ou survivant à mon anéantissement, et je ne renonce à me percevoir du dedans que pour me réfugier dans la perception extérieure de moi-même. C'est dire qu'ici encore le plein succède toujours au plein, et qu'une intelligence qui ne serait qu'intelligence, qui n'aurait ni regret ni désir, qui réglerait son mouvement sur le mouvement de son objet, ne concevrait même pas une absence ou un vide. La conception d'un vide naît ici quand la conscience, retardant sur elle-même, reste attachée au souvenir d'un état ancien alors qu'un autre état est déjà présent. Elle n'est qu'une comparaison entre ce qui est et ce qui pourrait ou devrait être, entre du plein et du plein. En un mot, qu'il s'agisse d'un vide de matière ou d'un vide de conscience, *la représentation du vide est toujours une représentation pleine, qui se résout à l'analyse en deux éléments positifs ; l'idée, distincte ou confuse, d'une substitution, et le sentiment, éprouvé ou imaginé, d'un désir ou d'un regret.*

Il suit de cette double analyse que l'idée du néant absolu, entendu au sens d'une abolition de tout, est une idée destructive d'elle-même, une pseudo-idée, un simple mot. Si supprimer une chose consiste à la remplacer par une autre, si penser l'absence d'une chose n'est possible que par la représentation plus ou moins explicite de la présence de quelque autre chose, enfin si abolition signifie d'abord substitution, l'idée d'une « abolition de tout » est aussi absurde que celle d'un cercle carré. L'absurdité ne saute pas aux yeux, parce qu'il n'existe pas d'objet particulier qu'on ne puisse supposer aboli : alors, de ce qu'il n'est pas interdit de supprimer par la pensée chaque chose tour à tour, on conclut qu'il est possible de les supposer supprimées toutes ensemble. On ne voit pas que supprimer chaque chose tour à tour, consiste précisément à la remplacer au fur et à mesure par une autre, et que dès lors la

suppression de tout absolument implique une véritable contradiction dans les termes, puisque cette opération consisterait à détruire la condition même qui lui permet de s'effectuer.

Mais l'illusion est tenace. De ce que supprimer une chose consiste *en fait* à lui en substituer une autre, on ne conclura pas, on ne voudra pas conclure que l'abolition d'une chose *par la pensée* implique la substitution, par la pensée, d'une nouvelle chose à l'ancienne. On nous accordera qu'une chose est toujours remplacée par une autre chose, et même que notre esprit ne peut penser la disparition d'un objet extérieur ou intérieur sans se représenter, — sous une forme indéterminée et confuse, il est vrai, — qu'un autre objet s'y substitue. Mais on ajoutera que la représentation d'une disparition est celle d'un phénomène qui se produit dans l'espace ou tout au moins dans le temps, qu'elle implique encore, par conséquent, l'évocation d'une image, et qu'il s'agirait précisément ici de s'affranchir de l'imagination pour faire appel à l'entendement pur. Ne parlons donc plus, nous dira-t-on, de disparition ou d'abolition ; ce sont là des opérations physiques. Ne nous représentons plus que l'objet A soit aboli ou absent. Disons simplement que nous le pensons « inexistant ». L'abolir est agir sur lui dans le temps et peut-être aussi dans l'espace ; c'est accepter, par conséquent, les conditions de l'existence spatiale et temporelle, accepter la solidarité qui lie un objet à tous les autres et l'empêche de disparaître sans être remplacé aussitôt. Mais nous pouvons nous affranchir de ces conditions : il suffit que, par un effort d'abstraction, nous évoquions la représentation de l'objet A tout seul, que nous convenions d'abord de le considérer comme existant, et qu'ensuite, par un trait de plume intellectuel, nous biffions cette clause. L'objet sera alors, de par notre décret, inexistant.

Soit. Biffons purement et simplement la clause. Il ne faut pas croire que notre trait de plume se suffise à lui-même et qu'il soit, lui, isolable du reste des choses. On va voir qu'il ramène avec lui, bon gré, mal gré, tout ce dont nous prétendions nous abstraire. Comparons, en effet, entre elles les deux idées de l'objet A supposé réel et du même objet supposé « inexistant ».

L'idée de l'objet A supposé existant n'est que la représentation pure et simple de l'objet A, car on ne peut pas se représenter un objet sans lui attribuer, par là même, une certaine réalité. Entre penser un objet et le penser existant, il n'y a absolument aucune différence : Kant a mis ce point en pleine lumière dans sa critique de l'argument ontologique. Dès lors, qu'est-ce que penser l'objet A inexistant ? Se le représenter inexistant ne peut pas consister à retirer de l'idée de l'objet A l'idée de l'attribut « existence », puisque, encore une fois, la représentation de l'existence de l'objet est

inséparable de la représentation de l'objet et ne fait même qu'un avec elle. Se représenter l'objet A inexistant ne peut donc consister qu'à *ajouter* quelque chose à l'idée de cet objet : on y ajoute, en effet, l'idée d'une *exclusion* de cet objet particulier par la réalité actuelle en général. Penser l'objet A inexistant, c'est penser l'objet d'abord, et par conséquent le penser existant ; c'est ensuite penser qu'une autre réalité, avec laquelle il est incompatible, le supplante. Seulement, il est inutile que nous nous représentions explicitement cette dernière réalité ; nous n'avons pas à nous occuper de ce qu'elle est ; il nous suffit de savoir qu'elle chasse l'objet A, lequel est seul à nous intéresser. C'est pourquoi nous pensons à l'expulsion plutôt qu'à la cause qui expulse. Mais cette cause n'en est pas moins présente à l'esprit ; elle y est à l'état implicite, ce qui expulse étant inséparable de l'expulsion comme la main qui pousse la plume est inséparable du trait de plume qui biffe. L'acte par lequel on déclare un objet irréel pose donc l'existence du réel en général. En d'autres termes, se représenter un objet comme irréel ne peut pas consister à le priver de toute espèce d'existence, puisque la représentation d'un objet est nécessairement celle de cet objet existant. Un pareil acte consiste simplement à déclarer que l'existence attachée par notre esprit à l'objet, et inséparable de sa représentation, est une existence tout idéale, celle d'un simple possible. Mais idéalité d'un objet, simple possibilité d'un objet, n'ont de sens que par rapport à une réalité qui chasse dans la région de l'idéal ou du simple possible cet objet incompatible avec elle. Supposez abolie l'existence plus forte et plus substantielle, c'est l'existence atténuée et plus faible du simple possible qui va devenir la réalité même, et vous ne vous représenterez plus alors l'objet comme inexistant. En d'autres termes, et si étrange que notre assertion puisse paraître, *il y a plus, et non pas moins, dans l'idée d'un objet conçu comme « n'existant pas » que dans l'idée de ce même objet conçu comme « existant », car l'idée de l'objet « n'existant pas » est nécessairement l'idée de l'objet « existant », avec, en plus, la représentation d'une exclusion de cet objet par la réalité actuelle prise en bloc.*

Mais on prétendra que notre représentation de l'inexistant n'est pas encore assez dégagée de tout élément imaginaire, pas assez négative. « Peu importe, nous dira-t-on, que l'irréalité d'une chose consiste dans son expulsion par d'autres. Nous n'en voulons rien savoir. Ne sommes-nous pas libres de diriger notre attention où il nous plaît et comme il nous plaît ? Eh bien, après avoir évoqué la représentation d'un objet et l'avoir supposé par là même, si vous voulez, existant, nous accolerons simplement à notre affirmation un « non », et cela suffira pour que nous le pensions inexistant. C'est là

une opération tout intellectuelle, indépendante de ce qui se passe en dehors de l'esprit. Pensons donc n'importe quoi ou pensons tout, puis mettons en marge de notre pensée le « non » qui prescrit le rejet de ce qu'elle contient : nous abolissons idéalement toutes choses par le seul fait d'en décréter l'abolition. » — Au fond, c'est bien de ce prétendu pouvoir inhérent à la négation que viennent ici toutes les difficultés et toutes les erreurs. On se représente la négation comme exactement symétrique de l'affirmation. On s'imagine que la négation, comme l'affirmation, se suffit à elle-même. Dès lors la négation aurait, comme l'affirmation, la puissance de créer des idées, avec cette seule différence que ce seraient des idées négatives. En affirmant une chose, puis une autre chose, et ainsi de suite indéfiniment, je forme l'idée de Tout : de même, en niant une chose, puis les autres choses, enfin en niant Tout, on arriverait à l'idée de Rien.

Mais c'est justement cette assimilation qui nous paraît arbitraire. On ne voit pas que, si l'affirmation est un acte complet de l'esprit, qui peut aboutir à constituer une idée, la négation n'est jamais que la moitié d'un acte intellectuel dont on sous-entend ou plutôt dont on remet à un avenir indéterminé l'autre moitié. On ne voit pas non plus que, si l'affirmation est un acte de l'intelligence pure, il entre dans la négation un élément extra-intellectuel, et que c'est précisément à l'intrusion d'un élément étranger que la négation doit son caractère spécifique.

Pour commencer par le second point, remarquons que nier consiste toujours à écarter une affirmation possible^[251]. La négation n'est qu'une attitude prise par l'esprit vis-à-vis d'une affirmation éventuelle. Quand je dis : « cette table est noire », c'est bien de la table que je parle : je l'ai vue noire, et mon jugement traduit ce que j'ai vu. Mais si je dis : « cette table n'est pas blanche », je n'exprime sûrement pas quelque chose que j'ai perçu, car j'ai vu du noir, et non pas une absence de blanc. Ce n'est donc pas, au fond, sur la table elle-même que je porte ce jugement, mais plutôt sur le jugement qui la déclarerait blanche. Je juge un jugement, et non pas la table. La proposition « cette table n'est pas blanche » implique que vous pourriez la croire blanche, que vous la croyiez telle ou que j'allais la croire telle : je vous préviens, ou je m'avertis moi-même, que ce jugement est à remplacer par un autre (que je laisse, il est vrai, indéterminé). Ainsi, tandis que l'affirmation porte directement sur la chose, la négation ne vise la chose qu'indirectement, à travers une affirmation interposée. Une proposition affirmative traduit un jugement porté sur un objet ; une proposition négative traduit un jugement porté sur un jugement. *La négation diffère donc de l'affirmation proprement dite en ce qu'elle*

est une affirmation du second degré : elle affirme quelque chose d'une affirmation qui, elle, affirme quelque chose d'un objet.

Mais il suit tout d'abord de là que la négation n'est pas le fait d'un pur esprit, je veux dire d'un esprit détaché de tout mobile, placé en face des objets et ne voulant avoir affaire qu'à eux. Dès qu'on nie, on fait la leçon aux autres ou on se la fait à soi-même. On prend à partie un interlocuteur, réel ou possible, qui se trompe et qu'on met sur ses gardes. Il affirmait quelque chose : on le prévient qu'il devra affirmer autre chose (sans spécifier toutefois l'affirmation qu'il faudrait substituer à la première). Il n'y a plus simplement alors une personne et un objet en présence l'un de l'autre ; il y a, en face de l'objet, une personne parlant à une personne, la combattant et l'aidant tout à la fois ; il y a un commencement de société. La négation vise quelqu'un, et non pas seulement, comme la pure opération intellectuelle, quelque chose. Elle est d'essence pédagogique et sociale. Elle redresse ou plutôt avertit, la personne avertie et redressée pouvant d'ailleurs être, par une espèce de dédoublement, celle même qui parle.

Voilà pour le second point. Arrivons au premier. Nous disions que la négation n'est jamais que la moitié d'un acte intellectuel dont on laisse l'autre moitié indéterminée. Si j'énonce la proposition négative « cette table n'est pas blanche », j'entends par là que vous devez substituer à votre jugement « la table est blanche » un autre jugement. Je vous donne un avertissement, et l'avertissement porte sur la nécessité d'une substitution. Quant à ce que vous devez substituer à votre affirmation, je ne vous en dis rien, il est vrai. Ce peut être parce que j'ignore la couleur de la table, mais c'est aussi bien, c'est même plutôt bien parce que la couleur blanche est la seule qui nous intéresse pour le moment, et que dès lors j'ai simplement à vous annoncer qu'une autre couleur devra être substituée au blanc, sans avoir à vous dire laquelle. Un jugement négatif est donc bien un jugement indiquant qu'il y a lieu de substituer à un jugement affirmatif un autre jugement affirmatif, la nature de ce second jugement n'étant d'ailleurs pas spécifiée, quelquefois parce qu'on l'ignore, plus souvent parce qu'elle n'offre pas d'intérêt actuel, l'attention ne se portant que sur la matière du premier.

Ainsi, toutes les fois que j'accrole un « non » à une affirmation, toutes les fois que je nie, j'accomplis deux actes bien déterminés : 1° je m'intéresse à ce qu'affirme un de mes semblables, ou à ce qu'il allait dire, ou à ce qu'aurait pu dire un autre moi que je préviens ; 2° j'annonce qu'une seconde affirmation, dont je ne spécifie pas le contenu, devra être substituée à celle que je trouve devant moi. Mais ni dans l'un ni dans l'autre de ces deux actes on

ne trouvera autre chose que de l'affirmation. Le caractère *sui generis* de la négation vient de la superposition du premier au second. C'est donc en vain qu'on attribuerait à la négation le pouvoir de créer des idées *sui generis*, symétriques de celles que crée l'affirmation et dirigées en sens contraire. Aucune idée ne sortira d'elle, car elle n'a pas d'autre contenu que celui du jugement affirmatif qu'elle juge.

Plus précisément, considérons un jugement existentiel et non plus un jugement attributif. Si je dis : « l'objet A n'existe pas », j'entends par là, d'abord, qu'on pourrait croire que l'objet A existe : comment d'ailleurs penser l'objet A sans le penser existant, et quelle différence peut-il y avoir, encore une fois, entre l'idée de l'objet A existant et l'idée pure et simple de l'objet A ? Donc, par cela seul que je dis « l'objet A », je lui attribue une espèce d'existence, fût-ce celle d'un simple possible, c'est-à-dire d'une pure idée. Et par conséquent dans le jugement « l'objet A n'est pas » il y a d'abord une affirmation telle que : « l'objet A a été », ou : « l'objet A sera », ou plus généralement : « l'objet A existe au moins comme simple possible ». Maintenant, quand j'ajoute les deux mots « n'est pas », que puis-je entendre par là sinon que, si l'on va plus loin, si l'on érige l'objet possible en objet réel, on se trompe, et que le possible dont je parle est exclu de la réalité actuelle comme incompatible avec elle ? Les jugements qui posent la non-existence d'une chose sont donc des jugements qui formulent un contraste entre le possible et l'actuel (c'est-à-dire entre deux espèces d'*existence*, l'une pensée et l'autre constatée) dans des cas où une personne, réelle ou imaginaire, croyait à tort qu'un certain possible était réalisé. A la place de ce possible il y a une réalité qui en diffère et qui le chasse : le jugement négatif exprime ce contraste, mais il l'exprime sous une forme volontairement incomplète, parce qu'il s'adresse à une personne qui, par hypothèse, s'intéresse exclusivement au possible indiqué et ne s'inquiétera pas de savoir par quel genre de réalité le possible est remplacé. L'expression de la substitution est donc obligée de se tronquer. Au lieu d'affirmer qu'un second terme s'est substitué au premier, on maintiendra sur le premier, et sur le premier seul, l'attention qui se dirigeait sur lui d'abord. Et, sans sortir du premier, on affirmera implicitement qu'un second terme le remplace en disant que le premier « n'est pas ». On jugera ainsi un jugement au lieu de juger une chose. On avertira les autres ou l'on s'avertira soi-même d'une erreur possible, au lieu d'apporter une information positive. Supprimez toute intention de ce genre, rendez à la connaissance son caractère exclusivement scientifique ou philosophique, supposez, en d'autres termes, que la réalité vienne s'inscrire d'elle-même sur un esprit qui ne se soucie

que des choses et ne s'intéresse pas aux personnes : on affirmera que telle ou telle chose est, on n'affirmera jamais qu'une chose n'est pas.

D'où vient donc qu'on s'obstine à mettre l'affirmation et la négation sur la même ligne et à les doter d'une égale objectivité ? D'où vient qu'on a tant de peine à reconnaître ce que la négation a de subjectif, d'artificiallement tronqué, de relatif à l'esprit humain et surtout à la vie sociale ? La raison en est sans doute que négation et affirmation s'expriment, l'une et l'autre, par des propositions, et que toute proposition, étant formée de *mots* qui symbolisent des *concepts*, est chose relative à la vie sociale et à l'intelligence humaine. Que je dise « le sol est humide » ou « le sol n'est pas humide », dans les deux cas les termes « sol » et « humide » sont des concepts plus ou moins artificiallement créés par l'esprit de l'homme, je veux dire extraits par sa libre initiative de la continuité de l'expérience. Dans les deux cas, ces concepts sont représentés par les mêmes mots conventionnels. Dans les deux cas on peut même dire, à la rigueur, que la proposition vise une fin sociale et pédagogique, puisque la première propagerait une vérité comme la seconde préviendrait une erreur. Si l'on se place à ce point de vue, qui est celui de la logique formelle, affirmer et nier sont bien en effet deux actes symétriques l'un de l'autre, dont le premier établit un rapport de convenance et le second un rapport de disconvenance entre un sujet et un attribut. — Mais comment ne pas voir que la symétrie est tout extérieure et la ressemblance superficielle ? Supposez aboli le langage, dissoute la société, atrophiée chez l'homme toute initiative intellectuelle, toute faculté de se dédoubler et de se juger lui-même : l'humidité du sol n'en subsistera pas moins, capable de s'inscrire automatiquement dans la sensation et d'envoyer une vague représentation à l'intelligence hébétée. L'intelligence affirmera donc encore, en termes implicites. Et, par conséquent, ni les concepts distincts, ni les mots, ni le désir de répandre la vérité autour de soi, ni celui de s'améliorer soi-même, n'étaient de l'essence même de l'affirmation. Mais cette intelligence passive, qui emboîte machinalement le pas de l'expérience, qui n'avance ni ne retarde sur le cours du réel, n'aurait aucune velléité de nier. Elle ne saurait recevoir une empreinte de négation, car, encore une fois, ce qui existe peut venir s'enregistrer, mais l'inexistence de l'inexistant ne s'enregistre pas. Pour qu'une pareille intelligence arrive à nier, il faudra qu'elle se réveille de sa torpeur, qu'elle formule la déception d'une attente réelle ou possible, qu'elle corrige une erreur actuelle ou éventuelle, enfin qu'elle se propose de faire la leçon aux autres ou à elle-même.

On aura plus de peine à s'en apercevoir sur l'exemple que nous

avons choisi, mais l'exemple n'en sera que plus instructif et l'argument plus probant. Si l'humidité est capable de venir s'enregistrer automatiquement, il en est de même, dira-t-on, de la non-humidité, car le sec peut, aussi bien que l'humide, donner des impressions à la sensibilité qui les transmettra comme des représentations plus ou moins distinctes à l'intelligence. En ce sens, la négation de l'humidité serait chose aussi objective, aussi purement intellectuelle, aussi détachée de toute intention pédagogique que l'affirmation. — Mais qu'on y regarde de près : on verra que la proposition négative « le sol n'est pas humide » et la proposition affirmative « le sol est sec » ont des contenus tout différents. La seconde implique que l'on connaît le sec, qu'on a éprouvé les sensations spécifiques, tactiles ou visuelles par exemple, qui sont à la base de cette représentation. La première n'exige rien de semblable : elle pourrait aussi bien être formulée par un poisson intelligent, qui n'aurait jamais perçu que de l'humide. Il faudrait, il est vrai, que ce poisson se fût élevé jusqu'à la distinction du réel et du possible, et qu'il se souciât d'aller au-devant de l'erreur de ses congénères, lesquels considèrent sans doute comme seules possibles les conditions d'humidité où ils vivent effectivement. Tenez-vous-en strictement aux termes de la proposition « le sol n'est pas humide », vous trouverez qu'elle signifie deux choses : 1° qu'on pourrait croire que le sol est humide, 2° que l'humidité est remplacée en fait par une certaine qualité x. Cette qualité, on la laisse dans l'indétermination, soit qu'on n'en ait pas la connaissance positive, soit qu'elle n'ait aucun intérêt actuel pour la personne à laquelle la négation s'adresse. Nier consiste donc bien toujours à présenter sous une forme tronquée un système de deux affirmations, l'une déterminée qui porte sur un certain possible, l'autre indéterminée, se rapportant à la réalité inconnue ou indifférente qui supprime cette possibilité : la seconde affirmation est virtuellement contenue dans le jugement que nous portons sur la première, jugement qui est la négation même. Et ce qui donne à la négation son caractère subjectif, c'est précisément que, dans la constatation d'un remplacement, elle ne tient compte que du remplacé et ne s'occupe pas du remplaçant. Le remplacé n'existe que comme conception de l'esprit. Il faut, pour continuer à le voir et par conséquent pour en parler, tourner le dos à la réalité, qui coule du passé au présent, d'arrière en avant. C'est ce qu'on fait quand on nie. On constate le changement, ou plus généralement la substitution, comme verrait le trajet de la voiture un voyageur qui regarderait en arrière et ne voudrait connaître à chaque instant que le point où il a cessé d'être ; il ne déterminerait jamais sa position actuelle que par rapport à celle qu'il vient de quitter au lieu de

l'exprimer en fonction d'elle-même.

En résumé, pour un esprit qui suivrait purement et simplement le fil de l'expérience, il n'y aurait pas de vide, pas de néant, même relatif ou partiel, pas de négation possible. Un pareil esprit verrait des faits succéder à des faits, des états à des états, des choses à des choses. Ce qu'il noterait à tout moment, ce sont des choses qui existent, des états qui apparaissent, des faits qui se produisent. Il vivrait dans l'actuel et, s'il était capable de juger, il n'affirmerait jamais que l'existence du présent.

Dotons cet esprit de mémoire et surtout du désir de s'appesantir sur le passé. Donnons-lui la faculté de dissocier et de distinguer. Il ne notera plus seulement l'état actuel de la réalité qui passe. Il se représentera le passage comme un changement, par conséquent comme un contraste entre ce qui a été et ce qui est. Et comme il n'y a pas de différence essentielle entre un passé qu'on se remémore et un passé qu'on imagine, il aura vite fait de s'élever à la représentation du possible en général.

Il s'aiguillera ainsi sur la voie de la négation. Et surtout il sera sur le point de se représenter une disparition. Il n'y arrivera pourtant pas encore. Pour se représenter qu'une chose a disparu, il ne suffit pas d'apercevoir un contraste entre le passé et le présent ; il faut encore tourner le dos au présent, s'appesantir sur le passé, et penser le contraste du passé avec le présent en termes de passé seulement, sans y faire figurer le présent.

L'idée d'abolition n'est donc pas une pure idée ; elle implique qu'on regrette le passé ou qu'on le conçoit regrettable, qu'on a quelque raison de s'y attarder. Elle naît lorsque le phénomène de la substitution est coupé en deux par un esprit qui n'en considère que la première moitié, parce qu'il ne s'intéresse qu'à elle. Supprimez tout intérêt, toute affection : il ne reste plus que la réalité qui coule, et la connaissance indéfiniment renouvelée qu'elle imprime en nous de son état présent.

De l'abolition à la négation, qui est une opération plus générale, il n'y a maintenant qu'un pas. Il suffit qu'on se représente le contraste de ce qui est, non seulement avec ce qui a été, mais encore avec tout ce qui aurait pu être. Et il faut qu'on exprime ce contraste en fonction de ce qui aurait pu être et non pas de ce qui est, qu'on affirme l'existence de l'actuel en ne regardant que le possible. La formule qu'on obtient ainsi n'exprime plus simplement une déception de l'individu : elle est faite pour corriger ou prévenir une erreur, qu'on suppose plutôt être l'erreur d'autrui. En ce sens, la négation a un caractère pédagogique et social.

Maintenant, une fois la négation formulée, elle présente un

aspect symétrique de celui de l'affirmation. Il nous semble alors que, si celle-ci affirmait une réalité objective, celle-là doit affirmer une non-réalité également objective et, pour ainsi dire, également réelle. En quoi nous avons à la fois tort et raison : tort, puisque la négation ne saurait s'objectiver dans ce qu'elle a de négatif ; raison cependant, en ce que la négation d'une chose implique l'affirmation latente de son remplacement par une autre chose, qu'on laisse de côté systématiquement. Mais la forme négative de la négation bénéficie de l'affirmation qui est au fond d'elle : chevauchant sur le corps de réalité positive auquel il est attaché, ce fantôme s'objective. Ainsi se forme l'idée de vide ou de néant partiel, une chose se trouvant remplacée non plus par une autre chose, mais par un vide qu'elle laisse, c'est-à-dire par la négation d'elle-même. Comme d'ailleurs cette opération se pratique sur n'importe quelle chose, nous la supposons s'effectuant sur chaque chose tour à tour, et enfin effectuée sur toutes choses en bloc. Nous obtenons ainsi l'idée du « néant absolu ». Que si maintenant nous analysons cette idée de Rien, nous trouvons qu'elle est, au fond, l'idée de Tout, avec, en plus, un mouvement de l'esprit qui saute indéfiniment d'une chose à une autre, refuse de se tenir en place, et concentre toute son attention sur ce refus en ne déterminant jamais sa position actuelle que par rapport à celle qu'il vient de quitter. C'est donc une représentation éminemment compréhensive et pleine, aussi pleine et compréhensive que l'idée de Tout, avec laquelle elle a la plus étroite parenté.

Comment opposer alors l'idée de Rien à celle de Tout ? Ne voit-on pas que c'est opposer du plein à du plein, et que la question de savoir « pourquoi quelque chose existe » est par conséquent une question dépourvue de sens, un pseudo-problème soulevé autour d'une pseudo-idée ? Il faut pourtant que nous disions encore une fois pourquoi ce fantôme de problème hante l'esprit avec une telle obstination. En vain nous montrons que, dans la représentation d'une « abolition du réel », il n'y a que l'image de toutes réalités se chassant les unes les autres, indéfiniment, en cercle. En vain nous ajoutons que l'idée d'inexistence n'est que celle de l'expulsion d'une existence impondérable, ou existence « simplement possible », par une existence plus substantielle, qui serait la vraie réalité. En vain nous trouvons dans la forme *sui generis* de la négation quelque chose d'extra-intellectuel, la négation étant le jugement d'un jugement, un avertissement donné à autrui ou à soi-même, de sorte qu'il serait absurde de lui attribuer le pouvoir de créer des représentations d'un nouveau genre, des idées sans contenu. Toujours la conviction persiste qu'avant les choses, ou tout au moins sous les choses, il y a le néant. Si l'on cherche la raison de

ce fait, on la trouve précisément dans l'élément affectif, social et, pour tout dire, pratique, qui donne sa forme spécifique à la négation. Les plus grosses difficultés philosophiques naissent, disions-nous, de ce que les formes de l'action humaine s'aventurent hors de leur domaine propre. Nous sommes faits pour agir autant et plus que pour penser ; — ou plutôt, quand nous suivons le mouvement de notre nature, c'est pour agir que nous pensons. Il ne faut donc pas s'étonner que les habitudes de l'action déteignent sur celles de la représentation, et que notre esprit aperçoive toujours les choses dans l'ordre même où nous avons coutume de nous les figurer quand nous nous proposons d'agir sur elles. Or il est incontestable, comme nous le faisons remarquer plus haut, que toute action humaine a son point de départ dans une dissatisfaction et, par là même, dans un sentiment d'absence. On n'agirait pas si l'on ne se proposait un but, et l'on ne recherche une chose que parce qu'on en ressent la privation. Notre action procède ainsi de « rien » à « quelque chose », et elle a pour essence même de broder « quelque chose » sur le canevas du « rien ». A vrai dire, le rien dont il est question ici n'est pas tant l'absence d'une chose que celle d'une utilité. Si je mène un visiteur dans une chambre que je n'ai pas encore garnie de meubles, je l'avertis « qu'il n'y a rien ». Je sais pourtant que la chambre est pleine d'air ; mais, comme ce n'est pas sur de l'air qu'on s'assoit, la chambre ne contient véritablement rien de ce qui, en ce moment, pour le visiteur et pour moi-même, compte pour quelque chose. D'une manière générale, le travail humain consiste à créer de l'utilité ; et, tant que le travail n'est pas fait, il n'y a « rien », — rien de ce qu'on voulait obtenir. Notre vie se passe ainsi à combler des vides, que notre intelligence conçoit sous l'influence extra-intellectuelle du désir et du regret, sous la pression des nécessités vitales : et, si l'on entend par vide une absence d'utilité et non pas de choses, on peut dire, dans ce sens tout relatif, que nous allons constamment du vide au plein. Telle est la direction où marche notre action. Notre spéculation ne peut s'empêcher d'en faire autant, et, naturellement, elle passe du sens relatif au sens absolu, puisqu'elle s'exerce sur les choses mêmes et non pas sur l'utilité qu'elles ont pour nous. Ainsi s'implante en nous l'idée que la réalité comble un vide, et que le néant, conçu comme une absence de tout, préexiste à toutes choses en droit, sinon en fait. C'est cette illusion que nous avons essayé de dissiper, en montrant que l'idée de Rien, si l'on prétend y voir celle d'une abolition de toutes choses, est une idée destructive d'elle-même et se réduit à un simple mot, — que si, au contraire, c'est véritablement une idée, on y trouve autant de matière que dans l'idée de Tout.

Cette longue analyse était nécessaire pour montrer qu'une

réalité qui se suffit à elle-même n'est pas nécessairement une réalité étrangère à la durée. Si l'on passe (consciemment ou inconsciemment) par l'idée du néant pour arriver à celle de l'Être, l'Être auquel on aboutit est une essence logique ou mathématique, partant intemporelle. Et, dès lors, une conception statique du réel s'impose : tout paraît donné en une seule fois, dans l'éternité. Mais il faut s'habituer à penser l'Être directement, sans faire un détour, sans s'adresser d'abord au fantôme de néant qui s'interpose entre lui et nous. Il faut tâcher ici de voir pour voir, et non plus de voir pour agir. Alors l'Absolu se révèle très près de nous et, dans une certaine mesure, en nous. Il est d'essence psychologique, et non pas mathématique ou logique. Il vit avec nous. Comme nous, mais, par certains côtés, infiniment plus concentré et plus ramassé sur lui-même, il dure.

Mais pensons-nous jamais la vraie durée ? Ici encore une prise de possession directe sera nécessaire. On ne rejoindra pas la durée par un détour : il faut s'installer en elle d'emblée. C'est ce que l'intelligence refuse le plus souvent de faire, habituée qu'elle est à penser le mouvant par l'intermédiaire de l'immobile.

Le rôle de l'intelligence est, en effet, de présider à des actions. Or, dans l'action, c'est le résultat qui nous intéresse ; les moyens importent peu pourvu que le but soit atteint. De là vient que nous nous tendons tout entiers sur la fin à réaliser, nous fiant le plus souvent à elle pour que, d'idée, elle devienne acte. Et de là vient aussi que le terme où notre activité se reposera est seul représenté explicitement à notre esprit : les mouvements constitutifs de l'action même ou échappent à notre conscience ou ne lui arrivent que confusément. Considérons un acte très simple comme celui de lever le bras. Où en serions-nous si nous avions à imaginer par avance toutes les contractions et tensions élémentaires qu'il implique, ou même à les percevoir, une à une, pendant qu'elles s'accomplissent ? L'esprit se transporte tout de suite au but, c'est-à-dire à la vision schématique et simplifiée de l'acte supposé accompli. Alors, si aucune représentation antagoniste ne neutralise l'effet de la première, d'eux-mêmes les mouvements appropriés viennent remplir le schéma, aspirés, en quelque sorte, par le vide de ses interstices. L'intelligence ne représente donc à l'activité que des buts à atteindre, c'est-à-dire des points de repos. Et, d'un but atteint à un autre but atteint, d'un repos à un repos, notre activité se transporte par une série de bonds, pendant lesquels notre conscience se détourne le plus possible du mouvement s'accomplissant pour ne regarder que l'image anticipée du mouvement accompli.

Or, pour qu'elle se représente, immobile, le résultat de l'acte qui s'accomplit, il faut que l'intelligence aperçoive, immobile aussi, le milieu où ce résultat s'encadre. Notre activité est insérée dans le monde matériel. Si la matière nous apparaissait comme un perpétuel écoulement, à aucune de nos actions nous n'assignerions un terme. Nous sentirions chacune d'elles se dissoudre au fur et à mesure de son accomplissement, et nous n'anticiperions pas sur un avenir toujours fuyant. Pour que notre activité saute d'un *acte* à un *acte*, il faut que la matière passe d'un *état* à un *état*, car c'est seulement dans un état du monde matériel que l'action peut insérer un résultat et par conséquent s'accomplir. Mais est-ce bien ainsi que se présente la matière ?

A priori, on peut présumer que notre perception s'arrange pour prendre la matière de ce biais. Organes sensoriels et organes moteurs sont en effet coordonnés les uns aux autres. Or, les premiers symbolisent notre faculté de percevoir, comme les seconds notre faculté d'agir. L'organisme nous révèle ainsi, sous une forme visible et tangible, l'accord parfait de la perception et de l'action. Si donc notre activité vise toujours un *résultat* où momentanément elle s'insère, notre perception ne doit guère retenir du monde matériel, à tout instant, qu'un *état* où provisoirement elle se pose. Telle est l'hypothèse qui se présente à l'esprit. Il est aisé de voir que l'expérience la confirme.

Dès le premier coup d'œil jeté sur le monde, avant même que nous y délimitions des *corps*, nous y distinguons des *qualités*. Une couleur succède à une couleur, un son à un son, une résistance à une résistance, etc. Chacune de ces qualités, prise à part, est un état qui semble persister tel quel, immobile, en attendant qu'un autre le remplace. Pourtant chacune de ces qualités se résout, à l'analyse, en un nombre énorme de mouvements élémentaires. Qu'on y voie des vibrations ou qu'on se la représente de toute autre manière, un fait est certain, c'est que toute qualité est changement. En vain d'ailleurs on cherche ici, sous le changement, la chose qui change ; c'est toujours provisoirement, et pour satisfaire notre imagination, que nous attachons le mouvement à un mobile. Le mobile fuit sans cesse sous le regard de la science ; celle-ci n'a jamais affaire qu'à de la mobilité. En la plus petite fraction perceptible de seconde, dans la perception quasi instantanée d'une qualité sensible, ce peuvent être des trillions d'oscillations qui se répètent : la permanence d'une qualité sensible consiste en cette répétition de mouvements, comme de palpitations successives est faite la persistance de la vie. La première fonction de la perception est précisément de saisir une série de changements élémentaires sous forme de qualité ou d'état simple, par un travail de

condensation. Plus grande est la force d'agir déparée à une espèce animale, plus nombreux, sans doute, sont les changements élémentaires que sa faculté de percevoir concentre en un de ses instants. Et le progrès doit être continu, dans la nature, depuis les êtres qui vibrent presque à l'unisson des oscillations éthérées jusqu'à ceux qui immobilisent des trillions de ces oscillations dans la plus courte de leurs perceptions simples. Les premiers ne sentent guère que des mouvements, les derniers perçoivent de la qualité. Les premiers sont tout près de se laisser prendre dans l'engrenage des choses ; les autres réagissent, et la tension de leur faculté d'agir est sans doute proportionnelle à la concentration de leur faculté de percevoir. Le progrès se continue jusque dans l'humanité même. On est d'autant plus « homme d'action » qu'on sait embrasser d'un coup d'œil un plus grand nombre d'événements : c'est la même raison qui fait qu'on perçoit des événements successifs un à un et qu'on se laisse conduire par eux, ou qu'on les saisit en bloc et qu'on les domine. En résumé, les qualités de la matière sont autant de vues stables que nous prenons sur son instabilité.

Maintenant, dans la continuité des qualités sensibles nous délimitons des corps. Chacun de ces corps change, en réalité, à tout moment. D'abord, il se résout en un groupe de qualités, et toute qualité, disions-nous, consiste en une succession de mouvements élémentaires. Mais, même si l'on envisage la qualité comme un état stable, le corps est encore instable en ce qu'il change de qualités sans cesse. Le corps par excellence, celui que nous sommes le mieux fondés à isoler dans la continuité de la matière, parce qu'il constitue un système relativement clos, est le corps vivant ; c'est d'ailleurs pour lui que nous découpons les autres dans le tout. Or, la vie est une évolution. Nous concentrons une période de cette évolution en une vue stable que nous appelons une forme, et, quand le changement est devenu assez considérable pour vaincre l'heureuse inertie de notre perception, nous disons que le corps a changé de forme. Mais, en réalité, le corps change de forme à tout instant. Ou plutôt il n'y a pas de forme, puisque la forme est de l'immobile et que la réalité est mouvement. Ce qui est réel, c'est le changement continu de forme : *la forme n'est qu'un instantané pris sur une transition*. Donc, ici encore, notre perception s'arrange pour solidifier en images discontinues la continuité fluide du réel. Quand les images successives ne diffèrent pas trop les unes des autres, nous les considérons toutes comme l'accroissement et la diminution d'une seule image *moyenne*, ou comme la déformation de cette image dans des sens différents. Et c'est à cette moyenne que nous pensons quand nous parlons de l'essence d'une chose, ou de la chose même.

Enfin les choses, une fois constituées, manifestent à la surface, par leurs changements de situation, les modifications profondes qui s'accomplissent au sein du Tout. Nous disons alors qu'elles *agissent* les unes sur les autres. Cette action nous apparaît sans doute sous forme de mouvement. Mais de la mobilité du mouvement nous détournons le plus possible notre regard : ce qui nous intéresse, c'est, comme nous le disions plus haut, le dessin immobile du mouvement plutôt que le mouvement même. S'agit-il d'un mouvement simple ? nous nous demandons *où* il va. C'est par sa direction, c'est-à-dire par la position de son but provisoire, que nous nous le représentons à tout moment. S'agit-il d'un mouvement complexe ? nous voulons savoir, avant tout, *ce qui* se passe, *ce que* le mouvement fait, c'est-à-dire le résultat obtenu ou l'intention qui préside. Examinez de près ce que vous avez dans l'esprit quand vous parlez d'une action en voie d'accomplissement. L'idée du changement est là, je le veux bien, mais elle se cache dans la pénombre. En pleine lumière il y a le dessin immobile de l'acte supposé accompli. C'est par là, et par là seulement, que l'acte complexe se distingue et se définit. Nous serions fort embarrassés pour imaginer les mouvements inhérents aux actions de manger, de boire, de se battre, etc. Il nous suffit de savoir, d'une manière générale et indéterminée, que tous ces actes sont des mouvements. Une fois en règle de ce côté, nous cherchons simplement à nous représenter le *plan d'ensemble* de chacun de ces mouvements complexes, c'est-à-dire le *dessin immobile* qui les sous-tend. Ici encore la connaissance porte sur un état plutôt que sur un changement. Il en est donc de ce troisième cas comme des deux autres. Qu'il s'agisse de mouvement qualitatif ou de mouvement évolutif ou de mouvement extensif, l'esprit s'arrange pour prendre des vues stables sur l'instabilité. Et il aboutit ainsi, comme nous venons de le montrer, à trois espèces de représentations : 1° les qualités, 2° les formes ou essences, 3° les actes.

A ces trois manières de voir correspondent trois catégories de mots : les *adjectifs*, les *substantifs* et les *verbes*, qui sont les éléments primordiaux du langage. Adjectifs et substantifs symbolisent donc des *états*. Mais le verbe lui-même, si l'on s'en tient à la partie éclairée de la représentation qu'il évoque, n'exprime guère autre chose.

Que si maintenant on cherchait à caractériser avec plus de précision notre attitude naturelle vis-à-vis du devenir, voici ce qu'on trouverait. Le devenir est infiniment, varié. Celui qui va du jaune au vert ne ressemble pas à celui qui va du vert au bleu : ce sont des mouvements qualitatifs différents. Celui qui va de la fleur au fruit ne ressemble pas à celui qui va de la larve à la nymphe et de la

nymphe à l'insecte parfait : ce sont des mouvements évolutifs différents. L'action de manger ou de boire ne ressemble pas à l'action de se battre : ce sont des mouvements extensifs différents. Et ces trois genres de mouvement eux-mêmes, qualitatif, évolutif, extensif, diffèrent profondément. L'artifice de notre perception, comme celui de notre intelligence, comme celui de notre langage, consiste à extraire de ces devenirs très variés la représentation unique du devenir en général, devenir indéterminé, simple abstraction qui par elle-même ne dit rien et à laquelle il est même rare que nous pensions. A cette idée toujours la même, et d'ailleurs obscure ou inconsciente, nous adjoignons alors, dans chaque cas particulier, une ou plusieurs images claires qui représentent des *états* et qui servent à distinguer tous les devenirs les uns des autres. C'est cette composition d'un état spécifique et déterminé avec le changement en général et indéterminé que nous substituons à la spécificité du changement. Une multiplicité indéfinie de devenirs diversement colorés, pour ainsi dire, passe sous nos yeux : nous nous arrangeons pour voir de simples différences de couleur, c'est-à-dire d'état, sous lesquelles coulerait dans l'obscurité un devenir toujours et partout le même, invariablement incolore.

Supposons qu'on veuille reproduire sur un écran une scène animée, le défilé d'un régiment par exemple. Il y aurait une première manière de s'y prendre. Ce serait de découper des figures articulées représentant les soldats, d'imprimer à chacune d'elles le mouvement de la marche, mouvement variable d'individu à individu quoique commun à l'espèce humaine, et de projeter le tout sur l'écran. Il faudrait dépenser à ce petit jeu une somme de travail formidable, et l'on n'obtiendrait d'ailleurs qu'un assez médiocre résultat : comment reproduire la souplesse et la variété de la vie ? Maintenant, il y a une seconde manière de procéder, beaucoup plus aisée en même temps que plus efficace. C'est de prendre sur le régiment qui passe une série d'instantanés, et de projeter ces instantanés sur l'écran, de manière qu'ils se remplacent très vite les uns les autres. Ainsi fait le cinématographe. Avec des photographies dont chacune représente le régiment dans une attitude immobile, il reconstitue la mobilité du régiment qui passe. Il est vrai que, si nous avions affaire aux photographies toutes seules, nous aurions beau les regarder, nous ne les verrions pas s'animer : avec de l'immobilité, même indéfiniment juxtaposée à elle-même, nous ne ferons jamais du mouvement. Pour que les images s'animent, il faut qu'il y ait du mouvement quelque part. Le mouvement existe bien ici, en effet, il est dans l'appareil. C'est parce que la bande cinématographique se déroule, amenant, tour à tour, les diverses photographies de la scène à se continuer les unes les autres, que

chaque acteur de cette scène reconquiert sa mobilité : il enfile toutes ses attitudes successives sur l'invisible mouvement de la bande cinématographique. Le procédé a donc consisté, en somme, à extraire de tous les mouvements propres à toutes les figures un mouvement impersonnel, abstrait et simple, *le mouvement en général* pour ainsi dire, à le mettre dans l'appareil, et à reconstituer l'individualité de chaque mouvement particulier par la composition de ce mouvement anonyme avec les attitudes personnelles. Tel est l'artifice du cinématographe. Et tel est aussi celui de notre connaissance. Au lieu de nous attacher au devenir intérieur des choses, nous nous plaçons en dehors d'elles pour recomposer leur devenir artificiellement. Nous prenons des vues quasi instantanées sur la réalité qui passe, et, comme elles sont caractéristiques de cette réalité, il nous suffit de les enfiler le long d'un devenir abstrait, uniforme, invisible, situé au fond de l'appareil de la connaissance, pour imiter ce qu'il y a de caractéristique dans ce devenir lui-même. Perception, intellection, langage procèdent en général ainsi. Qu'il s'agisse de penser le devenir, ou de l'exprimer, ou même de le percevoir, nous ne faisons guère autre chose qu'actionner une espèce de cinématographe intérieur. On résumerait donc tout ce qui précède en disant que le *mécanisme de notre connaissance usuelle est de nature cinématographique*.

Sur le caractère tout pratique de cette opération il n'y a pas de doute possible. Chacun de nos actes vise une certaine insertion de notre volonté dans la réalité. C'est, entre notre corps et les autres corps, un arrangement comparable à celui des morceaux de verre qui composent une figure kaléidoscopique. Notre activité va d'un arrangement à un réarrangement, imprimant chaque fois au kaléidoscope, sans doute, une nouvelle secousse, mais ne s'intéressant pas à la secousse et ne voyant que la nouvelle figure. La connaissance qu'elle se donne de l'opération de la nature doit donc être exactement symétrique de l'intérêt qu'elle prend à sa propre opération. En ce sens on pourrait dire, si ce n'était abuser d'un certain genre de comparaison, que le *caractère cinématographique de notre connaissance des choses tient au caractère kaléidoscopique de notre adaptation à elles*.

La méthode cinématographique est donc la seule pratique, puisqu'elle consiste à régler l'allure générale de la connaissance sur celle de l'action, en attendant que le détail de chaque acte se règle à son tour sur celui de la connaissance. Pour que l'action soit toujours éclairée, il faut que l'intelligence y soit toujours présente ; mais l'intelligence, pour accompagner ainsi la marche de l'activité et en assurer la direction, doit commencer par en adopter le rythme. Discontinue est l'action, comme toute pulsation de vie ; discontinue

sera donc la connaissance. Le mécanisme de la faculté de connaître a été construit sur ce plan. Essentiellement pratique, peut-il servir, tel quel, à la spéculation ? Essayons, avec lui, de suivre la réalité dans ses détours, et voyons ce qui va se passer.

Sur la continuité d'un certain devenir j'ai pris une série de vues que j'ai reliées entre elles par « le devenir » en général. Mais il est entendu que je ne puis en rester là. Ce qui n'est pas déterminable n'est pas représentable : du « devenir en général » je n'ai qu'une connaissance verbale. Comme la lettre x désigne une certaine inconnue, quelle qu'elle soit, ainsi mon « devenir en général », toujours le même, symbolise ici une certaine transition sur laquelle j'ai pris des instantanés : de cette transition même il ne m'apprend rien. Je vais donc me concentrer tout entier sur la transition et, entre deux instantanés, chercher ce qui se passe. Mais, puisque j'applique la même méthode, j'arrive au même résultat ; une troisième vue va simplement s'intercaler entre les deux autres. Indéfiniment je recommencerai, et indéfiniment je juxtaposerai des vues à des vues, sans obtenir autre chose. L'application de la méthode cinématographique aboutira donc ici à un perpétuel recommencement, où l'esprit, ne trouvant jamais à se satisfaire et ne voyant nulle part où se poser, se persuade sans doute à lui-même qu'il imite par son instabilité le mouvement même du réel. Mais si, en s'entraînant lui-même au vertige, il finit par se donner l'illusion de la mobilité, son opération ne l'a pas fait avancer d'un pas, puisqu'elle le laisse toujours aussi loin du terme. Pour avancer avec la réalité mouvante, c'est en elle qu'il faudrait se replacer. Installez-vous dans le changement, vous saisissez à la fois et le changement lui-même et les états successifs en lesquels *il pourrait* à tout instant s'immobiliser. Mais avec ces états successifs, aperçus du dehors comme des immobilités réelles et non plus virtuelles, vous ne reconstituerez jamais du mouvement. Appelez-les, selon le cas, *qualités, formes, positions* ou *intentions* ; vous pourrez en multiplier le nombre autant qu'il vous plaira et rapprocher ainsi indéfiniment l'un de l'autre deux états consécutifs : vous éprouverez toujours devant le mouvement intermédiaire la déception de l'enfant qui voudrait, en rapprochant l'une de l'autre ses deux mains ouvertes, écraser de la fumée. Le mouvement glissera dans l'intervalle, parce que toute tentative pour reconstituer le changement avec des états implique cette proposition absurde que le mouvement est fait d'immobilités.

C'est de quoi la philosophie s'aperçut dès qu'elle ouvrit les yeux. Les arguments de Zénon d'Élée, quoiqu'ils aient été formulés dans une intention bien différente, ne disent pas autre chose.

Considère-t-on la flèche qui vole ? A chaque instant, dit Zénon,

elle est immobile, car elle n'aurait le temps de se mouvoir, c'est-à-dire d'occuper au moins deux positions successives, que si on lui concédait au moins deux instants. A un moment donné, elle est donc au repos en un point donné. Immobile en chaque point de son trajet, elle est, pendant tout le temps qu'elle se meut, immobile.

Oui, si nous supposons que la flèche puisse jamais *être* en un point de son trajet. Oui, si la flèche, qui est du mouvant, coïncidait jamais avec une position, qui est de l'immobilité. Mais la flèche *n'est* jamais en aucun point de son trajet. Tout au plus doit-on dire qu'elle pourrait y être, en ce sens qu'elle y passe et qu'il lui serait loisible de s'y arrêter. Il est vrai que, si elle s'y arrêta, elle y resterait, et que ce ne serait plus, en ce point, à du mouvement que nous aurions affaire. La vérité est que, si la flèche part du point A pour retomber au point B, son mouvement AB est aussi simple, aussi indécomposable, en tant que mouvement, que la tension de l'arc qui la lance. Comme le shrapnell, éclatant avant de toucher terre, couvre d'un indivisible danger la zone d'explosion, ainsi la flèche qui va de A en B déploie d'un seul coup, quoique sur une certaine étendue de durée, son indivisible mobilité. Supposez un élastique que vous tireriez de A en B ; pourriez-vous en diviser l'extension ? La course de la flèche est cette extension même, aussi simple qu'elle, indivisée comme elle. C'est un seul et unique bond. Vous fixez un point C dans l'intervalle parcouru, et vous dites qu'à un certain moment la flèche était en C. Si elle y avait été, c'est qu'elle s'y serait arrêtée, et vous n'auriez plus une course de A en B, mais deux courses, l'une de A en C, l'autre de C en B, avec un intervalle de repos. Un mouvement unique est tout entier, par hypothèse, mouvement entre deux arrêts : s'il y a des arrêts intermédiaires, ce n'est plus un mouvement unique. Au fond, l'illusion vient de ce que le mouvement, *une fois effectué*, a déposé le long de son trajet une trajectoire immobile sur laquelle on peut compter autant d'immobilités qu'on voudra. De là on conclut que le mouvement, *s'effectuant*, déposa à chaque instant au-dessous de lui une position avec laquelle il coïncidait. On ne voit pas que la trajectoire se crée tout d'un coup, encore qu'il lui faille pour cela un certain temps, et que si l'on peut diviser à volonté la trajectoire une fois créée, on ne saurait diviser sa création, qui est un acte en progrès et non pas une chose. Supposer que le mobile *est* en un point du trajet, c'est, par un coup de ciseau donné en ce point, couper le trajet en deux et substituer deux trajectoires à la trajectoire unique que l'on considérerait d'abord. C'est distinguer deux actes successifs là où, par hypothèse, il n'y en a qu'un. Enfin c'est transporter à la course même de la flèche tout ce qui peut se dire de l'intervalle qu'elle a parcouru, c'est-à-dire admettre *a priori* cette absurdité que le

mouvement coïncide avec l'immobile.

Nous ne nous appesantirons pas ici sur les trois autres arguments de Zénon. Nous les avons examinés ailleurs. Bornons-nous à rappeler qu'ils consistent encore à appliquer le mouvement le long de la ligne parcourue et à supposer que ce qui est vrai de la ligne est vrai du mouvement. Par exemple, la ligne peut être divisée en autant de parties qu'on veut, de la grandeur qu'on veut, et c'est toujours la même ligne. De là on conclura qu'on a le droit de supposer le mouvement articulé comme on veut, et que c'est toujours le même mouvement. On obtiendra ainsi une série d'absurdités qui, toutes, exprimeront la même absurdité fondamentale. Mais la possibilité d'appliquer le mouvement *sur* la ligne parcourue n'existe que pour un observateur qui, se tenant en dehors du mouvement et envisageant à tout instant la possibilité d'un arrêt, prétend recomposer le mouvement réel avec ces immobilités possibles. Elle s'évanouit dès qu'on adopte par la pensée la continuité du mouvement réel, celle dont chacun de nous a conscience quand il lève le bras ou avance d'un pas. Nous sentons bien alors que la ligne parcourue entre deux arrêts se décrit d'un seul trait indivisible, et qu'on chercherait vainement à pratiquer dans le mouvement qui la trace des divisions correspondant, chacune à chacune, aux divisions arbitrairement choisies de la ligne une fois tracée. La ligne parcourue par le mobile se prête à un mode de décomposition quelconque parce qu'elle n'a pas d'organisation interne. Mais tout mouvement est articulé intérieurement. C'est ou un bond indivisible (qui peut d'ailleurs occuper une très longue durée) ou une série de bonds indivisibles. Faites entrer en ligne de compte les articulations de ce mouvement, ou bien alors ne spéculez pas sur sa nature.

Quand Achille poursuit la tortue, chacun de ses pas doit être traité comme un indivisible, chaque pas de la tortue aussi. Après un certain nombre de pas, Achille aura enjambé la tortue. Rien n'est plus simple. Si vous tenez à diviser davantage les deux mouvements, distinguez de part et d'autre, dans le trajet d'Achille et dans celui de la tortue, des *sous-multiples* du pas de chacun d'eux ; mais respectez les articulations naturelles des deux trajets. Tant que vous les respecterez, aucune difficulté ne surgira, parce que vous suivrez les indications de l'expérience. Mais l'artifice de Zénon consiste à recomposer le mouvement d'Achille selon une loi arbitrairement choisie. Achille arriverait d'un premier bond au point où était la tortue, d'un second bond au point où elle s'est transportée pendant qu'il faisait le premier, et ainsi de suite. Dans ce cas, Achille aurait en effet toujours un nouveau bond à faire.

Mais il va sans dire qu'Achille, pour rejoindre la tortue, s'y prend

tout autrement. Le mouvement considéré par Zénon ne serait l'équivalent du mouvement d'Achille que si l'on pouvait traiter le mouvement comme on traite l'intervalle parcouru, décomposable et recomposable à volonté. Dès qu'on a souscrit à cette première absurdité, toutes les autres s'ensuivent[252].

Rien ne serait plus facile, d'ailleurs, que d'étendre l'argumentation de Zénon au devenir qualitatif et au devenir évolutif. On retrouverait les mêmes contradictions. Que l'enfant devienne adolescent, puis homme mûr, enfin vieillard, cela se comprend quand on considère que l'évolution vitale est ici la réalité même. Enfance, adolescence, maturité, vieillesse sont de simples vues de l'esprit, des *arrêts possibles* imaginés pour nous, du dehors, le long de la continuité d'un progrès. Donnons-nous au contraire l'enfance, l'adolescence, la maturité et la vieillesse comme des parties intégrantes de l'évolution : elles deviennent des *arrêts réels*, et nous ne concevons plus comment l'évolution est possible, car des repos juxtaposés n'équivaldront jamais à un mouvement. Comment, avec ce qui est fait, reconstituer ce qui se fait ? Comment, par exemple, de l'enfance une fois posée comme une *chose*, passera-t-on à l'adolescence, alors que, par hypothèse, on s'est donné l'enfance seulement ? Qu'on y regarde de près : on verra que notre manière habituelle de parler, laquelle se règle sur notre manière habituelle de penser, nous conduit à de véritables impasses logiques, impasses où nous nous engageons sans inquiétude parce que nous sentons confusément qu'il nous serait toujours loisible d'en sortir ; il nous suffirait, en effet, de renoncer aux habitudes cinématographiques de notre intelligence. Quand nous disons « l'enfant devient homme », gardons-nous de trop approfondir le sens littéral de l'expression. Nous trouverions que, lorsque nous posons le sujet « enfant », l'attribut « homme » ne lui convient pas encore, et que, lorsque nous énonçons l'attribut « homme », il ne s'applique déjà plus au sujet « enfant ». La réalité, qui est la *transition* de l'enfance à l'âge mûr, nous a glissé entre les doigts. Nous n'avons que les arrêts imaginaires « enfant » et « homme », et nous sommes tout près de dire que l'un de ces arrêts *est* l'autre, de même que la flèche de Zénon est, selon ce philosophe, à tous les points du trajet. La vérité est que, si le langage se moulait ici sur le réel, nous ne dirions pas « l'enfant devient homme », mais « il y a devenir de l'enfant à l'homme ». Dans la première proposition, « devient » est un verbe à sens indéterminé, destiné à masquer l'absurdité où l'on tombe en attribuant l'état « homme » au sujet « enfant ». Il se comporte à peu près comme le mouvement, toujours le même, de la bande cinématographique, mouvement caché dans l'appareil et dont le rôle est de superposer l'une à l'autre

les images successives pour imiter le mouvement de l'objet réel. Dans la seconde, « devenir » est un sujet. Il passe au premier plan. Il est la réalité même : enfance et âge d'homme ne sont plus alors que des arrêts virtuels, simples vues de l'esprit : nous avons affaire, cette fois, au mouvement objectif lui-même, et non plus à son imitation cinématographique. Mais la première manière de s'exprimer est seule conforme à nos habitudes de langage. Il faudrait, pour adopter la seconde, se soustraire au mécanisme cinématographique de la pensée.

Il en faudrait faire abstraction complète, pour dissiper d'un seul coup les absurdités théoriques que la question du mouvement soulève. Tout est obscurité, tout est contradiction quand on prétend, avec des états, fabriquer une transition. L'obscurité se dissipe, la contradiction tombe dès qu'on se place le long de la transition, pour y distinguer des états en y pratiquant par la pensée des coupes transversales. C'est qu'il y a *plus* dans la transition que la série des états, c'est-à-dire des coupes possibles, *plus* dans le mouvement que la série des positions, c'est-à-dire des arrêts possibles. Seulement, la première manière de voir est conforme aux procédés de l'esprit humain ; la seconde exige au contraire qu'on remonte la pente des habitudes intellectuelles. Faut-il s'étonner si la philosophie a d'abord reculé devant un pareil effort ? Les Grecs avaient confiance dans la nature, confiance dans l'esprit laissé à son inclination naturelle, confiance dans le langage surtout, en tant qu'il extériorise la pensée naturellement. Plutôt que de donner tort à l'attitude que prennent, devant le cours des choses, la pensée et le langage, ils aimèrent mieux donner tort au cours des choses.

C'est ce que firent sans ménagement les philosophes de l'école d'Élée. Comme le devenir choque les habitudes de la pensée et s'insère mal dans les cadres du langage, ils le déclarèrent irréel. Dans le mouvement spatial et dans le changement en général, ils ne virent qu'illusion pure. On pouvait atténuer cette conclusion sans changer les prémisses, dire que la réalité change, mais qu'elle *ne devrait pas* changer. L'expérience nous met en présence du devenir, voilà la réalité sensible. Mais la réalité intelligible, celle qui devrait être, est plus réelle encore, et celle-là, dira-t-on, ne change pas. Sous le devenir qualitatif, sous le devenir évolutif, sous le devenir extensif, l'esprit doit chercher ce qui est réfractaire au changement : la qualité définissable, la forme ou essence, la lin. Tel fut le principe fondamental de la philosophie qui se développa à travers l'antiquité classique, la philosophie des Formes ou, pour employer un terme plus voisin du grec, la philosophie des Idées.

Le mot *eidos*, que nous traduisons ici par Idée, a en effet ce triple sens. Il désigne : 1° la qualité, 2° la forme ou essence, 3° le

but ou *dessein* de l'acte s'accomplissant, c'est-à-dire, au fond, le *dessin* de l'acte supposé accompli. *Ces trois points de vue sont ceux de l'adjectif, du substantif et du verbe, et correspondent aux trois catégories essentielles du langage.* Après les explications que nous avons données un peu plus haut, nous pourrions et nous devrions peut-être traduire *eidos* par « vue » ou plutôt par « moment ». Car *eidos*, est la vue stable prise sur l'instabilité des choses : la *qualité* qui est un moment du devenir, la *forme* qui est un moment de l'évolution, l'*essence* qui est la forme moyenne au-dessus et au-dessous de laquelle les autres formes s'échelonnent comme des altérations de celle-là, enfin le *dessein* inspirateur de l'acte s'accomplissant, lequel n'est point autre chose, disions-nous, que le *dessin* anticipé de l'action accomplie. Ramener les choses aux Idées consiste donc à résoudre le devenir en ses principaux moments, chacun de ceux-ci étant d'ailleurs soustrait par hypothèse à la loi du temps et comme cueilli dans l'éternité. C'est dire qu'on aboutit à la philosophie des Idées quand on applique le mécanisme cinématographique de l'intelligence à l'analyse du réel.

Mais, dès qu'on met les Idées immuables au fond de la mouvante réalité, toute une physique, toute une cosmologie, toute une théologie même s'ensuivent nécessairement. Arrêtons-nous sur ce point. Il n'entre pas dans notre pensée de résumer en quelques pages une philosophie aussi complexe et aussi compréhensive que celle des Grecs. Mais, puisque nous venons de décrire le mécanisme cinématographique de l'intelligence, il importe que nous montrions à quelle représentation du réel le jeu de ce mécanisme aboutit. Cette représentation est précisément, croyons-nous, celle qu'on trouve dans la philosophie antique. Les grandes lignes de la doctrine qui s'est développée de Platon à Plotin, en passant par Aristote (et même, dans une certaine mesure, par les stoïciens), n'ont rien d'accidentel, rien de contingent, rien qu'il faille tenir pour une fantaisie de philosophe. Elles dessinent la vision qu'une intelligence systématique se donnera de l'universel devenir quand elle le regardera à travers des vues prises de loin en loin sur son écoulement. De sorte qu'aujourd'hui encore nous philosopherons à la manière des Grecs, nous retrouverons, sans avoir besoin de les connaître, telles et telles de leurs conclusions générales, dans l'exacte mesure où nous nous fierons à l'instinct cinématographique de notre pensée.

Nous disions qu'il y a *plus* dans un mouvement que dans les positions successives attribuées au mobile, *plus* dans un devenir que dans les formes traversées tour à tour, *plus* dans l'évolution de la forme que les formes réalisées l'une après l'autre. La philosophie pourra donc, des termes du premier genre, tirer ceux du second,

mais non pas du second le premier : c'est du premier que la spéculation devrait partir. Mais l'intelligence renverse l'ordre des deux termes, et, sur ce point, la philosophie antique procède comme fait l'intelligence. Elle s'installe donc dans l'immuable, elle ne se donnera que des Idées. Pourtant il y a du devenir, c'est un fait. Comment, ayant posé l'immutabilité toute seule, en fera-t-on sortir le changement ? Ce ne peut être par l'addition de quelque chose puisque, par hypothèse, il n'existe rien de positif en dehors des Idées. Ce sera donc par une diminution. Au fond de la philosophie antique gît nécessairement ce postulat : il y a plus dans l'immobile que dans le mouvant, et l'on passe, par voie de diminution ou d'atténuation, de l'immutabilité au devenir.

C'est donc du négatif, ou tout au plus du zéro, qu'il faudra ajouter aux Idées pour obtenir le changement. En cela consiste le « non-être » platonicien, la « matière » aristotélicienne, — un zéro métaphysique qui, accolé à l'Idée comme le zéro arithmétique à l'unité, la multiplie dans l'espace et dans le temps. Par lui l'Idée immobile et simple se réfracte en un mouvement indéfiniment propagé. En droit, il ne devrait y avoir que des Idées immuables, immuablement emboîtées les unes dans les autres. En fait, la matière y vient surajouter son vide et décroche du même coup le devenir universel. Elle est l'insaisissable rien qui, se glissant entre les Idées, crée l'agitation sans fin et l'éternelle inquiétude, comme un soupçon insinué entre deux cœurs qui s'aiment. Dégradez les idées immuables : vous obtenez, par là même, le flux perpétuel des choses. Les Idées ou Formes sont sans doute le tout de la réalité intelligible, c'est-à-dire de la vérité, en ce qu'elles représentent, réunies, l'équilibre théorique de l'Être. Quant à la réalité sensible, elle est une oscillation indéfinie de part et d'autre de ce point d'équilibre.

De là, à travers toute la philosophie des Idées, une certaine conception de la durée, comme aussi de la relation du temps à l'éternité. A qui s'installe dans le devenir, la durée apparaît comme la vie même des choses, comme la réalité fondamentale. Les Formes, que l'esprit isole et emmagasine dans des concepts, ne sont alors que des vues prises sur la réalité changeante. Elles sont des moments cueillis le long de la durée, et, précisément parce qu'on a coupé le fil qui les reliait au temps, elles ne durent plus. Elles tendent à se confondre avec leur propre définition, c'est-à-dire avec la reconstruction artificielle et l'expression symbolique qui est leur équivalent intellectuel. Elles entrent dans l'éternité, si l'on veut ; mais ce qu'elles ont d'éternel ne fait plus qu'un avec ce qu'elles ont d'irréel. — Au contraire, si l'on traite le devenir par la méthode cinématographique, les Formes ne sont plus des vues prises sur le

changement, elles en sont les éléments constitutifs, elles représentent tout ce qu'il y a de positif dans le devenir. L'éternité ne plane plus au-dessus du temps comme une abstraction, elle le fonde comme une réalité. Telle est précisément, sur ce point, l'attitude de la philosophie des Formes ou des Idées. Elle établit entre l'éternité et le temps le même rapport qu'entre la pièce d'or et la menue monnaie, — monnaie si menue que le paiement se poursuit indéfiniment sans que la dette soit jamais payée : on se libérerait d'un seul coup avec la pièce d'or. C'est ce que Platon exprime dans son magnifique langage quand il dit que Dieu, ne pouvant faire le monde éternel, lui donna le Temps, « image mobile de l'éternité »^[253].

De là aussi une certaine conception de l'étendue, qui est à la base de la philosophie des Idées, quoiqu'elle n'ait pas été dégagée aussi explicitement. Imaginons encore un esprit qui se replace le long du devenir et qui en adopte le mouvement. Chaque état successif, chaque qualité, chaque Forme enfin lui apparaîtra comme une simple coupe pratiquée par la pensée dans le devenir universel. Il trouvera que la forme est essentiellement étendue, inséparable qu'elle est du devenir extensif qui l'a matérialisée au cours de son écoulement. Toute forme occupe ainsi de l'espace comme elle occupe du temps. Mais la philosophie des Idées suit la marche inverse. Elle part de la Forme, elle y voit l'essence même de la réalité. Elle n'obtient pas la forme par une vue prise sur le devenir ; elle se donne des formes dans l'éternel ; de cette éternité immobile la durée et le devenir ne seraient que la dégradation. La forme ainsi posée, indépendante du temps, n'est plus alors celle qui tient dans une perception ; c'est un *concept*. Et, comme une réalité d'ordre conceptuel n'occupe pas plus d'étendue qu'elle n'a de durée, il faut que les Formes siègent en dehors de l'espace comme elles planent au-dessus du temps. Espace et temps ont donc nécessairement, dans la philosophie antique, la même origine et la même valeur. C'est la même diminution de l'être qui s'exprime par une distension dans le temps et par une extension dans l'espace.

Extension et distension manifestent alors simplement l'écart entre ce qui est et ce qui devrait être. Du point de vue où la philosophie antique se place, l'espace et le temps ne peuvent être que le champ que se donne une réalité incomplète, ou plutôt égarée hors de soi, pour y courir à la recherche d'elle-même. Seulement il faudra admettre ici que le champ se crée au fur et à mesure de la course, et que la course le dépose, en quelque sorte, au-dessous d'elle. Écartez de sa position d'équilibre un pendule idéal, simple point mathématique : une oscillation sans fin se produit, le long de laquelle des points se juxtaposent à des points et des instants

succèdent à des instants. L'espace et le temps qui naissent ainsi n'ont pas plus de « positivité » que le mouvement lui-même. Ils représentent l'écart entre la position artificiellement donnée au pendule et sa position normale, *ce qui lui manque* pour retrouver sa stabilité naturelle. Ramenez-le à sa position normale : espace, temps et mouvement se rétractent en un point mathématique. De même, les raisonnements humains se continuent en une chaîne sans fin, mais ils s'abîmeraient tout d'un coup dans la vérité saisie par intuition, car leur extension et leur distension ne sont qu'un écart, pour ainsi dire, entre notre pensée et la vérité[254]. Ainsi pour l'étendue et la durée vis-à-vis des Formes pures ou Idées. Les formes sensibles sont devant nous, toujours prêtes à ressaisir leur idéalité, toujours empêchées par la matière qu'elles portent en elles, c'est-à-dire par leur vide intérieur, par l'intervalle qu'elles laissent entre ce qu'elles sont et ce qu'elles devraient être. Sans cesse elles sont sur le point de se reprendre et sans cesse occupées à se perdre. Une loi inéluctable les condamne, comme le rocher de Sisyphe, à retomber quand elles vont toucher le faîte, et cette loi, qui les a lancées dans l'espace et le temps, n'est point autre chose que la constance même de leur insuffisance originelle. Les alternances de génération et de dépérissement, les évolutions sans cesse renaissantes, le mouvement circulaire indéfiniment répété des sphères célestes, tout cela représente simplement un certain déficit fondamental en lequel consiste la matérialité. Comblez ce déficit : du même coup vous supprimez l'espace et le temps, c'est-à-dire les oscillations indéfiniment renouvelées autour d'un équilibre stable toujours poursuivi, jamais atteint. Les choses rentrent les unes dans les autres. Ce qui était détendu dans l'espace se retend en forme pure. Et passé, présent, avenir se rétractent en un moment unique, qui est l'éternité.

Cela revient à dire que le physique est du logique gâté. En cette proposition se résume toute la philosophie des Idées. Et là est aussi le principe caché de la philosophie innée à notre entendement. Si l'immutabilité est plus que le devenir, la forme est plus que le changement, et c'est par une véritable chute que le système logique des Idées, rationnellement subordonnées et coordonnées entre elles, s'éparpille en une série physique d'objets et d'événements accidentellement placés les uns à la suite des autres. L'idée génératrice d'un poème se développe en des milliers d'imaginaires, lesquelles se matérialisent en phrases qui se déploient en mots. Et, plus on descend de l'idée immobile, enroulée sur elle-même, aux mots qui la déroulent, plus il y a de place laissée à la contingence et au choix : d'autres métaphores, exprimées par d'autres mots, eussent pu surgir ; une image a été appelée par une image, un mot

par un mot. Tous ces mots courent maintenant les uns derrière les autres, cherchant en vain, par eux-mêmes, à rendre la simplicité de l'idée génératrice. Notre oreille n'entend que les mots ; elle ne perçoit donc que des accidents. Mais notre esprit, par bonds successifs, saute des mots aux images, des images à l'idée originelle, et remonte ainsi, de la perception des mots, accidents provoqués par des accidents, à la conception de l'Idée qui se pose elle-même. Ainsi procède le philosophe en face de l'univers. L'expérience fait passer sous ses yeux des phénomènes qui courent, eux aussi, les uns derrière les autres dans un ordre accidentel, déterminé par les circonstances de temps et de lieu. Cet ordre physique, véritable affaissement de l'ordre logique, n'est point autre chose que la chute du logique dans l'espace et le temps. Mais le philosophe, remontant du percept au concept, voit se condenser en logique tout ce que le physique avait de réalité positive. Son intelligence, faisant abstraction de la matérialité qui distend l'être, le ressaisit en lui-même dans l'immuable système des Idées. Ainsi s'obtient la Science, laquelle nous apparaît, complète et toute faite, dès que nous remettons notre intelligence à sa vraie place, corrigeant l'écart qui la séparait de l'intelligible. La science n'est donc pas une construction humaine. Elle est antérieure à notre intelligence, indépendante d'elle, véritablement génératrice des choses.

Et en effet, si l'on tenait les Formes pour de simples vues prises par l'esprit sur la continuité du devenir, elles seraient relatives à l'esprit qui se les représente, elles n'auraient pas d'existence en soi. Tout au plus pourrait-on dire que chacune de ces Idées est un idéal. Mais c'est dans l'hypothèse contraire que nous nous sommes placés. Il faut donc que les Idées existent par elles-mêmes. La philosophie antique ne pouvait échapper à cette conclusion. Platon la formula, et c'est en vain qu'Aristote essaya de s'y soustraire. Puisque le mouvement naît de la dégradation de l'immuable, il n'y aurait pas de mouvement, pas de monde sensible par conséquent, s'il n'y avait, quelque part, l'immutabilité réalisée. Aussi, ayant commencé par refuser aux Idées une existence indépendante et ne pouvant pas, néanmoins, les en priver, Aristote les pressa les unes dans les autres, les ramassa en boule, et plaça au-dessus du monde physique une Forme qui se trouva être ainsi la Forme des Formes, l'Idée des Idées, ou enfin, pour employer son expression, la Pensée de la Pensée. Tel est le Dieu d'Aristote, — nécessairement immuable et étranger à ce qui se passe dans le monde, puisqu'il n'est que la synthèse de tous les concepts en un concept unique. Il est vrai qu'aucun des concepts multiples ne saurait exister à part, tel quel, dans l'unité divine : c'est en vain qu'on chercherait les Idées

de Platon à l'intérieur du Dieu d'Aristote. Mais il suffit d'imaginer le Dieu d'Aristote se réfractant lui-même, ou simplement inclinant vers le monde, pour qu'aussitôt paraissent se déverser hors de lui les Idées platoniciennes, impliquées dans l'unité de son essence : tels, les rayons sortent du soleil, qui pourtant ne les renfermait point. C'est sans doute cette *possibilité d'un déversement* des Idées platoniciennes hors du Dieu aristotélique qui est figurée, dans la philosophie d'Aristote, par l'intellect actif, le *nouç* qu'on a appelé *poëticos*, — c'est-à-dire par ce qu'il y a d'essentiel, et pourtant d'inconscient, dans l'intelligence humaine. Le *nouç poëticos* est la Science intégrale, posée tout d'un coup, et que l'intelligence consciente, discursive, est condamnée à reconstruire avec peine, pièce à pièce. Il y a donc en nous, ou plutôt derrière nous, une vision possible de Dieu, comme diront les Alexandrins, vision toujours virtuelle, jamais actuellement réalisée par l'intelligence consciente. Dans cette intuition nous verrions Dieu s'épanouir en Idées. C'est elle qui « fait tout[255] », jouant par rapport à l'intelligence discursive, en mouvement dans le temps, le même rôle que joue le Moteur immobile lui-même par rapport au mouvement du ciel et au cours des choses.

On trouverait donc, immanente à la philosophie des Idées, une conception *sui generis* de la causalité, conception qu'il importe de mettre en pleine lumière, parce que c'est celle où chacun de nous arrivera quand il suivra jusqu'au bout, pour remonter jusqu'à l'origine des choses, le mouvement naturel de l'intelligence. A vrai dire, les philosophes anciens ne l'ont jamais formulée explicitement. Ils se sont bornés à en tirer les conséquences et, en général, ils nous ont signalé des points de vue sur elle plutôt qu'ils ne nous l'ont présentée elle-même. Tantôt, en effet, on nous parle d'une *attraction*, tantôt d'une *impulsion* exercée par le premier moteur sur l'ensemble du monde. Les deux vues se trouvent chez Aristote, qui nous montre dans le mouvement de l'univers une aspiration des choses à la perfection divine et par conséquent une ascension vers Dieu, tandis qu'il le décrit ailleurs comme l'effet d'un contact de Dieu avec la première sphère et comme descendant, par conséquent, de Dieu aux choses. Les Alexandrins n'ont d'ailleurs fait, croyons-nous, que suivre cette double indication quand ils ont parlé de procession et de conversion : tout dérive du premier principe et tout aspire à y rentrer. Mais ces deux conceptions de la causalité divine ne peuvent s'identifier ensemble que si on les ramène l'une et l'autre à une troisième, que nous tenons pour fondamentale et qui seule fera comprendre, non seulement pourquoi, en quel sens, les choses se meuvent dans l'espace et dans le temps, mais aussi pourquoi il y a de l'espace et du temps, pourquoi du mouvement, pourquoi des

choses.

Cette conception, qui transparait de plus en plus sous les raisonnements des philosophes grecs à mesure qu'on va de Platon à Plotin, nous la formulerions ainsi : *La position d'une réalité implique la position simultanée de tous les degrés de réalité intermédiaires entre elle et le pur néant.* Le principe est évident lorsqu'il s'agit du nombre : nous ne pouvons poser le nombre 10 sans poser, par là même, l'existence des nombres, 9, 8, 7..., etc..., enfin de tout intervalle entre 10 et zéro. Mais notre esprit passe naturellement, ici, de la sphère de la quantité à celle de la qualité. Il nous semble qu'une certaine perfection étant donnée, toute la continuité des dégradations est donnée aussi entre cette perfection, d'une part, et d'autre part le néant que nous nous imaginons concevoir. Posons donc le Dieu d'Aristote, pensée de la pensée, c'est-à-dire pensée *faisant cercle*, se transformant de sujet en objet et d'objet en sujet par un processus circulaire instantané, ou mieux éternel. Comme, d'autre part, le néant paraît se poser lui-même et que, ces deux extrémités étant données, l'intervalle entre elles l'est également, il s'ensuit que tous les degrés descendants de l'être, depuis la perfection divine jusqu'au « rien absolu », se réaliseront, pour ainsi dire, automatiquement dès qu'on aura posé Dieu.

Parcourons alors cet intervalle de haut en bas. D'abord, il suffit de la plus légère diminution du premier principe pour que l'être soit précipité dans l'espace et le temps, mais la durée et l'étendue qui représentent cette première diminution seront aussi voisines que possible de l'inextension et de l'éternité divines. Nous devons donc nous figurer cette première dégradation du principe divin comme une sphère tournant sur elle-même, imitant par la perpétuité de son mouvement circulaire l'éternité du *circulus* de la pensée divine, créant d'ailleurs son propre lieu et, par là, le lieu en général[256], puisque rien ne la contient et qu'elle ne change pas de place, créant aussi sa propre durée et, par là, la durée en général, puisque son mouvement est la mesure de tous les autres[257]. Puis, de degré en degré, nous verrons la perfection décroître jusqu'à notre monde sublunaire, où le cycle de la génération, de la croissance et de la mort imite une dernière fois, en le gâtant, le *circulus* originel. Ainsi entendue, la relation causale entre Dieu et le monde apparaît comme une attraction si l'on regarde d'en bas, une impulsion ou une action par contact si l'on regarde d'en haut, puisque le premier ciel avec son mouvement circulaire est une imitation de Dieu, et que l'imitation est la réception d'une forme. Donc, selon qu'on regarde dans un sens ou dans l'autre, on aperçoit Dieu comme cause efficiente ou comme cause finale. Et pourtant, ni l'une ni l'autre de ces deux relations n'est la relation causale définitive. La vraie

relation est celle qu'on trouve entre les deux membres d'une équation, dont le premier membre est un terme unique et le second une sommation d'un nombre indéfini de termes. C'est, si l'on veut, le rapport de la pièce d'or à sa monnaie, pourvu qu'on suppose la monnaie s'offrant automatiquement dès que la pièce d'or est présentée. Ainsi seulement on comprendra qu'Aristote ait démontré la nécessité d'un premier moteur immobile, non pas en se fondant sur ce que le mouvement des choses a dû avoir un commencement, mais au contraire en posant que ce mouvement n'a pas pu commencer et ne doit jamais finir. Si le mouvement existe, ou, en d'autres termes, si la monnaie se compte, c'est que la pièce d'or est quelque part. Et si la sommation se poursuit sans fin, n'ayant jamais commencé, c'est que le terme unique qui lui équivaut éminemment est éternel. Une perpétuité de mobilité n'est possible que si elle est adossée à une éternité d'immutabilité, qu'elle déroule en une chaîne sans commencement ni fin.

Tel est le dernier mot de la philosophie grecque. Nous n'avons pas eu la prétention de la reconstruire *a priori*. Elle a des origines multiples. Elle se rattache par des fils invisibles à toutes les fibres de l'âme antique. C'est en vain qu'on voudrait la déduire d'un principe simple[258]. Mais, si l'on en élimine tout ce qui est venu de la poésie, de la religion, de la vie sociale, comme aussi d'une physique et d'une biologie encore rudimentaires, si l'on fait abstraction des matériaux friables qui entrent dans la construction de cet immense édifice, une charpente solide demeure, et cette charpente dessine les grandes lignes d'une métaphysique qui est, croyons-nous, la métaphysique naturelle de l'intelligence humaine. On aboutit à une philosophie de ce genre, en effet, dès qu'on suit jusqu'au bout la tendance cinématographique de la perception et de la pensée. A la continuité du changement évolutif notre perception et notre pensée commencent par substituer une série de formes stables qui seraient tour à tour enfilées au passage, comme ces anneaux que décrochent avec leur baguette, en passant, les enfants qui tournent sur des chevaux de bois. En quoi consistera alors le passage, et sur quoi s'enfileront les formes ? Comme on a obtenu les formes stables en extrayant du changement tout ce qu'on y trouve de défini, il ne reste plus, pour caractériser l'instabilité sur laquelle les formes sont posées, qu'un attribut négatif : ce sera l'indétermination même. Telle est la première démarche de notre pensée : elle dissocie chaque changement en deux éléments, l'un stable, définissable pour chaque cas particulier, à savoir la Forme, l'autre indéfinissable et toujours le même, qui serait le changement en général. Et telle est aussi l'opération essentielle du langage. Les formes sont tout ce qu'il est capable d'exprimer. Il est réduit à sous-entendre ou il se

borne à *suggérer* une mobilité qui, justement parce qu'elle demeure inexprimée, est censée rester la même dans tous les cas. Survient alors une philosophie qui tient pour légitime la dissociation ainsi effectuée par la pensée et le langage. Que fera-t-elle, sinon objectiver la distinction avec plus de force, la pousser jusqu'à ses conséquences extrêmes, la réduire en système ? Elle composera donc le réel avec des Formes définies ou éléments immuables, d'une part, et, d'autre part, un principe de mobilité qui, étant la négation de la forme, échappera par hypothèse à toute définition et sera l'indéterminé pur. Plus elle dirigera son attention sur ces formes que la pensée délimite et que le langage exprime, plus elle les verra s'élever au-dessus du sensible et se subtiliser en purs concepts, capables d'entrer les uns dans les autres et même de se ramasser enfin dans un concept unique, synthèse de toute réalité, achèvement de toute perfection. Plus, au contraire, elle descendra vers l'invisible source de la mobilité universelle, plus elle la sentira fuir sous elle et en même temps se vider, s'abîmer dans ce qu'elle appellera le pur néant. Finalement, elle aura d'un côté le système des Idées logiquement coordonnées entre elles ou concentrées en une seule, de l'autre un quasi-néant, le « non-être » platonicien ou la « matière » aristotélicienne. Mais, après avoir taillé, il faut coudre. Il s'agit maintenant, avec des Idées suprasensibles et un non-être infrasensible, de reconstituer le monde sensible. On ne le pourra que si l'on postule une espèce de nécessité métaphysique, en vertu de laquelle la mise en présence de ce Tout et de ce Zéro *équivalent* à la position de tous les degrés de réalité qui mesurent l'intervalle entre les deux, de même qu'un nombre indivisé, dès qu'on l'envisage comme une différence entre lui-même et zéro, se révèle comme une certaine somme d'unités et fait apparaître du même coup tous les nombres inférieurs. Voilà le postulat naturel. C'est aussi celui que nous apercevons au fond de la philosophie grecque. Il ne restera plus alors, pour expliquer les caractères spécifiques de chacun de ces degrés de réalité intermédiaires, qu'à mesurer la distance qui le sépare de la réalité intégrale : chaque degré inférieur consiste en une diminution du supérieur, et ce que nous y percevons de nouveauté sensible se résoudrait, du point de vue de l'intelligible, en une nouvelle quantité de négation qui s'y est surajoutée. La plus petite quantité possible de négation, celle qu'on trouve déjà dans les formes les plus hautes de la réalité sensible et par conséquent, *a fortiori*, dans les formes inférieures, sera celle qu'exprimeront les attributs les plus généraux de la réalité sensible, étendue et durée. Par des dégradations croissantes, on obtiendra des attributs de plus en plus spéciaux. Ici la fantaisie du philosophe se donnera libre carrière, car c'est par un décret arbitraire, ou du

moins discutable, qu'on égalera tel aspect du monde sensible à telle diminution d'être. On n'aboutira pas nécessairement, comme l'a fait Aristote, à un monde constitué par des sphères concentriques tournant sur elles-mêmes. Mais on sera conduit à une cosmologie analogue, je veux dire à une construction dont les pièces, pour être toutes différentes, n'en auront pas moins entre elles les mêmes rapports. Et cette cosmologie sera toujours dominée par le même principe. Le physique sera défini par le logique. Sous les phénomènes changeants on nous montrera, par transparence, un système clos de concepts subordonnés et coordonnés les uns aux autres. La science, entendue comme le système des concepts, sera plus réelle que la réalité sensible. Elle sera antérieure au savoir humain, qui ne fait que l'épeler lettre par lettre, antérieure aussi aux choses, qui s'essaient maladroitement à l'imiter. Elle n'aurait qu'à se distraire un instant d'elle-même pour sortir de son éternité et, par là, coïncider avec tout ce savoir et avec toutes ces choses. Son immutabilité est donc bien la cause de l'universel devenir.

Tel fut le point de vue de la philosophie antique sur le changement et sur la durée. Que la philosophie moderne ait eu, à maintes reprises, mais surtout à ses débuts, la velléité d'en changer, cela ne nous paraît pas contestable. Mais un irrésistible attrait ramène l'intelligence à son mouvement naturel, et la métaphysique des modernes aux conclusions générales de la métaphysique grecque. C'est ce dernier point que nous allons essayer de mettre en lumière, afin de montrer par quels fils invisibles notre philosophie mécanistique se rattache à l'antique philosophie des Idées, et comment aussi elle répond aux exigences, avant tout pratiques, de notre intelligence.

La science moderne, comme la science antique, procède selon la méthode cinématographique. Elle ne peut faire autrement ; toute science est assujettie à cette loi. Il est de l'essence de la science, en effet, de manipuler des *signes* qu'elle substitue aux objets eux-mêmes. Ces signes diffèrent sans doute de ceux du langage par leur précision plus grande et leur efficacité plus haute ; ils n'en sont pas moins astreints à la condition générale du signe, qui est de noter sous une forme arrêtée un aspect fixe de la réalité. Pour penser le mouvement, il faut un effort sans cesse renouvelé de l'esprit. Les signes sont faits pour nous dispenser de cet effort en substituant à la continuité mouvante des choses une recomposition artificielle qui lui équivaille dans la pratique et qui ait l'avantage de se manipuler sans peine. Mais laissons de côté les procédés et ne considérons que le résultat. Quel est l'objet essentiel de la science ? C'est d'accroître notre influence sur les choses. La science peut être spéculative dans sa forme, désintéressée dans ses fins

immédiates : en d'autres termes, nous pouvons lui faire crédit aussi longtemps qu'elle voudra. Mais l'échéance a beau être reculée, il faut que nous soyons finalement payés de notre peine. C'est donc toujours, en somme, l'utilité pratique que la science visera. Même quand elle se lance dans la théorie, la science est tenue d'adapter sa démarche à la configuration générale de la pratique. Si haut qu'elle s'élève, elle doit être prête à retomber dans le champ de l'action, et à s'y retrouver tout de suite sur ses pieds. Ce ne lui serait pas possible, si son rythme différait absolument de celui de l'action elle-même. Or l'action, avons-nous dit, procède par bonds. Agir, c'est se réadapter. Savoir, c'est-à-dire prévoir pour agir, sera donc aller d'une situation à une situation, d'un arrangement à un réarrangement. La science pourra considérer des réarrangements de plus en plus rapprochés les uns des autres ; elle fera croître ainsi le nombre des moments qu'elle isolera, mais toujours elle isolera des moments. Quant à ce qui se passe dans l'intervalle, la science ne s'en préoccupe pas plus que ne font l'intelligence commune, les sens et le langage : elle ne porte pas sur l'intervalle, mais sur les extrémités. La méthode cinématographique s'impose donc à notre science, comme elle s'imposait déjà à celle des anciens.

Où est donc la différence entre ces deux sciences ? Nous l'avons indiquée, quand nous avons dit que les anciens ramenaient l'ordre physique à l'ordre vital, c'est-à-dire les lois aux genres, tandis que les modernes veulent résoudre les genres en lois. Mais il importe de l'envisager sous un autre aspect, qui n'est d'ailleurs qu'une transposition du premier. En quoi consiste la différence d'attitude de ces deux sciences vis-à-vis du changement ? Nous la formulerions en disant que *la science antique croit connaître suffisamment son objet quand elle en a noté des moments privilégiés, au lieu que la science moderne le considère à n'importe quel moment.*

Les formes ou idées d'un Platon ou d'un Aristote correspondent à des moments privilégiés ou saillants de l'histoire des choses — ceux-là mêmes, en général, qui ont été fixés par le langage. Elles sont censées, comme l'enfance ou la vieillesse d'un être vivant, caractériser une période dont elles exprimeraient la quintessence, tout le reste de cette période étant rempli par le passage, dépourvu d'intérêt en lui-même, d'une forme à une autre forme. S'agit-il d'un corps qui tombe ? On croit avoir serré d'assez près le fait quand on l'a caractérisé globalement : c'est un mouvement vers le *bas*, c'est la tendance vers un *centre*, c'est le mouvement *naturel* d'un corps qui, séparé de la terre à laquelle il appartenait, y va maintenant retrouver sa place. On note donc le terme final ou le point culminant (*téloç*, *àkmè*), on l'érige en moment essentiel, et ce moment, que le

langage a retenu pour exprimer l'ensemble du fait, suffit aussi à la science pour le caractériser. Dans la physique d'Aristote, c'est par les concepts du haut et du bas, de déplacement spontané et de déplacement contraint, de lieu propre et de lieu étranger, que se définit le mouvement d'un corps lancé dans l'espace ou tombant en chute libre. Mais Galilée estima qu'il n'y avait pas de moment essentiel, pas d'instant privilégié : étudier le corps qui tombe, c'est le considérer à n'importe quel moment de sa course. La vraie science de la pesanteur sera celle qui déterminera, pour un instant quelconque du temps, la position du corps dans l'espace. Il lui faudra pour cela, il est vrai, des signes autrement précis que ceux du langage.

On pourrait donc dire que notre physique diffère surtout de celle des anciens par la décomposition indéfinie qu'elle opère du temps. Pour les anciens, le temps comprend autant de périodes indivises que notre perception naturelle et notre langage y découpent de faits successifs présentant une espèce d'individualité. C'est pourquoi chacun de ces faits ne comporte, à leurs yeux, qu'une définition ou une description *globales*. Que si, en le décrivant, on est amené à y distinguer des phases, on aura plusieurs faits au lieu d'un seul, plusieurs périodes indivises au lieu d'une période unique ; mais toujours le temps aura été divisé en périodes déterminées, et toujours ce mode de division aura été imposé à l'esprit par des crises apparentes du réel, comparables à celle de la puberté, par le déclenchement apparent d'une nouvelle forme. Pour un Kepler ou un Galilée, au contraire, le temps n'est pas divisé objectivement d'une manière ou d'une autre par la matière qui le remplit. Il n'a pas d'articulations naturelles. Nous pouvons, nous devons le diviser comme il nous plaît. Tous les instants se valent. Aucun d'eux n'a le droit de s'ériger en instant représentatif ou dominateur des autres. Et, par conséquent, nous, ne connaissons un changement que lorsque nous savons déterminer où il en est à l'un quelconque de ses moments.

La différence est profonde. Elle est même radicale par un certain côté. Mais, du point de vue d'où nous l'envisageons, c'est une différence de degré plutôt que de nature. L'esprit humain a passé du premier genre de connaissance au second par perfectionnement graduel, simplement en cherchant une précision plus haute. Il y a entre ces deux sciences le même rapport qu'entre la notation des phases d'un mouvement par l'œil et l'enregistrement beaucoup plus complet de ces phases par la photographie instantanée. C'est le même mécanisme cinématographique dans les deux cas, mais il atteint, dans le second, une précision qu'il ne peut pas avoir dans le premier.

Du galop d'un cheval notre œil perçoit surtout une attitude caractéristique, essentielle ou plutôt schématique, une forme qui paraît rayonner sur toute une période et remplir ainsi un temps de galop : c'est cette attitude que la sculpture a fixée sur les frises du Parthénon. Mais la photographie instantanée isole n'importe quel moment ; elle les met tous au même rang, et c'est ainsi que le galop d'un cheval s'éparpille pour elle en un nombre aussi grand qu'on voudra d'attitudes successives, au lieu de se ramasser en une attitude unique, qui brillerait en un instant privilégié et éclairerait toute une période.

De cette différence originelle découlent toutes les autres. Une science qui considère tour à tour des périodes indivises de durée ne voit que des phases succédant à des phases, des formes qui remplacent des formes ; elle se contente d'une description *qualitative* des objets, qu'elle assimile à des êtres organisés. Mais, quand on cherche ce qui se passe à l'intérieur d'une de ces périodes, en un moment quelconque du temps, on vise tout autre chose : les changements qui se produisent d'un moment à un autre ne sont plus, par hypothèse, des changements de qualité ; ce sont dès lors des variations *quantitatives*, soit du phénomène lui-même, soit de ses parties élémentaires. On a donc eu raison de dire que la science moderne tranche sur celle des anciens en ce qu'elle porte sur des grandeurs et se propose, avant tout, de les mesurer. Les anciens avaient déjà pratiqué l'expérimentation, et d'autre part Kepler n'a pas expérimenté, au sens propre de ce mot, pour découvrir une loi qui est le type même de la connaissance scientifique telle que nous l'entendons. Ce qui distingue notre science, ce n'est pas qu'elle expérimente, mais qu'elle n'expérimente et plus généralement ne travaille qu'en vue de mesurer.

C'est pourquoi l'on a encore eu raison de dire que la science antique portait sur des *concepts*, tandis que la science moderne cherche des *lois*, des relations constantes entre des grandeurs variables. Le concept de circularité suffisait à Aristote pour définir le mouvement des astres. Mais, même avec le concept plus exact de forme elliptique, Kepler n'eût pas cru rendre compte du mouvement des planètes. Il lui fallait une loi, c'est-à-dire une relation constante entre les variations quantitatives de deux ou plusieurs éléments du mouvement planétaire.

Toutefois ce ne sont là que des conséquences, je veux dire des différences qui dérivent de la différence fondamentale. Il a pu arriver accidentellement aux anciens d'expérimenter en vue de mesurer, comme aussi de découvrir une loi qui énonçât une relation constante entre des grandeurs. Le principe d'Archimède est une

véritable loi expérimentale. Il fait entrer en ligne de compte trois grandeurs variables : le volume d'un corps, la densité du liquide où on l'immerge, la poussée de bas en haut qu'il subit. Et il énonce bien, en somme, que l'un de ces trois termes est fonction des deux autres.

La différence essentielle, originelle, doit donc être cherchée ailleurs. C'est celle même que nous signalions d'abord. La science des anciens est statique. Ou elle considère en bloc le changement qu'elle étudie, ou, si elle le divise en périodes, elle fait de chacune de ces périodes un bloc à son tour : ce qui revient à dire qu'elle ne tient pas compte du temps. Mais la science moderne s'est constituée autour des découvertes de Galilée et de Kepler, qui lui ont tout de suite fourni un modèle. Or, que disent les lois de Kepler ? Elles établissent une relation entre les aires décrites par le rayon vecteur héliocentrique d'une planète et les *temps* employés à les décrire, entre le grand axe de l'orbite et le *temps* mis à la parcourir. Quelle fut la principale découverte de Galilée ? Une loi qui reliait l'espace parcouru par un corps qui tombe au temps occupé par la chute. Allons plus loin. En quoi consista la première des grandes transformations de la géométrie dans les temps modernes ? A introduire, sous une forme voilée, il est vrai, le temps et le mouvement jusque dans la considération des figures. Pour les anciens, la géométrie était une science purement statique. Les figures en étaient données tout d'un coup, à l'état achevé, semblables aux Idées platoniciennes. Mais l'essence de la géométrie cartésienne (bien que Descartes ne lui ait pas donné cette forme) fut de considérer toute courbe plane comme décrite par le mouvement d'un point sur une droite mobile qui se déplace, parallèlement à elle-même, le long de l'axe des abscisses, — le déplacement de la droite mobile étant supposé uniforme et l'abscisse devenant ainsi représentative du temps. La courbe sera alors définie si l'on peut énoncer la relation qui lie l'espace parcouru sur la droite mobile au temps employé à le parcourir, c'est-à-dire si l'on est capable d'indiquer la position du mobile sur la droite qu'il parcourt à un moment quelconque de son trajet. Cette relation ne sera pas autre chose que l'équation de la courbe. Substituer une équation à une figure consiste, en somme, à voir où l'on en est du tracé de la courbe à n'importe quel moment, au lieu d'envisager ce tracé tout d'un coup, ramassé dans le mouvement unique où la courbe est à l'état d'achèvement.

Telle fut donc bien l'idée directrice de la réforme par laquelle se renouvelèrent et la science de la nature et la mathématique qui lui servait d'instrument. La science moderne est fille de l'astronomie ; elle est descendue du ciel sur la terre le long du plan incliné de

Galilée, car c'est par Galilée que Newton et ses successeurs se relient à Kepler. Or, comment se posait pour Kepler le problème astronomique ? Il s'agissait, connaissant les positions respectives des planètes à un moment donné, de calculer leurs positions à n'importe quel autre moment. La même question se posa, désormais, pour tout système matériel. Chaque point matériel devint une planète rudimentaire, et la question par excellence, le problème idéal dont la solution devait livrer la clef de tous les autres, fut de déterminer les positions relatives de ces éléments en un moment quelconque, une fois qu'on en connaissait les positions à un moment donné. Sans doute le problème ne se pose en ces termes précis que dans des cas très simples, pour une réalité schématisée, car nous ne connaissons jamais les positions respectives des véritables éléments de la matière, à supposer qu'il y ait des éléments réels, et, même si nous les connaissions à un moment donné, le calcul de leurs positions pour un autre moment exigerait le plus souvent un effort mathématique qui passe les forces humaines. Mais il nous suffit de savoir que ces éléments pourraient être connus, que leurs positions actuelles pourraient être relevées, et qu'une intelligence surhumaine pourrait, en soumettant ces données à des opérations mathématiques, déterminer les positions des éléments à n'importe quel autre moment du temps. Cette conviction est au fond des questions que nous nous posons au sujet de la nature, et des méthodes que nous employons à les résoudre. C'est pourquoi toute loi à forme statique nous apparaît comme un acompte provisoire ou comme un point de vue particulier sur une loi dynamique qui, seule, nous donnerait la connaissance intégrale et définitive.

Concluons que notre science ne se distingue pas seulement de la science antique en ce qu'elle recherche des lois, ni même en ce que ses lois énoncent des relations entre des grandeurs. Il faut ajouter que la grandeur à laquelle nous voudrions pouvoir rapporter toutes les autres est le temps, et que *la science moderne doit se définir surtout par son aspiration à prendre le temps pour variable indépendante*. Mais de quel temps s'agit-il ?

Nous l'avons dit et nous ne saurions trop le répéter : la science de la matière procède comme la connaissance usuelle. Elle perfectionne cette connaissance, elle en accroît la précision et la portée, mais elle travaille dans le même sens et met en jeu le même mécanisme. Si donc la connaissance usuelle, en raison du mécanisme cinématographique auquel elle s'assujettit, renonce à suivre le devenir dans ce qu'il a de mouvant, la science de la matière y renonce également. Sans doute elle distingue un nombre aussi grand qu'on voudra de moments dans l'intervalle de temps

qu'elle considère. Si petits que soient les intervalles auxquels elle s'est arrêtée, elle nous autorise à les diviser encore, si nous en avons besoin. A la différence de la science antique, qui s'arrêtait à certains moments soi-disant essentiels, elle s'occupe indifféremment de n'importe quel moment. Mais toujours elle considère des moments, toujours des stations virtuelles, toujours, en somme, des immobilités. C'est dire que le temps réel, envisagé comme un flux ou, en d'autres termes, comme la mobilité même de l'être, échappe ici aux prises de la connaissance scientifique. Nous avons déjà essayé d'établir ce point dans un précédent travail. Nous en avons encore touché un mot dans le premier chapitre de ce livre. Mais il importe d'y revenir une dernière fois, pour dissiper les malentendus.

Quand la science positive parle du temps, c'est qu'elle se reporte au mouvement d'un certain mobile T sur sa trajectoire. Ce mouvement a été choisi par elle comme représentatif du temps, et il est uniforme par définition. Appelons $T_1, T_2, T_3, \dots$ etc., des points qui divisent la trajectoire du mobile en parties égales depuis son origine T_0 . On dira qu'il s'est écoulé 1, 2, 3, ... unités de temps quand le mobile sera aux points $T_1, T_2, T_3, \dots$ de la ligne qu'il parcourt. Alors, considérer l'état de l'univers au bout d'un certain temps t , c'est examiner où il en sera quand le mobile T sera au point T_t de sa trajectoire. Mais du *flux* même du temps, à plus forte raison de son effet sur la conscience, il n'est pas question ici ; car ce qui entre en ligne de compte, ce sont des points $T_1, T_2, T_3, \dots$ pris sur le flux, jamais le flux lui-même. On peut rétrécir autant qu'on voudra le temps considéré, c'est-à-dire décomposer à volonté l'intervalle entre deux divisions consécutives T_n et T_{n+1} , c'est toujours à des points, et à des points seulement, qu'on aura affaire. Ce qu'on retient du mouvement du mobile T, ce sont des positions prises sur sa trajectoire. Ce qu'on retient du mouvement de tous les autres points de l'univers, ce sont leurs positions sur leurs trajectoires respectives. A chaque *arrêt virtuel* du mobile T en des points de division $T_1, T_2, T_3, \dots$ on fait correspondre un *arrêt virtuel* de tous les autres mobiles aux points où ils passent. Et quand on dit qu'un mouvement ou tout autre changement a occupé un temps t , on entend par là qu'on a noté un nombre t de correspondances de ce genre. On a donc compté des simultanités, on ne s'est pas occupé du flux qui va de l'une à l'autre. La preuve en est que je puis, à mon gré, faire varier la rapidité du flux de l'univers au regard d'une conscience qui en serait indépendante et qui s'apercevrait de la variation au *sentiment* tout qualitatif qu'elle en aurait : du moment que le mouvement de T participerait à cette variation, je n'aurais rien à changer à mes équations ni aux nombres qui y figurent.

Allons plus loin. Supposons que cette rapidité de flux devienne infinie. Imaginons, comme nous le disions dans les premières pages de ce livre, que la trajectoire du mobile T soit donnée tout d'un coup, et que toute l'histoire passée, présente et future de l'univers matériel soit étalée instantanément dans l'espace. Les mêmes correspondances mathématiques subsisteront entre les moments de l'histoire du monde dépliée en éventail, pour ainsi dire, et les divisions $T_1, T_2, T_3, \dots$ de la ligne qui s'appellera, par définition, « le cours du temps ». Au regard de la science il n'y aura rien de changé. Mais si, le temps s'étalant ainsi en espace et la succession devenant juxtaposition, la science n'a rien à changer à ce qu'elle nous dit, c'est que, dans ce qu'elle nous disait, elle ne tenait compte ni de la *succession* dans ce qu'elle a de spécifique ni du *temps* dans ce qu'il a de fluent. Elle n'a aucun signe pour exprimer, de la succession et de la durée, ce qui frappe notre conscience. Elle ne s'applique pas plus au devenir, dans ce qu'il a de mouvant, que les ponts jetés de loin en loin sur le fleuve ne suivent l'eau qui coule sous leurs arches.

Pourtant la succession existe, j'en ai conscience, c'est un fait. Quand un processus physique s'accomplit sous mes yeux, il ne dépend pas de ma perception ni de mon inclination de l'accélérer ou de le ralentir. Ce qui importe au physicien, c'est le *nombre* d'unités de durée que le processus remplit : il n'a pas à s'inquiéter des unités elles-mêmes, et c'est pourquoi les états successifs du monde pourraient être déployés d'un seul coup dans l'espace sans que sa science en fût changée et sans qu'il cessât de parler du temps. Mais pour nous, êtres conscients, ce sont les unités qui importent, car nous ne comptons pas des extrémités d'intervalle, nous sentons et vivons les intervalles eux-mêmes. Or, nous avons conscience de ces intervalles comme d'intervalles *déterminés*. J'en reviens toujours à mon verre d'eau sucrée : pourquoi dois-je attendre que le sucre fonde ? Si la durée du phénomène est relative pour le physicien, en ce qu'elle se réduit à un certain nombre d'unités de temps et que les unités elles-mêmes sont ce qu'on voudra, cette durée est un absolu pour ma conscience, car elle coïncide avec un certain degré d'impatience qui est, lui, rigoureusement déterminé. D'où vient cette détermination ? Qu'est-ce qui m'oblige à attendre et à attendre pendant une certaine longueur de durée psychologique qui s'impose, sur laquelle je ne puis rien ? Si la succession, en tant que distincte de la simple juxtaposition, n'a pas d'efficace réelle, si le temps n'est pas une espèce de force, pourquoi l'univers déroule-t-il ses états successifs avec une vitesse qui, au regard de ma conscience, est un véritable absolu ? pourquoi avec cette vitesse déterminée plutôt qu'avec n'importe quelle autre ? pourquoi pas

avec une vitesse infinie ? D'où vient, en d'autres termes, que tout n'est pas donné d'un seul coup, comme sur la bande du cinématographe ? Plus j'approfondis ce point, plus il m'apparaît que, si l'avenir est condamné à *succéder* au présent au lieu d'être donné à côté de lui, c'est qu'il n'est pas tout à fait déterminé au moment présent, et que, si le temps occupé par cette succession est autre chose qu'un nombre, s'il a, pour la conscience qui y est installée, une valeur et une réalité absolues, c'est qu'il s'y crée sans cesse, non pas sans doute dans tel ou tel système artificiellement isolé, comme un verre d'eau sucrée, mais dans le tout concret avec lequel ce système fait corps, de l'imprévisible et du nouveau. Cette durée peut n'être pas le fait de la matière même, mais celle de la Vie qui en remonte le cours : les deux mouvements n'en sont pas moins solidaires l'un de l'autre. *La durée de l'univers ne doit donc faire qu'un avec la latitude de création qui y peut trouver place.*

Quand l'enfant s'amuse à reconstituer une image en assemblant les pièces d'un jeu de patience, il y réussit de plus en plus vite à mesure qu'il s'exerce davantage. La reconstitution était d'ailleurs instantanée, l'enfant la trouvait toute faite, quand il ouvrait la boîte au sortir du magasin. L'opération n'exige donc pas un temps déterminé, et même, théoriquement, elle n'exige aucun temps. C'est que le résultat en est donné. C'est que l'image est créée déjà et que, pour l'obtenir, il suffit d'un travail de recomposition et de réarrangement, — travail qu'on peut supposer allant de plus en plus vite, et même infiniment vite au point d'être instantané. Mais, pour l'artiste qui crée une image en la tirant du fond de son âme, le temps n'est plus un accessoire. Ce n'est pas un intervalle qu'on puisse allonger ou raccourcir sans en modifier le contenu. La durée de son travail fait partie intégrante de son travail. La contracter ou la dilater serait modifier à la fois l'évolution psychologique qui la remplit et l'invention qui en est le terme. Le temps d'invention ne fait qu'un ici avec l'invention même. C'est le progrès d'une pensée qui change au fur et à mesure qu'elle prend corps. Enfin c'est un processus vital, quelque chose comme la maturation d'une idée.

Le peintre est devant sa toile, les couleurs sont sur la palette, le modèle pose ; nous voyons tout cela, et nous connaissons aussi la manière du peintre : prévoyons-nous ce qui apparaîtra sur la toile ? Nous possédons les éléments du problème ; nous savons, d'une connaissance abstraite, comment il sera résolu, car le portrait ressemblera sûrement au modèle et sûrement aussi à l'artiste ; mais la solution concrète apporte avec elle cet imprévisible rien qui est le tout de l'œuvre d'art. Et c'est ce rien qui prend du temps. Néant de matière, il se crée lui-même comme forme. La germination et la floraison de cette forme s'allongent en une irrétrécissable durée, qui

fait corps avec elles. De même pour les œuvres de la nature. Ce qui y paraît de nouveau sort d'une poussée intérieure qui est progrès ou succession, qui confère à la succession une vertu propre ou qui tient de la succession toute sa vertu, qui, en tout cas, rend la succession, ou *continuité d'interprétation* dans le temps, irréductible à une simple juxtaposition instantanée dans l'espace. C'est pourquoi l'idée de lire dans un état présent de l'univers matériel l'avenir des formes vivantes, et de déplier tout d'un coup leur histoire future, doit renfermer une véritable absurdité. Mais cette absurdité est difficile à dégager, parce que notre mémoire a coutume d'aligner dans un espace idéal les termes qu'elle perçoit tour à tour, parce qu'elle se représente toujours la succession *passée* sous forme de juxtaposition. Elle peut d'ailleurs le faire, précisément parce que le passé est du déjà inventé, du mort, et non plus de la création et de la vie. Alors, comme la succession à venir finira par être une succession passée, nous nous persuadons que la durée à venir comporte le même traitement que la durée passée, qu'elle serait dès maintenant déroulable, que l'avenir est là, enroulé, déjà peint sur la toile. Illusion sans doute, mais illusion naturelle, indéracinable, qui durera autant que l'esprit humain !

Le temps est invention ou il n'est rien du tout. Mais du temps-invention la physique ne peut pas tenir compte, astreinte qu'elle est à la méthode cinématographique. Elle se borne à compter les simultanités entre les événements constitutifs de ce temps et les positions du mobile T sur sa trajectoire. Elle détache ces événements du tout qui revêt à chaque instant une nouvelle forme et qui leur communique quelque chose de sa nouveauté. Elle les considère à l'état abstrait, tels qu'ils seraient en dehors du tout vivant, c'est-à-dire dans un temps déroulé en espace. Elle ne retient que les événements ou systèmes d'événements qu'on peut isoler ainsi sans leur faire subir une déformation trop profonde, parce que ceux-là seuls se prêtent à l'application de sa méthode. Notre physique date du jour où l'on a su isoler de semblables systèmes. En résumé, *si la physique moderne se distingue de l'ancienne en ce qu'elle considère n'importe quel moment du temps, elle repose tout entière sur une substitution du temps-longueur au temps-invention.*

Il semble donc que, parallèlement à cette physique, eût dû se constituer un second genre de connaissance, lequel aurait retenu ce que la physique laissait échapper. Sur le flux même de la durée la science ne voulait ni ne pouvait avoir prise, attachée qu'elle était à la méthode cinématographique. On se serait dégagé de cette méthode. On eût exigé de l'esprit qu'il renonçât à ses habitudes les plus chères. C'est à l'intérieur du devenir qu'on se serait transporté par un effort de sympathie. On ne se fût plus demandé où un mobile

sera, quelle configuration un système prendra, par quel état un changement passera à n'importe quel moment : les moments du temps, qui ne sont que des arrêts de notre attention, eussent été abolis ; c'est l'écoulement du temps, c'est le flux même du réel qu'on eût essayé de suivre. Le premier genre de connaissance a l'avantage de nous faire prévoir l'avenir et de nous rendre, dans une certaine mesure, maîtres des événements ; en revanche, il ne retient de la réalité mouvante que des immobilités éventuelles, c'est-à-dire des vues prises sur elle par notre esprit : il symbolise le réel et le transpose en humain plutôt qu'il ne l'exprime. L'autre connaissance, si elle est possible, sera pratiquement inutile, elle n'étendra pas notre empire sur la nature, elle contrariera même certaines aspirations naturelles de l'intelligence ; mais, si elle réussissait, c'est la réalité même qu'elle embrasserait dans une définitive étreinte. Par là, on ne compléterait pas seulement l'intelligence et sa connaissance de la matière, en l'habituant à s'installer dans le mouvant : en développant aussi une autre faculté, complémentaire de celle-là, on s'ouvrirait une perspective sur l'autre moitié du réel. Car, dès qu'on se retrouve en présence de la durée vraie, on voit qu'elle signifie création, et que, si ce qui se défait dure, ce ne peut être que par sa solidarité avec ce qui se fait. Ainsi, la nécessité d'un accroissement continu de l'univers apparaîtrait, je veux dire d'une *vie* du réel. Et dès lors on envisagerait sous un nouvel aspect la vie que nous rencontrons à la surface de notre planète, vie dirigée dans le même sens que celle de l'univers et inverse de la matérialité. A l'intelligence enfin on adjoindrait l'intuition.

Plus on y réfléchira, plus on trouvera que cette conception de la métaphysique est celle que suggère la science moderne.

Pour les anciens, en effet, le temps est théoriquement négligeable, parce que la durée d'une chose ne manifeste que la dégradation de son essence : c'est de cette essence immobile que la science s'occupe. Le changement n'étant que l'effort d'une Forme vers sa propre réalisation, la réalisation est tout ce qu'il nous importe de connaître. Sans doute, cette réalisation n'est jamais complète : c'est ce que la philosophie antique exprime en disant que nous ne percevons pas de forme sans matière. Mais si nous considérons l'objet changeant en un certain moment essentiel, à son apogée, nous pouvons dire qu'il *frôle* sa forme intelligible. De cette forme intelligible, idéale et, pour ainsi dire, limite, notre science s'empare. Et quand elle possède ainsi la pièce d'or, elle tient éminemment cette menue monnaie qu'est le changement. Celui-ci est moins qu'être. La connaissance qui le prendrait pour objet, à supposer qu'elle fût possible, serait moins que science.

Mais, pour une science qui place tous les instants du temps sur le même rang, qui n'admet pas de moment essentiel, pas de point culminant, pas d'apogée, le changement n'est plus une diminution de l'essence, ni la durée un délayage de l'éternité. Le flux du temps devient ici la réalité même, et, ce qu'on étudie, ce sont les choses qui s'écoulent. Il est vrai que sur la réalité qui coule on se borne à prendre des instantanés. Mais, justement pour cette raison, la connaissance scientifique devrait en appeler une autre, qui la complétât. Tandis que la conception antique de la connaissance scientifique aboutissait à faire du temps une dégradation, du changement la diminution d'une Forme donnée de toute éternité, au contraire, en suivant jusqu'au bout la conception nouvelle, on fût arrivé à voir dans le temps un accroissement progressif de l'absolu et dans l'évolution des choses une invention continue de formes nouvelles.

Il est vrai que c'eût été rompre avec la métaphysique des anciens. Ceux-ci n'apercevaient qu'une seule manière de savoir définitivement. Leur science consistait en une métaphysique éparpillée et fragmentaire, leur métaphysique en une science concentrée et systématique : c'étaient, tout au plus, deux espèces d'un même genre. Au contraire, dans l'hypothèse où nous nous plaçons, science et métaphysique seraient deux manières opposées, quoique complémentaires, de connaître, la première ne retenant que des instants, c'est-à-dire ce qui ne dure pas, la seconde portant sur la durée même. Il était naturel qu'on hésitât entre une conception aussi neuve de la métaphysique et la conception traditionnelle. La tentation devait même être grande de recommencer sur la nouvelle science ce qui avait été essayé sur l'ancienne, de supposer tout de suite achevée notre connaissance scientifique de la nature, de l'unifier complètement, et de donner à cette unification, comme l'avaient déjà fait les Grecs, le nom de métaphysique. Ainsi, à côté de la nouvelle voie que la philosophie pouvait frayer, l'ancienne demeurait ouverte. C'était celle même où la physique marchait. Et, comme la physique ne retenait du temps que ce qui pourrait aussi bien être étalé tout d'un coup dans l'espace, la métaphysique qui s'engageait dans cette direction devait nécessairement procéder comme si le temps ne créait et n'anéantissait rien, comme si la durée n'avait pas d'efficace. Astreinte, comme la physique des modernes et la métaphysique des anciens, à la méthode cinématographique, elle aboutissait à cette conclusion, implicitement admise au départ et immanente à la méthode même : *Tout est donné*.

Que la métaphysique ait hésité d'abord entre les deux voies, cela ne nous paraît pas contestable. L'oscillation est visible dans le

cartésianisme. D'un côté, Descartes affirme le mécanisme universel : de ce point de vue, le mouvement serait relatif[259], et comme le temps a juste autant de réalité que le mouvement, passé, présent et avenir devraient être donnés de toute éternité. Mais d'autre part (et c'est pourquoi le philosophe n'est pas allé jusqu'à ces conséquences extrêmes) Descartes croit au libre arbitre de l'homme. Il superpose au déterminisme des phénomènes physiques l'indéterminisme des actions humaines, et par conséquent au temps-longueur une durée où il y a invention, création, succession vraie. Cette durée, il l'adosse à un Dieu qui renouvelle sans cesse l'acte créateur et qui, étant ainsi tangent au temps et au devenir, les soutient, leur communique nécessairement quelque chose de son absolue réalité. Quand il se place à ce second point de vue, Descartes parle du mouvement, même spatial, comme d'un absolu[260].

Il s'est donc engagé tour à tour sur l'une et sur l'autre voies, décidé à ne suivre aucune des deux jusqu'au bout. La première l'eût conduit à la négation du libre arbitre chez l'homme et du véritable vouloir en Dieu. C'était la suppression de toute durée efficace, l'assimilation de l'univers à une chose *donnée* qu'une intelligence surhumaine embrasserait tout d'un coup, dans l'instantané ou dans l'éternel. En suivant la seconde, au contraire, on aboutissait à toutes les conséquences que l'intuition de la durée vraie implique. La création n'apparaissait plus simplement comme *continué*, mais comme *continue*. L'univers, envisagé dans son ensemble, évoluait véritablement. L'avenir n'était plus déterminable en fonction du présent ; tout au plus pouvait-on dire qu'une fois réalisé il était retrouvable dans ses antécédents, comme les sons d'une nouvelle langue sont exprimables avec les lettres d'un ancien alphabet : on dilate alors la valeur des lettres, on leur attribue rétroactivement des sonorités qu'aucune combinaison des anciens sons n'aurait pu faire prévoir. Enfin l'explication mécanistique pouvait rester universelle en ce qu'elle se fût étendue à autant de systèmes qu'on aurait voulu en découper dans la continuité de l'univers ; mais le mécanisme devenait alors une *méthode* plutôt qu'une *doctrine*. Il exprimait que la science doit procéder à la manière cinématographique, que son rôle est de scander le rythme d'écoulement des choses et non pas de s'y insérer. Telles étaient les deux conceptions opposées de la métaphysique qui s'offraient à la philosophie.

C'est vers la première qu'on s'orienta. La raison de ce choix est sans doute dans la tendance de l'esprit à procéder selon la méthode cinématographique, méthode si naturelle à notre intelligence, si bien ajustée aussi aux exigences de notre science, qu'il faut être deux fois sûr de son impuissance spéculative pour y renoncer en

métaphysique. Mais l'influence de la philosophie ancienne y fut aussi pour quelque chose. Artistes à jamais admirables, les Grecs ont créé un type de vérité suprasensible, comme de beauté sensible, dont il est difficile de ne pas subir l'attrait. Dès qu'on incline à faire de la métaphysique une systématisation de la science, on glisse dans la direction de Platon et d'Aristote. Et, une fois entré dans la zone d'attraction où cheminent les philosophes grecs, on est entraîné dans leur orbite.

Ainsi se sont constituées les doctrines de Leibniz et de Spinoza. Nous ne méconnaissons pas les trésors d'originalité qu'elles renferment. Spinoza et Leibniz y ont versé le contenu de leur âme, riche des inventions de leur génie et des acquisitions de l'esprit moderne. Et il y a chez l'un et chez l'autre, chez Spinoza surtout, des poussées d'intuition qui font craquer le système. Mais, si l'on élimine des deux doctrines ce qui leur donne l'animation et la vie, si l'on n'en retient que l'ossature, on a devant soi l'image même qu'on obtiendrait en regardant le platonisme et l'aristotélisme à travers le mécanisme cartésien. On est en présence d'une systématisation de la physique nouvelle, systématisation construite sur le modèle de l'ancienne métaphysique.

Que pouvait être, en effet, l'unification de la physique ? L'idée inspiratrice de cette science était d'isoler, au sein de l'univers, des systèmes de points matériels tels que, la position de chacun de ces points étant connue à un moment donné, on pût la calculer ensuite pour n'importe quel moment. Comme d'ailleurs les systèmes ainsi définis étaient les seuls sur lesquels la nouvelle science eût prise, et comme on ne pouvait dire *a priori* si un système satisfaisait ou ne satisfaisait pas à la condition voulue, il était utile de procéder toujours et partout *comme si* la condition était réalisée. Il y avait là une règle méthodologique tout indiquée, et si évidente qu'il n'était même pas nécessaire de la formuler. Le simple bon sens nous dit, en effet, que lorsque nous sommes en possession d'un instrument efficace de recherche, et que nous ignorons les limites de son applicabilité, nous devons faire comme si cette applicabilité était sans limite : il sera toujours temps d'en rabattre. Mais la tentation devait être grande, pour le philosophe, d'hypostasier cette espérance ou plutôt cet élan de la nouvelle science, et de convertir une règle générale de méthode en loi fondamentale des choses. On se transportait alors à la limite ; on supposait la physique achevée et embrassant la totalité du monde sensible. L'univers devenait un système de points dont la position était rigoureusement déterminée à chaque instant par rapport à l'instant précédent, et théoriquement calculable pour n'importe quel moment. On aboutissait, en un mot, au mécanisme universel. Mais il ne suffisait pas de formuler ce

mécanisme ; il fallait le fonder, c'est-à-dire en prouver la nécessité, en donner la raison. Et, l'affirmation essentielle du mécanisme étant celle d'une solidarité mathématique de tous les points de l'univers entre eux, de tous les moments de l'univers entre eux, la raison du mécanisme devait se trouver dans l'unité d'un principe où se contractât tout ce qu'il y a de juxtaposé dans l'espace, de successif dans le temps. Dès lors on supposait donnée d'un seul coup la totalité du réel. La détermination réciproque des apparences juxtaposées dans l'espace tenait à l'indivisibilité de l'être vrai. Et le déterminisme rigoureux des phénomènes successifs dans le temps exprimait simplement que le tout de l'être est donné dans l'éternel.

La nouvelle philosophie allait donc être un recommencement, ou plutôt une transposition de l'ancienne. Celle-ci avait pris chacun des *concepts* en lesquels se concentre un devenir ou s'en marque l'apogée ; elle les supposait tous connus et les ramassait en un concept unique, forme des formes, idée des idées, comme le Dieu d'Aristote. Celle-là allait prendre chacune des *lois* qui conditionnent un devenir par rapport à d'autres et qui sont comme le substrat permanent des phénomènes ; elle les supposerait toutes connues et les ramasserait en une unité qui les exprimât, elle aussi, éminemment, mais qui, comme le Dieu d'Aristote et pour les mêmes raisons, devait rester immuablement enfermée en elle-même.

Il est vrai que ce retour à la philosophie antique n'allait pas sans de grosses difficultés. Quand un Platon, un Aristote ou un Plotin fondent tous les concepts de leur science en un seul, ils embrassent ainsi la totalité du réel, car les concepts représentent les choses mêmes et possèdent au moins autant de contenu positif qu'elles. Mais une loi, en général, n'exprime qu'un rapport, et les lois physiques en particulier ne traduisent que des relations quantitatives entre les choses concrètes. De sorte que si un philosophe moderne opère sur les lois de la nouvelle science comme la philosophie antique sur les concepts de l'ancienne, s'il fait converger sur un seul point toutes les conclusions d'une physique supposée omnisciente, il laisse de côté ce qu'il y a de concret dans les phénomènes : les qualités perçues, les perceptions mêmes. Sa synthèse ne comprend, semble-t-il, qu'une fraction de la réalité. De fait, le premier résultat de la nouvelle science fut de couper le réel en deux moitiés, quantité et qualité, dont l'une fut portée au compte des *corps* et l'autre à celui des *âmes*. Les anciens n'avaient élevé de pareilles barrières ni entre la qualité et la quantité, ni entre l'âme et le corps. Pour eux, les concepts mathématiques étaient des concepts comme les autres, apparentés aux autres et s'insérant tout naturellement dans la hiérarchie des idées. Ni le corps ne se définissait alors par l'étendue géométrique, ni l'âme par la

conscience. Si la *Ψυχή* d'Aristote, entéléchie d'un corps vivant, est moins spirituelle que notre « âme », c'est que son *σῶμα*, déjà imbibé d'idée, est moins corporel que notre « corps ». La scission n'était donc pas encore irrémédiable entre les deux termes. Elle l'est devenue, et dès lors une métaphysique qui visait à une unité abstraite devait se résigner ou à ne comprendre dans sa synthèse qu'une moitié du réel, ou à profiter au contraire de l'irréductibilité absolue des deux moitiés entre elles pour considérer l'une comme une *traduction* de l'autre. Des phrases différentes diront des choses différentes si elles appartiennent à une même langue, c'est-à-dire si elles ont une certaine parenté de son entre elles. Au contraire, si elles appartiennent à deux langues différentes, elles pourront, précisément à cause de leur diversité radicale de son, exprimer la même chose. Ainsi pour la qualité et la quantité, pour l'âme et le corps. C'est pour avoir coupé toute attache entre les deux termes que les philosophes furent conduits à établir entre eux un parallélisme rigoureux, auquel les anciens n'avaient pas songé, à les tenir pour des traductions, et non pas des inversions l'un de l'autre, enfin à donner pour substrat à leur dualité une identité fondamentale. La synthèse à laquelle on s'était élevé devenait ainsi capable de tout embrasser. Un divin mécanisme faisait correspondre, chacun à chacun, les phénomènes de la pensée à ceux de l'étendue, les qualités aux quantités et les âmes aux corps.

C'est ce parallélisme que nous trouvons et chez Leibniz et chez Spinoza, sous des formes différentes, il est vrai, à cause de l'inégale importance qu'ils attachent à l'étendue. Chez Spinoza, les deux termes Pensée et Étendue sont placés, en principe au moins, au même rang. Ce sont donc deux traductions d'un même original ou, comme dit Spinoza, deux attributs d'une même substance, qu'il faut appeler Dieu. Et ces deux traductions, comme aussi une infinité d'autres dans des langues que nous ne connaissons pas, sont appelées et même exigées par l'original, de même que l'essence du cercle se traduit automatiquement, pour ainsi dire, et par une figure et par une équation. Au contraire, pour Leibniz, l'étendue est bien encore une traduction, mais c'est la pensée qui est l'original, et celle-ci pourrait se passer de traduction, la traduction n'étant faite que pour nous. En posant Dieu, on pose nécessairement aussi toutes les vues possibles sur Dieu, c'est-à-dire les monades. Mais nous pouvons toujours imaginer qu'une vue ait été prise d'un point de vue, et il est naturel à un esprit imparfait comme le nôtre de classer des vues, qualitativement différentes, d'après l'ordre et la position de points de vue, qualitativement identiques, d'où les vues auraient été prises. En réalité les points de vue n'existent pas, car il n'y a que des vues, chacune donnée en un bloc indivisible et

représentant, à sa manière, le tout de la réalité, qui est Dieu. Mais nous avons besoin de traduire par la multiplicité de ces points de vue, extérieurs les uns aux autres, la pluralité des vues dissemblables entre elles, comme aussi de symboliser par la situation relative de ces points de vue entre eux, par leur voisinage ou leur écart, c'est-à-dire par une grandeur, la parenté plus ou moins étroite des vues les unes avec les autres. C'est ce que Leibniz exprime en disant que l'espace est l'ordre des coexistants, que la perception de l'étendue est une perception confuse (c'est-à-dire relative à un esprit imparfait), et qu'il n'y a que des monades, entendant par là que le Tout réel n'a pas de parties, mais qu'il est répété à l'infini, chaque fois intégralement (quoique diversement) à l'intérieur de lui-même, et que toutes ces répétitions sont complémentaires les unes des autres. C'est ainsi que le relief visible d'un objet équivaut à l'ensemble des vues stéréoscopiques qu'on prendrait sur lui de tous les points, et qu'au lieu de voir dans le relief une juxtaposition de parties solides on pourrait aussi bien le considérer comme fait de la *complémentarité réciproque* de ces vues intégrales, chacune donnée en bloc, chacune indivisible, chacune différente des autres et pourtant représentative de la même chose. Le Tout, c'est-à-dire Dieu, est ce relief même pour Leibniz, et les monades sont ces vues planes complémentaires les unes des autres : c'est pourquoi il définit Dieu « la substance qui n'a pas de point de vue », ou encore « l'harmonie universelle », c'est-à-dire la complémentarité réciproque des monades. En somme, Leibniz diffère ici de Spinoza en ce qu'il considère le mécanisme universel comme un aspect que la réalité prend pour nous, tandis que Spinoza en fait un aspect que la réalité prend pour elle.

Il est vrai qu'après avoir concentré en Dieu la totalité du réel, il leur devenait difficile de passer de Dieu aux choses, de l'éternité au temps. La difficulté était même beaucoup plus grande pour ces philosophes que pour un Aristote ou un Plotin. Le Dieu d'Aristote, en effet, avait été obtenu par la compression et la compénétration réciproque des Idées qui représentent, à l'état achevé ou en leur point culminant, les choses qui changent dans le monde.

Il était donc transcendant au monde, et la durée des choses se juxtaposait à son éternité, dont elle était un affaiblissement. Mais le principe auquel on est conduit par la considération du mécanisme universel, et qui doit lui servir de substrat, ne condense plus en lui des concepts ou des *choses*, mais des lois ou *relations*. Or une relation n'existe pas séparément. Une loi relie entre eux des termes qui changent ; elle est immanente à ce qu'elle régit. Le principe où toutes ces relations viennent se condenser, et qui fonde l'unité de la nature, ne peut donc plus être transcendant à la réalité sensible ; il

lui est immanent, et il faut supposer tout à la fois qu'il est dans le temps et hors du temps, ramassé dans l'unité de sa substance et pourtant condamné à la dérouler en une chaîne sans commencement ni fin. Plutôt que de formuler une contradiction aussi choquante, les philosophes devaient être conduits à sacrifier le plus faible des deux termes, et à tenir l'aspect temporel des choses pour une pure illusion. Leibniz le dit en propres termes, car il fait du temps, comme de l'espace, une perception confuse. Si la multiplicité de ses monades n'exprime que la diversité des vues prises sur l'ensemble, l'histoire d'une monade isolée ne paraît guère être autre chose, pour ce philosophe, que la pluralité des vues qu'une monade peut prendre sur sa propre substance : de sorte que le temps consisterait dans l'ensemble des points de vue de chaque monade sur elle-même, comme l'espace dans l'ensemble des points de vue de toutes les monades sur Dieu. Mais la pensée de Spinoza est beaucoup moins claire, et il semble que ce philosophe ait cherché à établir entre l'éternité et ce qui dure la même différence que faisait Aristote entre l'essence et les accidents : entreprise difficile entre toutes, car la *ulè* d'Aristote n'était plus là pour mesurer l'écart et expliquer le passage de l'essentiel à l'accidentel, Descartes l'ayant éliminée pour toujours. Quoi qu'il en soit, plus on approfondit la conception spinoziste de l'« inadéquat » dans ses rapports avec l'« adéquat », plus on se sent marcher dans la direction de l'aristotélisme, de même que les monades leibniziennes, à mesure qu'elles se dessinent plus clairement, tendent davantage à se rapprocher des Intelligibles de Plotin[261]. La pente naturelle de ces deux philosophies les ramène aux conclusions de la philosophie antique.

En résumé, les ressemblances de cette nouvelle métaphysique avec celle des anciens viennent de ce que l'une et l'autre supposent toute faite, celle-là au-dessus du sensible et celle-ci au sein du sensible lui-même, une Science une et complète, avec laquelle coïnciderait tout ce que le sensible contient de réalité. *Pour l'une et pour l'autre, la réalité, comme la vérité, serait intégralement donnée dans l'éternité.* L'une et l'autre répugnent à l'idée d'une réalité qui se créerait au fur et à mesure, c'est-à-dire, au fond, d'une durée absolue.

Que d'ailleurs les conclusions de cette métaphysique, issue de la science, aient rebondi jusque dans l'intérieur de la science par une espèce de ricochet, c'est ce qu'on montrerait sans peine. Tout notre prétendu empirisme en est encore pénétré. La physique et la chimie n'étudient que la matière inerte ; la biologie, quand elle traite physiquement et chimiquement l'être vivant, n'en considère que le côté inertie. Les explications mécanistiques n'englobent donc, en

dépôt de leur développement, qu'une petite partie du réel. Supposer *a priori* que la totalité du réel est résoluble en éléments de ce genre, ou du moins que le mécanisme pourrait donner une traduction intégrale de ce qui se passe dans le monde, c'est opter pour une certaine métaphysique, celle même dont un Spinoza et un Leibniz ont posé les principes, tiré les conséquences. Certes, un psychophysiologiste qui affirme l'équivalence exacte de l'état cérébral et de l'état psychologique, qui se représente la possibilité, pour quelque intelligence surhumaine, de lire dans le cerveau ce qui se passe dans la conscience, se croit bien loin des métaphysiciens du XVII^e siècle, et très près de l'expérience. Pourtant l'expérience pure et simple ne nous dit rien de semblable. Elle nous montre l'interdépendance du physique et du moral, la nécessité d'un certain substratum cérébral pour l'état psychologique, rien de plus. De ce qu'un terme est solidaire d'un autre terme, il ne suit pas qu'il y ait équivalence entre les deux. Parce qu'un certain écrou est nécessaire à une certaine machine, parce que la machine fonctionne quand on laisse l'écrou et s'arrête quand on l'enlève, on ne dira pas que l'écrou soit l'équivalent de la machine. Il faudrait, pour que la correspondance fût équivalence, qu'à une partie quelconque de la machine correspondît une partie déterminée de l'écrou, — comme dans une traduction littérale où chaque chapitre rend un chapitre, chaque phrase une phrase, chaque mot un mot. Or, la relation du cerveau à la conscience paraît être tout autre chose. Non seulement l'hypothèse d'une équivalence entre l'état psychologique et l'état cérébral implique une véritable absurdité, comme nous avons essayé de le prouver dans un travail antérieur, mais les faits, interrogés sans parti pris, semblent bien indiquer que la relation de l'un à l'autre est précisément celle de la machine à l'écrou. Parler d'une équivalence entre les deux termes, c'est simplement tronquer — en la rendant à peu près inintelligible — la métaphysique spinoziste ou leibnizienne. On accepte cette philosophie, telle quelle, du côté Étendue, mais on la mutile du côté Pensée. Avec Spinoza, avec Leibniz, on suppose achevée la synthèse unificatrice des phénomènes de la matière : tout s'y expliquerait mécaniquement. Mais, pour les faits conscients, on ne pousse plus la synthèse jusqu'au bout. On s'arrête à mi-chemin. On suppose la conscience coextensive à telle ou telle partie de la nature, et non plus à la nature entière. On aboutit, ainsi, tantôt à un « épiphénoménisme » qui attache la conscience à certaines vibrations particulières et la met çà et là dans le monde, à l'état sporadique, tantôt à un « monisme » qui éparpille la conscience en autant de petits grains qu'il y a d'atomes. Mais, dans un cas comme dans l'autre, c'est à un spinozisme ou à un leibnizianisme

incomplets qu'on revient. Entre cette conception de la nature et le cartésianisme on retrouverait d'ailleurs les intermédiaires historiques. Les médecins philosophes du XVIII^e siècle, avec leur cartésianisme rétréci, ont été pour beaucoup dans la genèse de l'« épiphénoménisme » et du « monisme » contemporains.

Ces doctrines se trouvent ainsi retarder sur la critique kantienne. Certes, la philosophie de Kant est imbue, elle aussi, de la croyance à une science une et intégrale, embrassant la totalité du réel. Même, à l'envisager d'un certain côté, elle n'est qu'un prolongement de la métaphysique des modernes et une transposition de la métaphysique antique. Spinoza et Leibniz avaient, à l'exemple d'Aristote, hypostasié en Dieu l'unité du savoir. La critique kantienne, par un de ses côtés au moins, consista à se demander si la totalité de cette hypothèse était nécessaire à la science moderne comme elle l'avait été à la science antique, ou si une partie seulement de l'hypothèse ne suffirait pas. Pour les anciens, en effet, la science portait sur des concepts, c'est-à-dire sur des espèces de *choses*. En comprimant tous les concepts en un seul, ils arrivaient donc nécessairement à un être, qu'on pouvait appeler Pensée, sans doute, mais qui était plutôt pensée-objet que pensée-sujet : quand Aristote définissait Dieu la *noèseôs noësis*, c'est probablement sur *noèseôs*, et non pas sur *noësis*, qu'il mettait l'accent. Dieu était ici la synthèse de tous les concepts, l'idée des idées. Mais la science moderne roule sur des lois, c'est-à-dire sur des relations. Or, une relation est une liaison établie par un esprit entre deux ou plusieurs termes. Un rapport n'est rien en dehors de l'intelligence qui rapporte. L'univers ne peut donc être un système de lois que si les phénomènes passent à travers le filtre d'une intelligence. Sans doute cette intelligence pourrait être celle d'un être infiniment supérieur à l'homme, qui fonderait la matérialité des choses en même temps qu'il les relierait entre elles : telle était l'hypothèse de Leibniz et de Spinoza. Mais il n'est pas nécessaire d'aller aussi loin, et, pour l'effet qu'il s'agit d'obtenir ici, l'intelligence humaine suffit : telle est précisément la solution kantienne. Entre le dogmatisme d'un Spinoza ou d'un Leibniz et la critique de Kant, il y a tout juste la même distance qu'entre le « il faut que » et le « il suffit que ». Kant arrête ce dogmatisme sur la pente qui le faisait glisser trop loin vers la métaphysique grecque ; il réduit au strict minimum l'hypothèse qu'il faut faire pour supposer indéfiniment extensible la physique de Galilée. Il est vrai que, lorsqu'il parle de l'intelligence humaine, ce n'est ni de la vôtre ni de la mienne qu'il s'agit. L'unité de la nature viendrait bien de l'entendement humain qui unifie, mais la fonction unificatrice qui opère ici est impersonnelle. Elle se communique à nos consciences individuelles, mais elle les dépasse.

Elle est beaucoup moins qu'un Dieu substantiel ; elle est un peu plus, cependant, que le travail isolé d'un homme ou même que le travail collectif de l'humanité. Elle ne fait pas précisément partie de l'homme ; c'est plutôt l'homme qui est en elle, comme dans une atmosphère d'intellectualité que sa conscience respirerait. C'est, si l'on veut, un *Dieu formel*, quelque chose qui n'est pas encore divin chez Kant, mais qui tend à le devenir. On s'en aperçut avec Fichte. Quoi qu'il en soit, son rôle principal, chez Kant, est de donner à l'ensemble de notre science un caractère relatif et *humain*, bien que d'une humanité déjà quelque peu divinisée. La critique de Kant, envisagée de ce point de vue, consista surtout à limiter le dogmatisme de ses prédécesseurs, en acceptant leur conception de la science et en réduisant au minimum ce qu'elle impliquait de métaphysique.

Mais il en est autrement de la distinction kantienne entre la matière de la connaissance et sa forme. En voyant dans l'intelligence, avant tout, une faculté d'établir des rapports, Kant attribuait aux termes entre lesquels les rapports s'établissent une origine extra-intellectuelle. Il affirmait, contre ses prédécesseurs immédiats, que la connaissance n'est pas entièrement résoluble en termes d'intelligence. Il réintérait dans la philosophie, mais en le modifiant, en le transportant sur un autre plan, cet élément essentiel de la philosophie de Descartes qui avait été abandonné par les cartésiens.

Par là il frayait la voie à une philosophie nouvelle, qui se fût installée dans la matière extra-intellectuelle de la connaissance par un effort supérieur d'intuition. Coïncidant avec cette matière, adoptant le même rythme et le même mouvement, la conscience ne pourrait-elle pas, par deux efforts de direction inverse, se haussant et s'abaissant tour à tour, saisir du dedans et non plus apercevoir du dehors les deux formes de la réalité, corps et esprit ? Ce double effort ne nous ferait-il pas, dans la mesure du possible, revivre l'absolu ? Comme d'ailleurs, au cours de cette opération, on verrait l'intelligence surgir d'elle-même, se découper dans le tout de l'esprit, la connaissance intellectuelle apparaîtrait alors telle qu'elle est, limitée, mais non plus relative.

Telle était la direction que le kantisme pouvait montrer à un cartésianisme revivifié. Mais dans cette direction Kant lui-même ne s'engagea pas.

Il ne voulut pas s'y engager, parce que, tout en assignant à la connaissance une matière extra-intellectuelle, il croyait cette matière ou coextensive à l'intelligence, ou plus étroite que l'intelligence. Dès lors, il ne pouvait plus songer à découper l'intelligence en elle, ni par

conséquent à retracer la genèse de l'entendement et de ses catégories. Les cadres de l'entendement et l'entendement lui-même devaient être acceptés tels quels, tout faits. Entre la matière présentée à notre intelligence et cette intelligence même il n'y avait aucune parenté. L'accord entre les deux venait de ce que l'intelligence imposait sa forme à la matière. De sorte que non seulement il fallait poser la forme intellectuelle de la connaissance comme une espèce d'absolu et renoncer à en faire la genèse, mais la matière même de cette connaissance semblait trop triturée par l'intelligence pour qu'on pût espérer l'atteindre dans sa pureté originelle. Elle n'était pas la « chose en soi », elle n'en était que la réfraction à travers notre atmosphère.

Que si maintenant on se demande pourquoi Kant n'a pas cru que la matière de notre connaissance en débordât la forme, voici ce qu'on trouve. La critique que Kant a instituée de notre connaissance de la nature a consisté à démêler ce que doit être notre esprit et ce que doit être la nature, *si* les prétentions de notre science sont justifiées ; mais de ces prétentions elles-mêmes Kant n'a pas fait la critique. Je veux dire qu'il a accepté sans discussion l'idée d'une science une, capable d'êtreindre avec la même force toutes les parties du donné et de les coordonner en un système présentant de toutes parts une égale solidité. Il n'a pas jugé, dans sa *Critique de la Raison pure*, que la science devînt de moins en moins objective, de plus en plus symbolique, à mesure qu'elle allait du physique au vital, du vital au psychique. L'expérience ne se meut pas, à ses yeux, dans deux sens différents et peut-être opposés, l'un conforme à la direction de l'intelligence, l'autre contraire. Il n'y a pour lui qu'une expérience, et l'intelligence en couvre toute l'étendue. C'est ce que Kant exprime en disant que toutes nos intuitions sont sensibles, ou, en d'autres termes, infra-intellectuelles. Et c'est ce qu'il faudrait admettre, en effet, si notre science présentait dans toutes ses parties une égale objectivité. Mais supposons, au contraire, que la science soit de moins en moins objective, de plus en plus symbolique, à mesure qu'elle va du physique au psychique, en passant par le vital. Alors, comme il faut bien percevoir une chose en quelque façon pour arriver à la symboliser, il y aurait une intuition du psychique, et plus généralement du vital, que l'intelligence transposerait et traduirait sans doute, mais qui n'en dépasserait pas moins l'intelligence. Il y aurait, en d'autres termes, une intuition supra-intellectuelle. Si cette intuition existe, une prise de possession de l'esprit par lui-même est possible, et non plus seulement une connaissance extérieure et phénoménale. Bien plus : si nous avons une intuition de ce genre, je veux dire ultra-intellectuelle, l'intuition sensible est sans doute en continuité avec celle-là par certains

intermédiaires, comme l'infrarouge avec l'ultraviolet. L'intuition sensible va donc elle-même se relever. Elle n'atteindra plus simplement le fantôme d'une insaisissable chose en soi. C'est (pourvu qu'on y apporte certaines corrections indispensables) dans l'absolu encore qu'elle nous introduirait. Tant qu'on voyait en elle l'unique matière de notre science, il rejaillissait sur toute science quelque chose de la relativité qui frappe une connaissance scientifique de l'esprit ; et dès lors la perception des corps, qui est le commencement de la science des corps, apparaissait elle-même comme relative. Relative semblait donc être l'intuition sensible. Mais il n'en est plus de même si l'on fait des distinctions entre les diverses sciences, et si l'on voit dans la connaissance scientifique de l'esprit (ainsi que du vital, par conséquent) l'extension plus ou moins artificielle d'une certaine façon de connaître qui, appliquée aux corps, n'était pas du tout symbolique. Allons plus loin : s'il y a ainsi deux intuitions d'ordre différent (la seconde s'obtenant d'ailleurs par un renversement du sens de la première), et si c'est du côté de la seconde que l'intelligence se porte naturellement, il n'y a pas de différence essentielle entre l'intelligence et cette intuition même. Les barrières s'abaissent entre la matière de la connaissance sensible et sa forme, comme aussi entre les « formes pures » de la sensibilité et les catégories de l'entendement. On voit la matière et la forme de la connaissance intellectuelle (restreinte à son objet propre) s'engendrer l'une l'autre par une adaptation réciproque, l'intelligence se modelant sur la corporéité et la corporéité sur l'intelligence.

Mais cette dualité d'intuition, Kant ne voulait ni ne pouvait l'admettre. Il eût fallu, pour l'admettre, voir dans la durée l'étoffe même de la réalité, et par conséquent distinguer entre la durée substantielle des choses et le temps éparpillé en espace. Il aurait fallu voir dans l'espace lui-même, et dans la géométrie qui lui est immanente, un terme idéal dans la direction duquel les choses matérielles se développent, mais où elles ne sont pas développées. Rien de plus contraire à la lettre, et peut-être aussi à l'esprit, de la *Critique de la Raison pure*. Sans doute la connaissance nous est présentée ici comme une liste toujours ouverte, l'expérience comme une poussée de faits qui se continue indéfiniment. Mais, d'après Kant, ces faits s'éparpillent au fur et à mesure sur un plan ; ils sont extérieurs les uns aux autres et extérieurs à l'esprit. D'une connaissance par le dedans, qui les saisirait dans leur jaillissement même au lieu de les prendre une fois jaillis, qui creuserait ainsi au-dessous de l'espace et du temps spatialisé, il n'est jamais question. Et pourtant c'est bien sous ce plan que notre conscience nous place ; là est la durée vraie.

De ce côté encore, Kant est assez près de ses devanciers. Entre l'intemporel et le temps éparpillé en moments distincts, il n'admet pas de milieu. Et comme il n'y a pas d'intuition qui nous transporte dans l'intemporel, toute intuition se trouve ainsi être sensible, par définition. Mais entre l'existence physique, qui est éparpillée dans l'espace, et une existence intemporelle, qui ne pourrait être qu'une existence conceptuelle et logique comme celle dont parlait le dogmatisme métaphysique, n'y a-t-il pas place pour la conscience et pour la vie ? Oui, incontestablement. On s'en aperçoit dès qu'on se place dans la durée pour aller de là aux moments, au lieu de partir des moments pour les relier en durée.

Pourtant c'est du côté d'une intuition intemporelle que s'orientèrent les successeurs immédiats de Kant pour échapper au relativisme kantien. Certes, les idées de devenir, de progrès, d'évolution, paraissent occuper une large place dans leur philosophie. Mais la durée y joue-t-elle véritablement un rôle ? La durée réelle est celle où chaque forme dérive des formes antérieures, tout en y ajoutant quelque chose, et s'explique par elles dans la mesure où elle peut s'expliquer. Mais déduire cette forme, directement, de l'Être global qu'elle est supposée manifester, c'est revenir au Spinozisme. C'est, comme Leibniz et comme Spinoza, dénier à la durée toute action efficace. La philosophie postkantienne, si sévère qu'elle ait pu être pour les théories mécanistiques, accepte du mécanisme l'idée d'une science une, la même pour toute espèce de réalité. Et elle est plus près de cette doctrine qu'elle ne se l'imagine ; car si, dans la considération de la matière, de la vie et de la pensée, elle remplace les degrés successifs de complication, que supposait le mécanisme, par des degrés de réalisation d'une Idée ou par des degrés d'objectivation d'une Volonté, elle parle encore de degrés, et ces degrés sont ceux d'une échelle que l'être parcourrait dans un sens unique. Bref, elle démêle dans la nature les mêmes articulations qu'y démêlait le mécanisme ; du mécanisme elle retient tout le dessin ; elle y met simplement d'autres couleurs. Mais c'est le dessin lui-même, ou tout au moins une moitié du dessin, qui est à refaire.

Il faudrait pour cela, il est vrai, renoncer à la méthode de construction, qui fut celle des successeurs de Kant. Il faudrait faire appel à l'expérience, — à une expérience épurée, je veux dire dégagée, là où il le faut, des cadres que notre intelligence a constitués au fur et à mesure des progrès de notre action sur les choses. Une expérience de ce genre n'est pas une expérience intemporelle. Elle cherche seulement, par-delà le temps spatialisé où nous croyons apercevoir des réarrangements continuels entre les parties, la durée concrète où s'opère sans cesse une refonte

radicale du tout. Elle suit le réel dans toutes ses sinuosités. Elle ne nous conduit pas, comme la méthode de construction, à des généralités de plus en plus hautes, étages superposés d'un magnifique édifice. Du moins ne laisse-t-elle pas de jeu entre les explications qu'elle nous suggère et les objets qu'il s'agit d'expliquer. C'est le détail du réel qu'elle prétend éclaircir, et non plus seulement l'ensemble.

Que la pensée du XIX^e siècle ait réclamé une philosophie de ce genre, soustraite à l'arbitraire, capable de descendre au détail des faits particuliers, cela n'est pas douteux. Incontestablement aussi, elle a senti que cette philosophie devait s'installer dans ce que nous appelons la durée concrète. L'avènement des sciences morales, le progrès de la psychologie, l'importance croissante de l'embryologie parmi les sciences biologiques, tout cela devait suggérer l'idée d'une réalité qui dure intérieurement, qui est la durée même. Aussi, quand un penseur surgit qui annonça une doctrine d'évolution, où le progrès de la matière vers la perceptibilité serait retracé en même temps que la marche de l'esprit vers la rationalité, où serait suivie de degré en degré la complication des correspondances entre l'externe et l'interne, où le changement deviendrait enfin la substance même des choses, vers lui se tournèrent tous les regards. L'attraction puissante que l'évolutionnisme spencérien a exercée sur la pensée contemporaine vient de là. Si éloigné que Spencer paraisse être de Kant, si ignorant qu'il ait d'ailleurs été du Kantisme, il n'en a pas moins senti, au premier contact qu'il prit avec les sciences biologiques, dans quelle direction la philosophie pourrait continuer à marcher en tenant compte de la critique kantienne.

Mais il ne s'était pas plutôt engagé sur la voie qu'il tournait court. Il avait promis de retracer une genèse, et voici qu'il faisait tout autre chose. Sa doctrine portait bien le nom d'évolutionnisme ; elle prétendait remonter et redescendre le cours de l'universel devenir. En réalité, il n'y était question ni de devenir ni d'évolution.

Nous n'avons pas à entrer dans un examen approfondi de cette philosophie. Disons simplement que *l'artifice ordinaire de la méthode de Spencer consiste à reconstituer l'évolution avec des fragments de l'évolué*. Si je colle une image sur un carton et que je découpe ensuite le carton en morceaux, je pourrai, en groupant comme il faut les petits cartons, reproduire l'image. Et l'enfant qui travaille ainsi sur les pièces d'un jeu de patience, qui juxtapose des fragments d'image informes et finit par obtenir un beau dessin colorié, s' imagine sans doute avoir *produit* du dessin et de la couleur. Pourtant l'acte de dessiner et de peindre n'a aucun rapport avec celui d'assembler les fragments d'une image déjà dessinée,

déjà peinte. De même, en composant entre eux les résultats les plus simples de l'évolution, vous en imitez tant bien que mal les effets les plus complexes ; mais ni des uns ni des autres vous n'aurez retracé la genèse, et cette addition de l'évolué à l'évolué ne ressemblera pas du tout au mouvement d'évolution lui-même.

Telle est pourtant l'illusion de Spencer. Il prend la réalité sous sa forme actuelle ; il la brise, il l'éparpille en fragments qu'il jette au vent ; puis il « intègre » ces fragments et il en « dissipe le mouvement ». Ayant imité le Tout par un travail de mosaïque, il s' imagine en avoir retracé le dessin et fait la genèse.

S'agit-il de la matière ? Les éléments diffus qu'il intègre en corps visibles et tangibles ont tout l'air d'être les particules mêmes des corps simples, qu'il suppose d'abord disséminées à travers l'espace. Ce sont, en tout cas, des « points matériels » et par conséquent des points invariables, de véritables petits solides : comme si la solidité, étant ce qu'il y a de plus près de nous et de plus manipulable par nous, pouvait être à l'origine même de la matérialité ! Plus la physique progresse, plus elle montre l'impossibilité de se représenter les propriétés de l'éther ou de l'électricité, base probable de tous les corps, sur le modèle des propriétés de la matière que nous apercevons. Mais la philosophie remonte plus haut encore que l'éther, simple figuration schématique des relations saisies par nos sens entre les phénomènes. Elle sait bien que ce qu'il y a de visible et de tangible dans les choses représente notre action possible sur elles. Ce n'est pas en divisant l'évolué qu'on atteindra le principe de ce qui évolue. Ce n'est pas en recomposant l'évolué avec lui-même qu'on reproduira l'évolution dont il est le terme.

S'agit-il de l'esprit ? Par la composition du réflexe avec le réflexe, Spencer croit engendrer tour à tour l'instinct et la volonté raisonnable. Il ne voit pas que le réflexe spécialisé, étant un point terminus de l'évolution au même titre que la volonté consolidée, ne saurait être supposé au départ. Que le premier des deux termes ait atteint plus vite que l'autre sa forme définitive, c'est fort probable ; mais l'un et l'autre sont des dépôts du mouvement évolutif, et le mouvement évolutif lui-même ne peut pas plus s'exprimer en fonction du premier tout seul que du second uniquement. Il faudrait commencer par mêler le réflexe et le volontaire ensemble. Il faudrait ensuite aller à la recherche de la réalité fluide qui se précipite sous cette double forme et qui, sans doute, participe de l'un et de l'autre sans être aucun des deux. Au plus bas degré de l'échelle animale, chez des êtres vivants qui se réduisent à une masse protoplasmique indifférenciée, la réaction à l'excitation ne met pas encore en œuvre un mécanisme déterminé, comme dans le réflexe ; elle n'a pas

encore le choix entre plusieurs mécanismes déterminés, comme dans l'acte volontaire ; elle n'est donc ni volontaire ni réflexe, et pourtant elle annonce l'un et l'autre. Nous expérimentons en nous-mêmes quelque chose de la véritable activité originelle, quand nous exécutons des mouvements semi-volontaires et semi-automatiques pour échapper à un danger pressant : encore n'est-ce là qu'une bien imparfaite imitation de la démarche primitive, car nous avons affaire alors à un mélange de deux activités déjà constituées, déjà localisées dans un cerveau et dans une moelle, tandis que l'activité première est chose simple, qui se diversifie par la production même de mécanismes comme ceux de la moelle et du cerveau. Mais sur tout cela Spencer ferme les yeux, parce qu'il est de l'essence de sa méthode de recomposer le consolidé avec du consolidé, au lieu de retrouver le travail graduel de consolidation, qui est l'évolution même.

S'agit-il enfin de la correspondance entre l'esprit et la matière ? Spencer a raison de définir l'intelligence par cette correspondance. Il a raison d'y voir le terme d'une évolution. Mais quand il en vient à retracer cette évolution, il intègre encore de l'évolué avec de l'évolué sans s'apercevoir qu'il prend ainsi une peine inutile : en se donnant le moindre fragment de l'actuellement évolué, il pose le tout de l'évolué actuel, et c'est en vain qu'il prétendrait alors en faire la genèse.

Pour Spencer, en effet, les phénomènes qui se succèdent dans la nature projettent dans l'esprit humain des images qui les représentent. Aux relations entre les phénomènes correspondent donc, symétriquement, des relations entre les représentations. Et les lois les plus générales de la nature, en lesquelles se condensent les relations entre les phénomènes, se trouvent ainsi avoir engendré les principes directeurs de la pensée, en lesquels se sont intégrées les relations entre les représentations. La nature se reflète donc dans l'esprit. La structure intime de notre pensée correspond, pièce à pièce, à l'ossature même des choses. Je le veux bien ; mais, pour que l'esprit humain puisse se représenter des relations entre les phénomènes, encore faut-il qu'il y ait des phénomènes, c'est-à-dire des faits distincts, découpés dans la continuité du devenir. Et dès qu'on se donne ce mode spécial de décomposition, tel que nous l'apercevons aujourd'hui, on se donne aussi l'intelligence, telle qu'elle est aujourd'hui, car c'est par rapport à elle, et à elle seulement, que le réel se décompose de cette manière. Pense-t-on que le Mammifère et l'insecte notent les mêmes aspects de la nature, y tracent les mêmes divisions, désarticulent le tout de la même manière ? Et pourtant l'insecte, en tant qu'intelligent, a déjà quelque chose de notre intelligence. Chaque être décompose le

monde matériel selon les lignes mêmes que son action y doit suivre : ce sont ces lignes *d'action possible* qui, en s'entrecroisant, dessinent le réseau d'expérience dont chaque maille est un fait. Sans doute une ville se compose exclusivement de maisons, et les rues de la ville ne sont que les intervalles entre les maisons : de même, on peut dire que la nature ne contient que des faits, et que, les faits une fois posés, les relations sont simplement les lignes qui courent entre les faits. Mais, dans une ville, c'est le lotissement graduel du terrain qui a déterminé à la fois la place des maisons, leur configuration, et la direction des rues ; à ce lotissement il faut se reporter pour comprendre le mode particulier de subdivision qui fait que chaque maison est où elle est, que chaque rue va où elle va. Or, l'erreur fondamentale de Spencer est de se donner l'expérience déjà lotie, alors que le vrai problème est de savoir comment s'est opéré le lotissement. J'accorde que les lois de la pensée ne soient que l'intégration des rapports entre les faits. Mais, dès que je pose les faits avec la configuration qu'ils ont aujourd'hui pour moi, je suppose mes facultés de perception et d'intellection telles qu'elles sont aujourd'hui en moi, car ce sont elles qui lotissent le réel, elles qui découpent les faits dans le tout de la réalité. Dès lors, au lieu de dire que les relations entre les faits ont engendré les lois de la pensée, je puis aussi bien prétendre que c'est la forme de la pensée qui a déterminé la configuration des faits perçus, et par suite leurs relations entre eux. Les deux manières de s'exprimer se valent. Elles disent, au fond, la même chose. Avec la seconde, il est vrai, on renonce à parler d'évolution. Mais, avec la première, on se borne à en parler, on n'y pense pas davantage. Car un évolutionnisme vrai se proposerait de rechercher par quel *modus vivendi* graduellement obtenu l'intelligence a adopté son plan de structure, et la matière son mode de subdivision. Cette structure et cette subdivision s'engrènent l'une dans l'autre. Elles sont complémentaires l'une de l'autre. Elles ont dû progresser l'une avec l'autre. Et, soit qu'on pose la structure actuelle de l'esprit soit qu'on se donne la subdivision actuelle de la matière, dans les deux cas on reste dans l'évolué : on ne nous dit rien de ce qui évolue, rien de l'évolution.

C'est pourtant cette évolution qu'il faudrait retrouver. Déjà, dans le domaine de la physique elle-même, les savants qui poussent le plus loin l'approfondissement de leur science inclinent à croire qu'on ne peut pas raisonner sur les parties comme on raisonne sur le tout, que les mêmes principes ne sont pas applicables à l'origine et au terme d'un progrès, que ni la création ni l'annihilation, par exemple, ne sont inadmissibles quand il s'agit des corpuscules constitutifs de l'atome. Par là ils tendent à se placer dans la durée concrète, la seule où il y ait génération, et non pas seulement composition de

parties. Il est vrai que la création et l'annihilation dont ils parlent concernent le mouvement ou l'énergie, et non pas le milieu impondérable à travers lequel l'énergie et le mouvement circuleraient. Mais que peut-il rester de la matière quand on en retranche tout ce qui la détermine, c'est-à-dire, précisément, l'énergie et le mouvement ? Le philosophe doit aller plus loin que le savant. Faisant table rase de ce qui n'est qu'un symbole imaginaire, il verra le monde matériel se résoudre en un simple flux, une continuité d'écoulement, un devenir. Et il se préparera ainsi à retrouver la durée réelle là où il est plus utile encore de la retrouver, dans le domaine de la vie et de la conscience. Car, tant qu'il s'agit de la matière brute, on peut négliger l'écoulement sans commettre d'erreur grave : la matière, avons-nous dit, est lestée de géométrie, et elle ne dure, elle réalité qui *descend*, que par sa solidarité avec ce qui *monte*. Mais la vie et la conscience sont cette montée même. Quand une fois on les a saisies dans leur essence en adoptant leur mouvement, on comprend comment le reste de la réalité dérive d'elles. L'évolution apparaît, et, au sein de cette évolution, la détermination progressive de la matérialité et de l'intellectualité par la consolidation graduelle de l'une et de l'autre. Mais c'est alors dans le mouvement évolutif qu'on s'insère, pour le suivre jusque dans ses résultats actuels, au lieu de recomposer artificiellement ces résultats avec des fragments d'eux-mêmes. Telle nous paraît être la fonction propre de la philosophie. Ainsi comprise, la philosophie n'est pas seulement le retour de l'esprit à lui-même, la coïncidence de la conscience humaine avec le principe vivant d'où elle émane, une prise de contact avec l'effort créateur. Elle est l'approfondissement du devenir en général, l'évolutionnisme vrai, et par conséquent le vrai prolongement de la science, — pourvu qu'on entende par ce dernier mot un ensemble de vérités constatées ou démontrées, et non pas une certaine scolastique nouvelle qui a poussé pendant la seconde moitié du XIX^e siècle autour de la physique de Galilée, comme l'ancienne autour d'Aristote.

FIN DE L'ÉVOLUTION CRÉATRICE

Henri Bergson : Œuvres complètes

[Retour à la liste des titres](#)



L'ÉNERGIE SPIRITUELLE

ESSAIS ET CONFÉRENCES



ÉCRIT PAR H. BERGSON en 1919

Pour toutes remarques ou suggestions :

editions@arvensa.com

Ou rendez-vous sur :

www.arvensa.com



L'ÉNERGIE SPIRITUELLE

Liste des titres

Table des matières

Avant-propos

Chapitre I La Conscience et la Vie

Chapitre II L'âme et le corps

Chapitre III « Fantômes de vivants » et « Recherche psychique »

Chapitre IV Le rêve

Chapitre V Le souvenir du présent et la fausse reconnaissance

Chapitre VI L'effort intellectuel

Chapitre VII Le cerveau et la pensée : une illusion philosophique



L'ÉNERGIE SPIRITUELLE

Liste des titres

Table des matières du titre



Avant-propos

Depuis longtemps nos amis voulaient bien nous engager à réunir en volume des études parues dans divers recueils et dont la plupart étaient devenus introuvables. Ils nous faisaient observer que plusieurs avaient été traduites et éditées séparément, dans divers pays, en forme de brochure : l'une d'elles (*l'Introduction à la métaphysique*) était maintenant à la disposition du public en sept ou huit langues différentes, mais non pas en français. Il y avait d'ailleurs, dans le nombre, des conférences données à l'étranger et qui n'avaient pas été publiées en France. Telle d'entre elles, faite en anglais, n'avait jamais paru dans notre langue.

Nous nous décidons à entreprendre la publication qu'on nous a si souvent conseillée en termes si bienveillants. Le recueil formera deux volumes. Dans le premier sont groupés des travaux qui portent sur des problèmes déterminés de psychologie et de philosophie. Tous ces problèmes se ramènent à celui de *l'énergie spirituelle* ; tel est le titre que nous donnons au livre. Le second volume comprendra les essais relatifs à la méthode, avec une introduction qui indiquera les origines de cette méthode et la marche suivie dans les applications.

Chapitre I

La Conscience et la Vie

*Conférence Huxley^[262], faite à l'Université de Birmingham
le 29 mai 1911*

Quand la conférence qu'on doit faire est dédiée à la mémoire d'un savant, on peut se sentir gêné par l'obligation de traiter un sujet qui l'eût plus ou moins intéressé. Je n'éprouve aucun embarras de ce genre devant le nom de Huxley. La difficulté serait plutôt de trouver un problème qui eût laissé indifférent ce grand esprit, un des plus vastes que l'Angleterre ait produits au cours du siècle dernier. Il m'a paru toutefois que la triple question de la conscience, de la vie et de leur rapport, avait dû s'imposer avec une force particulière à la réflexion d'un naturaliste qui fut un philosophe ; et comme, pour ma part, je n'en connais pas de plus importante, c'est celle-là que j'ai choisie.

Mais, au moment d'attaquer le problème, je n'ose trop compter sur l'appui des systèmes philosophiques. Ce qui est troublant, angoissant, passionnant pour la plupart des hommes n'est pas toujours ce qui tient la première place dans les spéculations des métaphysiciens. D'où venons-nous ? que sommes-nous ? où allons-nous ? Voilà des questions vitales, devant lesquelles nous nous placerions tout de suite si nous philosophions sans passer par les systèmes. Mais, entre ces questions et nous, une philosophie trop systématique interpose d'autres problèmes. « Avant de chercher la solution, dit-elle, ne faut-il pas savoir comment on la cherchera ? Étudiez le mécanisme de votre pensée, discutez votre connaissance et critiquez votre critique : quand vous serez assurés de la valeur de l'instrument, vous verrez à vous en servir. » Hélas ! ce moment ne viendra jamais. Je ne vois qu'un moyen de savoir jusqu'où l'on peut aller : c'est de se mettre en route et de marcher. Si la connaissance que nous cherchons est réellement instructive, si elle doit dilater notre pensée, toute analyse préalable du mécanisme de la pensée ne pourrait que nous montrer l'impossibilité d'aller aussi loin,

puisque nous aurions étudié notre pensée avant la dilatation qu'il s'agit d'obtenir d'elle. Une réflexion prématurée de l'esprit sur lui-même le découragera d'avancer, alors qu'en avançant purement et simplement il se fût rapproché du but et se fût aperçu, par surcroît, que les obstacles signalés étaient pour la plupart des effets de mirage. Mais supposons même que le métaphysicien ne lâche pas ainsi la philosophie pour la critique, la fin pour les moyens, la proie pour l'ombre. Trop souvent, quand il arrive devant le problème de l'origine, de la nature et de la destinée de l'homme, il passe outre pour se transporter à des questions qu'il juge plus hautes et d'où la solution de celle-là dépendrait : il spéculer sur l'existence en général, sur le possible et sur le réel, sur le temps et sur l'espace, sur la spiritualité et sur la matérialité ; puis il descend, de degré en degré, à la conscience et à la vie, dont il voudrait pénétrer l'essence. Mais qui ne voit que ses spéculations sont alors purement abstraites et qu'elles portent, non pas sur les choses mêmes, mais sur l'idée trop simple qu'il se fait d'elles avant de les avoir étudiées empiriquement ? On ne s'expliquerait pas l'attachement de tel ou tel philosophe à une méthode aussi étrange si elle n'avait le triple avantage de flatter son amour-propre, de faciliter son travail, et de lui donner l'illusion de la connaissance définitive. Comme elle le conduit à quelque théorie très générale, à une idée à peu près vide, il pourra toujours, plus tard, placer rétrospectivement dans l'idée tout ce que l'expérience aura enseigné de la chose : il prétendra alors avoir anticipé sur l'expérience par la seule force du raisonnement, avoir embrassé par avance dans une conception plus vaste les conceptions plus restreintes en effet, mais seules difficiles à former et seules utiles à conserver, auxquelles on arrive par l'approfondissement des faits. Comme, d'autre part, rien n'est plus aisé que de raisonner géométriquement, sur des idées abstraites, il construit sans peine une doctrine où tout se tient, et qui paraît s'imposer par sa rigueur. Mais cette rigueur vient de ce qu'on a opéré sur une idée schématique et raide, au lieu de suivre les contours sinueux et mobiles de la réalité. Combien serait préférable une philosophie plus modeste, qui irait tout droit à l'objet sans s'inquiéter des principes dont il paraît dépendre ! Elle n'ambitionnerait plus une certitude immédiate, qui ne peut être qu'éphémère. Elle prendrait son temps. Ce serait une ascension graduelle à la lumière. Portés par une expérience de plus en plus vaste à des probabilités de plus en plus hautes, nous tendrions, comme à une limite, vers la certitude définitive.

J'estime, pour ma part, qu'il n'y a pas de principe d'où la solution des grands problèmes puisse se déduire mathématiquement. Il est vrai que je ne vois pas non plus de fait

décisif qui tranche la question, comme il arrive en physique et en chimie. Seulement, dans des régions diverses de l'expérience, je crois apercevoir des groupes différents de faits, dont chacun, sans nous donner la connaissance désirée, nous montre une direction où la trouver. Or, c'est quelque chose que d'avoir une direction. Et c'est beaucoup que d'en avoir plusieurs, car ces directions doivent converger sur un même point, et ce point est justement celui que nous cherchons. Bref, nous possédons dès à présent un certain nombre de *lignes de faits*, qui ne vont pas aussi loin qu'il faudrait, mais que nous pouvons prolonger hypothétiquement. Je voudrais suivre avec vous quelques-unes d'entre elles. Chacune, prise à part, nous conduira à une conclusion simplement probable ; mais toutes ensemble, par leur convergence, nous mettront en présence d'une telle accumulation de probabilités que nous nous sentirons, je l'espère, sur le chemin de la certitude. Nous nous en rapprocherons d'ailleurs indéfiniment, par le commun effort des bonnes volontés associées. Car la philosophie ne sera plus alors une construction, œuvre systématique d'un penseur unique. Elle comportera, elle appellera sans cesse des additions, des corrections, des retouches. Elle progressera comme la science positive. Elle se fera, elle aussi, en collaboration.

Voici la première direction où nous nous engagerons. Qui dit esprit dit, avant tout, conscience. Mais, qu'est-ce que la conscience ? Vous pensez bien que je ne vais pas définir une chose aussi concrète, aussi constamment présente à l'expérience de chacun de nous. Mais sans donner de la conscience une définition qui serait moins claire qu'elle, je puis la caractériser par son trait le plus apparent : conscience signifie d'abord mémoire. La mémoire peut manquer d'ampleur ; elle peut n'embrasser qu'une faible partie du passé ; elle peut ne retenir que ce qui vient d'arriver ; mais la mémoire est là, ou bien alors la conscience n'y est pas. Une conscience qui ne conserverait rien de son passé, qui s'oublierait sans cesse elle-même, périrait et renaîtrait à chaque instant : comment définir autrement l'inconscience ? Quand Leibniz disait de la matière que c'est « un esprit instantané », ne la déclarait-il pas, bon gré, mal gré, insensible ? Toute conscience est donc mémoire — conservation et accumulation du passé dans le présent.

Mais toute conscience est anticipation de l'avenir. Considérez la direction de votre esprit à n'importe quel moment : vous trouverez qu'il s'occupe de ce qui est, mais en vue surtout de ce qui va être. L'attention est une attente, et il n'y a pas de conscience sans une certaine attention à la vie. L'avenir est là ; il nous appelle, ou plutôt il nous tire à lui : cette traction ininterrompue, qui nous fait avancer sur la route du temps, est cause aussi que nous agissons

continuellement. Toute action est un empiétement sur l'avenir.

Retenir ce qui n'est déjà plus, anticiper sur ce qui n'est pas encore, voilà donc la première fonction de la conscience. Il n'y aurait pas pour elle de présent, si le présent se réduisait à l'instant mathématique. Cet instant n'est que la limite, purement théorique, qui sépare le passé de l'avenir ; il peut à la rigueur être conçu, il n'est jamais perçu ; quand nous croyons le surprendre, il est déjà loin de nous. Ce que nous percevons en fait, c'est une certaine épaisseur de durée qui se compose de deux parties : notre passé immédiat et notre avenir imminent. Sur ce passé nous sommes appuyés, sur cet avenir nous sommes penchés ; s'appuyer et se pencher ainsi est le propre d'un être conscient. Disons donc, si vous voulez, que la conscience est un trait d'union entre ce qui a été et ce qui sera, un pont jeté entre le passé et l'avenir. Mais à quoi sert ce pont, et qu'est-ce que la conscience est appelée à faire ?

Pour répondre à la question, demandons-nous quels sont les êtres conscients et jusqu'où le domaine de la conscience s'étend dans la nature. Mais n'exigeons pas ici l'évidence complète, rigoureuse, mathématique ; nous n'obtiendrions rien. Pour savoir de science certaine qu'un être est conscient, il faudrait pénétrer en lui, coïncider avec lui, être lui. Je vous défie de prouver, par expérience ou par raisonnement, que moi, qui vous parle en ce moment, je sois un être conscient. Je pourrais être un automate ingénieusement construit par la nature, allant, venant, discourant ; les paroles mêmes par lesquelles je me déclare conscient pourraient être prononcées inconsciemment. Toutefois, si la chose n'est pas impossible, vous m'avouerez qu'elle n'est guère probable. Entre vous et moi il y a une ressemblance extérieure évidente ; et de cette ressemblance extérieure vous concluez, par analogie, à une similitude interne. Le raisonnement par analogie ne donne jamais, je le veux bien, qu'une probabilité ; mais il y a une foule de cas où cette probabilité est assez haute pour équivaloir pratiquement à la certitude. Suivons donc le fil de l'analogie et cherchons jusqu'où la conscience s'étend, en quel point elle s'arrête.

On dit quelquefois : « La conscience est liée chez nous à un cerveau ; donc il faut attribuer la conscience aux êtres vivants qui ont un cerveau, et la refuser aux autres. » Mais vous apercevez tout de suite le vice de cette argumentation. En raisonnant de la même manière, on dirait aussi bien : « La digestion est liée chez nous à un estomac ; donc les êtres vivants qui ont un estomac digèrent, et les autres ne digèrent pas. » Or on se tromperait gravement, car il n'est pas nécessaire d'avoir un estomac, ni même d'avoir des organes, pour digérer : une amibe digère, quoiqu'elle ne soit qu'une masse protoplasmique à peine différenciée. Seulement, à mesure que le

corps vivant se complique et se perfectionne, le travail se divise ; aux fonctions diverses sont affectés des organes différents ; et la faculté de digérer se localise dans l'estomac et plus généralement dans un appareil digestif qui s'en acquitte mieux, n'ayant que cela à faire. De même, la conscience est incontestablement liée au cerveau chez l'homme : mais il ne suit pas de là qu'un cerveau soit indispensable à la conscience. Plus on descend dans la série animale, plus les centres nerveux se simplifient et se séparent les uns des autres ; finalement, les éléments nerveux disparaissent, noyés dans la masse d'un organisme moins différencié : ne devons-nous pas supposer que si, au sommet de l'échelle des êtres vivants, la conscience se fixait sur des centres nerveux très compliqués, elle accompagne le système nerveux tout le long de la descente, et que lorsque la substance nerveuse vient enfin se fondre dans une matière vivante encore indifférenciée, la conscience s'y éparpille elle-même, diffuse et confuse, réduite à peu de chose, mais non pas tombée à rien ? Donc, à la rigueur, tout ce qui est vivant pourrait être conscient : en principe, la conscience est coextensive à la vie. Mais l'est-elle en fait ? Ne lui arrive-t-il pas de s'endormir ou de s'évanouir ? C'est probable, et voici une seconde ligne de faits qui nous acheminera à cette conclusion.

Chez l'être conscient que nous connaissons le mieux, c'est par l'intermédiaire d'un cerveau que la conscience travaille. Jetons donc un coup d'œil sur le cerveau humain, et voyons comment il fonctionne. Le cerveau fait partie d'un système nerveux qui comprend, outre le cerveau lui-même, une moelle, des nerfs, etc. Dans la moelle sont montés des mécanismes dont chacun contient, prête à se déclencher, telle ou telle action compliquée que le corps accomplira quand il le voudra ; c'est ainsi que les rouleaux de papier perforé, dont on munit un piano mécanique, dessinent par avance les airs que jouera l'instrument. Chacun de ces mécanismes peut être déclenché directement par une cause extérieure : le corps exécute alors tout de suite, comme réponse à l'excitation reçue, un ensemble de mouvements coordonnés entre eux. Mais il y a des cas où l'excitation, au lieu d'obtenir immédiatement une réaction plus ou moins compliquée du corps en s'adressant à la moelle, monte d'abord au cerveau, puis redescend, et ne fait jouer le mécanisme de la moelle qu'après avoir pris le cerveau pour intermédiaire. Pourquoi ce détour ? à quoi bon l'intervention du cerveau ? Nous le devinerons sans peine si nous considérons la structure générale du système nerveux. Le cerveau est en relation avec les mécanismes de la moelle en général, et non pas seulement avec tel ou tel d'entre eux ; il reçoit aussi des excitations de toute espèce, et non pas seulement tel ou tel genre d'excitation. C'est

donc un carrefour, où l'ébranlement venu par n'importe quelle voie sensorielle peut s'engager sur n'importe quelle voie motrice. C'est un commutateur, qui permet de lancer le courant reçu d'un point de l'organisme dans la direction d'un appareil de mouvement désigné à volonté. Dès lors, ce que l'excitation va demander au cerveau quand elle fait son détour, c'est évidemment d'actionner un mécanisme moteur qui ait été choisi, et non plus subi. La moelle contenait un grand nombre de réponses toutes faites à la question que les circonstances pouvaient poser ; l'intervention du cerveau fait jouer la plus appropriée d'entre elles. Le cerveau est un organe de *choix*.

Or, à mesure que nous descendons le long de la série animale, nous trouvons une séparation de moins en moins nette entre les fonctions de la moelle et celles du cerveau. La faculté de choisir, localisée d'abord dans le cerveau, s'étend progressivement à la moelle, qui d'ailleurs construit alors un moins grand nombre de mécanismes, et les monte sans doute aussi avec moins de précision. Finalement, là où le système nerveux est rudimentaire, à plus forte raison là où il n'y a plus d'éléments nerveux distincts, automatisme et choix se fondent ensemble : la réaction se simplifie assez pour paraître presque mécanique ; elle hésite et tâtonne pourtant encore, comme si elle restait volontaire. Rappelez-vous l'amibe dont nous parlions tout à l'heure. En présence d'une substance dont elle peut faire sa nourriture, elle lance hors d'elle des filaments capables de saisir et d'englober les corps étrangers. Ces pseudopodes sont des organes véritables, et par conséquent des mécanismes ; mais ce sont des organes temporaires, créés pour la circonstance, et qui manifestent déjà, semble-t-il, un rudiment de choix. Bref, de haut en bas de la vie animale nous voyons s'exercer, quoique sous une forme de plus en plus vague à mesure que nous descendons davantage, la faculté de choisir, c'est-à-dire de répondre à une excitation déterminée par des mouvements plus ou moins imprévus. Voilà ce que nous trouvons sur notre seconde ligne de faits. Ainsi se complète la conclusion où nous arrivions d'abord ; car si, comme nous le disons, la conscience retient le passé et anticipe l'avenir, c'est précisément, sans doute, parce qu'elle est appelée à effectuer un choix : pour choisir, il faut penser à ce qu'on pourra faire et se remémorer les conséquences, avantageuses ou nuisibles, de ce qu'on a déjà fait ; il faut prévoir et il faut se souvenir. Mais d'autre part notre conclusion, en se complétant, nous fournit une réponse plausible à la question que nous venons de poser : tous les êtres vivants sont-ils des êtres conscients, ou la conscience ne couvre-t-elle qu'une partie du domaine de la vie ?

Si, en effet, conscience signifie choix, et si le rôle de la

conscience est de se décider, il est douteux qu'on rencontre la conscience dans des organismes qui ne se meuvent pas spontanément et qui n'ont pas de décision à prendre. A vrai dire, il n'y a pas d'être vivant qui paraisse tout à fait incapable de mouvement spontané. Même dans le monde végétal, où l'organisme est généralement fixé au sol, la faculté de se mouvoir est plutôt endormie qu'absente : elle se réveille quand elle peut se rendre utile. Je crois que tous les êtres vivants, plantes et animaux, la possèdent en droit ; mais beaucoup d'entre eux y renoncent en fait, — bien des animaux d'abord, surtout parmi ceux qui vivent en parasites sur d'autres organismes et qui n'ont pas besoin de se déplacer pour trouver leur nourriture, puis la plupart des végétaux : ceux-ci ne sont-ils pas, comme on l'a dit, parasites de la terre ? Il me paraît donc vraisemblable que la conscience, originellement immanente à tout ce qui vit, s'endort là où il n'y a plus de mouvement spontané, et s'exalte quand la vie appuie vers l'activité libre. Chacun de nous a d'ailleurs pu vérifier cette loi sur lui-même. Qu'arrive-t-il quand une de nos actions cesse d'être spontanée pour devenir automatique ? La conscience s'en retire. Dans l'apprentissage d'un exercice, par exemple, nous commençons par être conscients de chacun des mouvements que nous exécutons, parce qu'il vient de nous, parce qu'il résulte d'une décision et implique un choix ; puis, à mesure que ces mouvements s'enchaînent davantage entre eux et se déterminent plus mécaniquement les uns les autres, nous dispensant ainsi de nous décider et de choisir, la conscience que nous en avons diminue et disparaît. Quels sont, d'autre part, les moments où notre conscience atteint le plus de vivacité ? Ne sont-ce pas les moments de crise intérieure, où nous hésitons entre deux ou plusieurs partis à prendre, où nous sentons que notre avenir sera ce que nous l'aurons fait ? Les variations d'intensité de notre conscience semblent donc bien correspondre à la somme plus ou moins considérable de choix ou, si vous voulez, de création, que nous distribuons sur notre conduite. Tout porte à croire qu'il en est ainsi de la conscience en général. Si conscience signifie mémoire et anticipation, c'est que conscience est synonyme de choix.

Représentons-nous alors la matière vivante sous sa forme élémentaire, telle qu'elle a pu s'offrir d'abord. C'est une simple masse de gelée protoplasmique, comme celle de l'amibe ; elle est déformable à volonté, elle est donc vaguement consciente. Maintenant, pour qu'elle grandisse et qu'elle évolue, deux voies s'ouvrent à elle. Elle peut s'orienter dans le sens du mouvement et de l'action — mouvement de plus en plus efficace, action de plus en plus libre : cela, c'est le risque et l'aventure, mais c'est aussi la

conscience, avec ses degrés croissants de profondeur et d'intensité. Elle peut, d'autre part, abandonner la faculté d'agir et de choisir dont elle porte en elle l'ébauche, s'arranger pour obtenir sur place tout ce qu'il lui faut au lieu de l'aller chercher : c'est alors l'existence assurée, tranquille, bourgeoise, mais c'est aussi la torpeur, premier effet de l'immobilité ; c'est bientôt l'assoupissement définitif, c'est l'inconscience. Telles sont les deux voies qui s'offraient à l'évolution de la vie. La matière vivante s'est engagée en partie sur l'une, en partie sur l'autre. La première marque en gros la direction du monde animal (je dis « en gros », parce que bien des espèces animales renoncent au mouvement, et par là sans doute à la conscience) ; la seconde représente en gros celle des végétaux (je dis encore une fois « en gros », car la mobilité, et probablement aussi la conscience, peuvent se réveiller à l'occasion chez la plante).

Or, si nous considérons de ce biais la vie à son entrée dans le monde, nous la voyons apporter avec elle quelque chose qui tranche sur la matière brute. Le monde, laissé à lui-même, obéit à des lois fatales. Dans des conditions déterminées, la matière se comporte de façon déterminée, rien de ce qu'elle fait n'est imprévisible : si notre science était complète et notre puissance de calculer infinie, nous saurions par avance tout ce qui se passera dans l'univers matériel inorganisé, dans sa masse et dans ses éléments, comme nous prévoyons une éclipse de soleil ou de lune. Bref, la matière est inertie, géométrie, nécessité. Mais avec la vie apparaît le mouvement imprévisible et libre. L'être vivant choisit ou tend à choisir. Son rôle est de créer. Dans un monde où tout le reste est déterminé, une zone d'indétermination l'environne. Comme, pour créer l'avenir, il faut en préparer quelque chose dans le présent, comme la préparation de ce qui sera ne peut se faire que par l'utilisation de ce qui a été, la vie s'emploie dès le début à conserver le passé et à anticiper sur l'avenir dans une durée où passé, présent et avenir empiètent l'un sur l'autre et forment une continuité indivisée : cette mémoire et cette anticipation sont, comme nous l'avons vu, la conscience même. Et c'est pourquoi, en droit sinon en fait, la conscience est coextensive à la vie.

Conscience et matérialité se présentent donc comme des formes d'existence radicalement différentes, et même antagonistes, qui adoptent un *modus vivendi* et s'arrangent tant bien que mal entre elles. La matière est nécessité, la conscience est liberté ; mais elles ont beau s'opposer l'une à l'autre, la vie trouve moyen de les réconcilier. C'est que la vie est précisément la liberté s'insérant dans la nécessité et la tournant à son profit. Elle serait impossible, si le déterminisme auquel la matière obéit ne pouvait se relâcher de sa rigueur. Mais supposez qu'à certains moments, en certains points,

la matière offre une certaine élasticité, là s'installera la conscience. Elle s'y installera en se faisant toute petite ; puis, une fois dans la place, elle se dilatera, arrondira sa part et finira par obtenir tout, parce qu'elle dispose du temps et parce que la quantité d'indétermination la plus légère, en s'additionnant indéfiniment avec elle-même, donnera autant de liberté qu'on voudra. — Mais nous allons retrouver cette même conclusion sur de nouvelles lignes de faits, qui nous la présenteront avec plus de rigueur.

Si nous cherchons, en effet, comment un corps vivant s'y prend pour exécuter des mouvements, nous trouvons que sa méthode est toujours la même. Elle consiste à utiliser certaines substances qu'on pourrait appeler explosives et qui, semblables à la poudre à canon, n'attendent qu'une étincelle pour détoner. Je veux parler des aliments, plus particulièrement des substances ternaires — hydrates de carbone et graisses. Une somme considérable d'énergie potentielle y est accumulée, prête à se convertir en mouvement. Cette énergie a été lentement, graduellement, empruntée au soleil par les plantes ; et l'animal qui se nourrit d'une plante, ou d'un animal qui s'est nourri d'une plante, ou d'un animal qui s'est nourri d'un animal qui s'est nourri d'une plante, etc., fait simplement passer dans son corps un explosif que la vie a fabriqué en emmagasinant de l'énergie solaire. Quand il exécute un mouvement, c'est qu'il libère l'énergie ainsi emprisonnée ; il n'a, pour cela, qu'à toucher un déclic, à frôler la détente d'un pistolet sans frottement, à appeler l'étincelle : l'explosif détone, et dans la direction choisie le mouvement s'accomplit. Si les premiers êtres vivants oscillèrent entre la vie végétale et la vie animale, c'est que la vie, à ses débuts, se chargeait à la fois de fabriquer l'explosif et de l'utiliser pour des mouvements. A mesure que végétaux et animaux se différenciaient, la vie se scindait en deux règnes, séparant ainsi l'une de l'autre les deux fonctions primitivement réunies. Ici elle se préoccupait davantage de fabriquer l'explosif, là de le faire détoner. Mais, qu'on l'envisage au début ou au terme de son évolution, toujours la vie dans son ensemble est un double travail d'accumulation graduelle et de dépense brusque : il s'agit pour elle d'obtenir que la matière, par une opération lente et difficile, emmagasine une énergie de puissance qui deviendra tout d'un coup énergie de mouvement. Or, comment procéderait autrement une cause libre, incapable de briser la nécessité à laquelle la matière est soumise, capable pourtant de la fléchir, et qui voudrait, avec la très petite influence dont elle dispose sur la matière, obtenir d'elle, dans une direction de mieux en mieux choisie, des mouvements de plus en plus puissants ? Elle s'y prendrait précisément de cette manière. Elle tâcherait de n'avoir qu'à faire jouer un déclic ou à fournir une étincelle, à utiliser

instantanément une énergie que la matière aurait accumulée pendant tout le temps qu'il aurait fallu.

Mais nous arriverions à la même conclusion encore en suivant une troisième ligne de faits, en considérant, chez l'être vivant, la représentation qui précède l'acte, et non plus l'action même. A quel signe reconnaissons-nous d'ordinaire l'homme d'action, celui qui laisse sa marque sur les événements auxquels la fortune le mêle ? N'est-ce pas à ce qu'il embrasse une succession plus ou moins longue dans une vision instantanée ? Plus grande est la portion du passé qui tient dans son présent, plus lourde est la masse qu'il pousse dans l'avenir pour presser contre les éventualités qui se préparent : son action, semblable à une flèche, se décoche avec d'autant plus de force en avant que sa représentation était plus tendue vers l'arrière. Or, voyez comme notre conscience se comporte vis-à-vis de la matière qu'elle perçoit : justement, dans un seul de ses instants, elle embrasse des milliers de millions d'ébranlements qui sont successifs pour la matière inerte et dont le premier apparaîtrait au dernier, si la matière pouvait se souvenir, comme un passé infiniment lointain. Quand j'ouvre les yeux pour les refermer aussitôt, la sensation de lumière que j'éprouve, et qui tient dans un de mes moments, est la condensation d'une histoire extraordinairement longue qui se déroule dans le monde extérieur. Il y a là, se succédant les unes aux autres, des trillions d'oscillations, c'est-à-dire une série d'événements telle que si je voulais les compter, même avec la plus grande économie de temps possible, j'y mettrais des milliers d'années. Mais ces événements monotones et ternes, qui rempliraient trente siècles d'une matière devenue consciente d'elle-même, n'occupent qu'un instant de ma conscience à moi, capable de les contracter en une sensation pittoresque de lumière. On en dirait d'ailleurs autant de toutes les autres sensations. Placée au confluent de la conscience et de la matière, la sensation condense dans la durée qui nous est propre, et qui caractérise notre conscience, des périodes immenses de ce qu'on pourrait appeler, par extension, la durée des choses. Ne devons-nous pas croire, alors, que si notre perception contracte ainsi les événements de la matière, c'est pour que notre action les domine ? Supposons par exemple que la nécessité inhérente à la matière ne puisse être forcée, à chacun de ses instants, que dans des limites extrêmement restreintes : comment procéderait une conscience qui voudrait néanmoins insérer dans le monde matériel une action libre, ne fût-ce que celle qu'il faut pour faire jouer un déclic ou pour orienter un mouvement ? Ne s'arrangerait-elle pas précisément de cette manière ? Ne devrions-nous pas nous attendre à trouver, entre sa durée et celle des choses, une telle différence de tension que

d'innombrables instants du monde matériel pussent tenir dans un instant unique de la vie consciente, de sorte que l'action voulue, accomplie par la conscience en un de ses moments, pût se répartir sur un nombre énorme de moments de la matière et sommer ainsi en elle les indéterminations quasi infinitésimales que chacun d'eux comporte ? En d'autres termes, la tension de la durée d'un être conscient ne mesurerait-elle pas précisément sa puissance d'agir, la quantité d'activité libre et créatrice qu'il peut introduire dans le monde ? Je le crois, mais je n'insisterai pas là-dessus pour le moment. Tout ce que je veux dire est que cette nouvelle ligne de faits nous conduit au même point que la précédente. Que nous considérions l'acte décrété par la conscience, ou la perception qui le prépare, dans les deux cas la conscience nous apparaît comme une force qui s'insérerait dans la matière pour s'emparer d'elle et la tourner à son profit. Elle opère par deux méthodes complémentaires : d'un côté par une action explosive qui libère en un instant, dans la direction choisie, une énergie que la matière a accumulée pendant longtemps ; de l'autre, par un travail de contraction qui ramasse en cet instant unique le nombre incalculable de petits événements que la matière accomplit, et qui résume d'un mot l'immensité d'une histoire.

Plaçons-nous alors au point où ces diverses lignes de faits convergent. D'une part, nous voyons une matière soumise à la nécessité, dépourvue de mémoire ou n'en ayant que juste ce qu'il faut pour faire le pont entre deux de ses instants, chaque instant pouvant se déduire du précédent et n'ajoutant rien alors à ce qu'il y avait déjà dans le monde. D'autre part, la conscience, c'est-à-dire la mémoire avec la liberté, c'est-à-dire enfin une continuité de création dans une durée où il y a véritablement croissance — durée qui s'étire, durée où le passé se conserve indivisible et grandit comme une plante, comme une plante magique qui réinventerait à tout moment sa forme avec le dessin de ses feuilles et de ses fleurs. Que d'ailleurs ces deux existences — matière et conscience — dérivent d'une source commune, cela ne me paraît pas douteux. J'ai essayé jadis de montrer que, si la première est l'inverse de la seconde, si la conscience est de l'action qui sans cesse se crée et s'enrichit tandis que la matière est de l'action qui se défait ou qui s'use, ni la matière ni la conscience ne s'expliquent par elles-mêmes. Je ne reviendrai pas là-dessus ; je me borne donc à vous dire que je vois dans l'évolution entière de la vie sur notre planète une traversée de la matière par la conscience créatrice, un effort pour libérer, à force d'ingéniosité et d'invention, quelque chose qui reste emprisonné chez l'animal et qui ne se dégage définitivement que chez l'homme.

Il est inutile d'entrer dans le détail des observations qui, depuis Lamarck et Darwin, sont venues confirmer de plus en plus l'idée d'une évolution des espèces, je veux dire de la génération des unes par les autres depuis les formes organisées les plus simples. Nous ne pouvons refuser notre adhésion à une hypothèse qui a pour elle le triple témoignage de l'anatomie comparée, de l'embryologie et de la paléontologie. La science a d'ailleurs montré par quels effets se traduit, tout le long de l'évolution de la vie, la nécessité pour les êtres vivants de s'adapter aux conditions qui leur sont faites. Mais cette nécessité paraît expliquer les arrêts de la vie à telles ou telles formes déterminées, et non pas le mouvement qui porte l'organisation de plus en plus haut. Un organisme rudimentaire est aussi bien adapté que le nôtre à ses conditions d'existence, puisqu'il réussit à y vivre : pourquoi donc la vie est-elle allée se compliquant, et se compliquant de plus en plus dangereusement ? Telle forme vivante, que nous observons aujourd'hui, se rencontrait dès les temps les plus reculés de l'ère paléozoïque ; elle a persisté, immuable, à travers les âges ; il n'était donc pas impossible à la vie de s'arrêter à une forme définitive. Pourquoi ne s'est-elle pas bornée à le faire, partout où c'était possible ? pourquoi a-t-elle marché ? pourquoi — si elle n'est pas entraînée par un élan, à travers des risques de plus en plus forts, vers une efficacité de plus en plus haute ?

Il est difficile de jeter un coup d'œil sur l'évolution de la vie sans avoir le sentiment que cette poussée intérieure est une réalité. Mais il ne faut pas croire qu'elle ait lancé la matière vivante dans une direction unique, ni que les diverses espèces représentent autant d'étapes le long d'une seule route, ni que le trajet se soit effectué sans encombre. Il est visible que l'effort a rencontré des résistances dans la matière qu'il utilisait ; il a dû se diviser en chemin, partager entre des lignes d'évolution différentes les tendances dont il était gros ; il a dévié, il a rétrogradé ; parfois il s'est arrêté net. Sur deux lignes seulement il a remporté un succès incontestable, succès partiel dans un cas, relativement complet dans l'autre ; je veux parler des arthropodes et des vertébrés. Au bout de la première ligne nous trouvons les instincts de l'insecte ; au bout de la seconde, l'intelligence humaine. Nous sommes donc autorisés à croire que la force qui évolue portait d'abord en elle, mais confondus ou plutôt impliqués l'un dans l'autre, instinct et intelligence.

Bref, les choses se passent comme si un immense courant de conscience, où s'entrepénétraient des virtualités de tout genre, avait traversé la matière pour l'entraîner à l'organisation et pour faire d'elle, quoiqu'elle soit la nécessité même, un instrument de liberté. Mais la conscience a failli être prise au piège. La matière s'enroule

autour d'elle, la plie à son propre automatisme, l'endort dans sa propre inconscience. Sur certaines lignes d'évolution, celles du monde végétal en particulier, automatisme et inconscience sont la règle ; la liberté immanente à la force évolutive se manifeste encore, il est vrai, par la création de formes imprévues qui sont de véritables œuvres d'art ; mais ces imprévisibles formes, une fois créées, se répètent machinalement : l'individu ne choisit pas. Sur d'autres lignes, la conscience arrive à se libérer assez pour que l'individu retrouve un certain sentiment, et par conséquent une certaine latitude de choix ; mais les nécessités de l'existence sont là, qui font de la puissance de choisir un simple auxiliaire du besoin de vivre. Ainsi, de bas en haut de l'échelle de la vie, la liberté est rivée à une chaîne qu'elle réussit tout au plus à allonger. Avec l'homme seulement, un saut brusque s'accomplit ; la chaîne se brise. Le cerveau de l'homme a beau ressembler, en effet, à celui de l'animal : il a ceci de particulier qu'il fournit le moyen d'opposer à chaque habitude contractée une autre habitude et à tout automatisme un automatisme antagoniste. La liberté, se ressaisissant tandis que la nécessité est aux prises avec elle-même, ramène alors la matière à l'état d'instrument. C'est comme si elle avait divisé pour régner.

Que l'effort combiné de la physique et de la chimie aboutisse un jour à la fabrication d'une matière qui ressemble à la matière vivante, c'est probable : la vie procède par insinuation, et la force qui entraîna la matière hors du pur mécanisme n'aurait pas eu de prise sur cette matière si elle n'avait d'abord adopté ce mécanisme : telle, l'aiguille de la voie ferrée se colle le long du rail dont elle veut détacher le train. En d'autres termes, la vie s'installa, à ses débuts, dans un certain genre de matière qui commençait ou qui aurait pu commencer à se fabriquer sans elle. Mais là se fût arrêtée la matière si elle avait été laissée à elle-même ; et là s'arrêtera aussi, sans doute, le travail de fabrication de nos laboratoires. On imitera certains caractères de la matière vivante ; on ne lui imprimera pas l'élan en vertu duquel elle se reproduit et, au sens transformiste du mot, évolue. Or, cette reproduction et cette évolution sont la vie même. L'une et l'autre manifestent une poussée intérieure, le double besoin de croître en nombre et en richesse par multiplication dans l'espace et par complication dans le temps, enfin les deux instincts qui apparaissent avec la vie et qui seront plus tard les deux grands moteurs de l'activité humaine : l'amour et l'ambition. Visiblement une force travaille devant nous, qui cherche à se libérer de ses entraves et aussi à se dépasser elle-même, à donner d'abord tout ce qu'elle a et ensuite plus qu'elle n'a : comment définir autrement l'esprit ? et par où la force spirituelle, si elle existe, se

distinguerait-elle des autres, sinon par la faculté de tirer d'elle-même plus qu'elle ne contient ? Mais il faut tenir compte des obstacles de tout genre que cette force rencontre sur son chemin. L'évolution de la vie, depuis ses origines jusqu'à l'homme, évoque à nos yeux l'image d'un courant de conscience qui s'engagerait dans la matière comme pour s'y frayer un passage souterrain, ferait des tentatives à droite et à gauche, pousserait plus ou moins avant, viendrait la plupart du temps se briser contre le roc, et pourtant, dans une direction au moins, réussirait à percer et repaîtrait à la lumière. Cette direction est la ligne d'évolution qui aboutit à l'homme.

Mais pourquoi l'esprit s'est-il lancé dans l'entreprise ?

quel intérêt avait-il à forer le tunnel ? Ce serait le cas de suivre plusieurs nouvelles lignes de faits, que nous verrions encore converger sur un seul point. Mais il faudrait entrer dans de tels détails sur la vie psychologique, sur la relation psychophysique, sur l'idéal moral et sur le progrès social, que nous ferons aussi bien d'aller tout droit à la conclusion. Mettons donc matière et conscience en présence l'une de l'autre : nous verrons que la matière est d'abord ce qui divise et ce qui précise. Une pensée, laissée à elle-même, offre une implication réciproque d'éléments dont on ne peut dire qu'ils soient un ou plusieurs : c'est une continuité, et dans toute continuité il y a de la confusion. Pour que la pensée devienne distincte, il faut bien qu'elle s'éparpille en mots : nous ne nous rendons bien compte de ce que nous avons dans l'esprit que lorsque nous avons pris une feuille de papier, et aligné les uns à côté des autres des termes qui s'entrepénétraient. Ainsi la matière distingue, sépare, résout en individualités et finalement en personnalités des tendances jadis confondues dans l'élan originel de la vie. D'autre part, la matière provoque et rend possible l'effort. La pensée qui n'est que pensée, l'œuvre d'art qui n'est que conçue, le poème qui n'est que rêvé, ne coûtent pas encore de la peine ; c'est la réalisation matérielle du poème en mots, de la conception artistique en statue ou tableau, qui demande un effort. L'effort est pénible, mais il est aussi précieux, plus précieux encore que l'œuvre où il aboutit, parce que, grâce à lui, on a tiré de soi plus qu'il n'y avait, on s'est haussé au-dessus de soi-même. Or, cet effort n'eût pas été possible sans la matière : par la résistance qu'elle oppose et par la docilité où nous pouvons l'amener, elle est à la fois l'obstacle, l'instrument et le stimulant ; elle éprouve notre force, en garde l'empreinte et en appelle l'intensification.

Les philosophes qui ont spéculé sur la signification de la vie et sur la destinée de l'homme n'ont pas assez remarqué que la nature a pris la peine de nous renseigner là-dessus elle-même. Elle nous avertit par un signe précis que notre destination est atteinte. Ce

signe est la joie. Je dis la joie, je ne dis pas le plaisir. Le plaisir n'est qu'un artifice imaginé par la nature pour obtenir de l'être vivant la conservation de la vie ; il n'indique pas la direction où la vie est lancée. Mais la joie annonce toujours que la vie a réussi, qu'elle a gagné du terrain, qu'elle a remporté une victoire : toute grande joie a un accent triomphal. Or, si nous tenons compte de cette indication et si nous suivons cette nouvelle ligne de faits, nous trouvons que partout où il y a joie, il y a création : plus riche est la création, plus profonde est la joie. La mère qui regarde son enfant est joyeuse, parce qu'elle a conscience de l'avoir créé, physiquement et moralement. Le commerçant qui développe ses affaires, le chef d'usine qui voit prospérer son industrie, est-il joyeux en raison de l'argent qu'il gagne et de la notoriété qu'il acquiert ? Richesse et considération entrent évidemment pour beaucoup dans la satisfaction qu'il ressent, mais elles lui apportent des plaisirs plutôt que de la joie, et ce qu'il goûte de joie vraie est le sentiment d'avoir monté une entreprise qui marche, d'avoir appelé quelque chose à la vie. Prenez des joies exceptionnelles, celle de l'artiste qui a réalisé sa pensée, celle du savant qui a découvert ou inventé. Vous entendrez dire que ces hommes travaillent pour la gloire et qu'ils tirent leurs joies les plus vives de l'admiration qu'ils inspirent. Erreur profonde ! On tient à l'éloge et aux honneurs dans l'exacte mesure où l'on n'est pas sûr d'avoir réussi.

Il y a de la modestie au fond de la vanité. C'est pour se rassurer qu'on cherche l'approbation, et c'est pour soutenir la vitalité peut-être insuffisante de son œuvre qu'on voudrait l'entourer de la chaude admiration des hommes, comme on met dans du coton l'enfant né avant terme. Mais celui qui est sûr, absolument sûr, d'avoir produit une œuvre viable et durable, celui-là n'a plus que faire de l'éloge et se sent au-dessus de la gloire, parce qu'il est créateur, parce qu'il le sait, et parce que la joie qu'il en éprouve est une joie divine. Si donc, dans tous les domaines, le triomphe de la vie est la création, ne devons-nous pas supposer que la vie humaine a sa raison d'être dans une création qui peut, à la différence de celle de l'artiste et du savant, se poursuivre à tout moment chez tous les hommes : la création de soi par soi, l'agrandissement de la personnalité par un effort qui tire beaucoup de peu, quelque chose de rien, et ajoute sans cesse à ce qu'il y avait de richesse dans le monde ?

Vue du dehors, la nature apparaît comme une immense efflorescence d'imprévisible nouveauté ; la force qui l'anime semble créer avec amour, pour rien, pour le plaisir, la variété sans fin des espèces végétales et animales ; à chacune elle confère la valeur absolue d'une grande œuvre d'art ; on dirait qu'elle s'attache à la

première venue autant qu'aux autres, autant qu'à l'homme. Mais la forme d'un vivant, une fois dessinée, se répète indéfiniment ; mais les actes de ce vivant, une fois accomplis, tendent à s'imiter eux-mêmes et à se recommencer automatiquement : automatisme et répétition, qui dominent partout ailleurs que chez l'homme, devraient nous avertir que nous sommes ici à des haltes, et que le piétinement sur place, auquel nous avons affaire, n'est pas le mouvement même de la vie. Le point de vue de l'artiste est donc important, mais non pas définitif. La richesse et l'originalité des formes marquent bien un épanouissement de la vie ; mais dans cet épanouissement, dont la beauté signifie puissance, la vie manifeste aussi bien un arrêt de son élan et une impuissance momentanée à pousser plus loin, comme l'enfant qui arrondit en volte gracieuse la fin de sa glissade.

Supérieur est le point de vue du moraliste. Chez l'homme seulement, chez les meilleurs d'entre nous surtout, le mouvement vital se poursuit sans obstacle, lançant à travers cette œuvre d'art qu'est le corps humain, et qu'il a créée au passage, le courant indéfiniment créateur de la vie morale. L'homme, appelé sans cesse à s'appuyer sur la totalité de son passé pour peser d'autant plus puissamment sur l'avenir, est la grande réussite de la vie. Mais créateur par excellence est celui dont l'action, intense elle-même, est capable d'intensifier aussi l'action des autres hommes, et d'allumer, généreuse, des foyers de générosité. Les grands hommes de bien, et plus particulièrement ceux dont l'héroïsme inventif et simple a frayé à la vertu des voies nouvelles, sont révélateurs de vérité métaphysique. Ils ont beau être au point culminant de l'évolution, ils sont le plus près des origines et rendent sensible à nos yeux l'impulsion qui vient du fond. Considérons-les attentivement, tâchons d'éprouver sympathiquement ce qu'ils éprouvent, si nous voulons pénétrer par un acte d'intuition jusqu'au principe même de la vie. Pour percer le mystère des profondeurs, il faut parfois viser les cimes. Le feu qui est au centre de la terre n'apparaît qu'au sommet des volcans.

Sur les deux grandes routes que l'élan vital a trouvées ouvertes devant lui, le long de la série des arthropodes et de celle des vertébrés, se développèrent dans des directions divergentes, disions-nous, l'instinct et l'intelligence, enveloppés d'abord confusément l'un dans l'autre. Au point culminant de la première évolution sont les insectes hyménoptères, à l'extrémité de la seconde est l'homme : de part et d'autre, malgré la différence radicale des formes atteintes et l'écart croissant des chemins parcourus, c'est à la vie sociale que l'évolution aboutit, comme si le besoin s'en était fait sentir dès le début, ou plutôt comme si quelque

aspiration originelle et essentielle de la vie ne pouvait trouver que dans la société sa pleine satisfaction. La société, qui est la mise en commun des énergies individuelles, bénéficie des efforts de tous et rend à tous leur effort plus facile. Elle ne peut subsister que si elle se subordonne l'individu, elle ne peut progresser que si elle le laisse faire : exigences opposées, qu'il faudrait réconcilier. Chez l'insecte, la première condition est seule remplie. Les sociétés de fourmis et d'abeilles sont admirablement disciplinées et unies, mais figées dans une immuable routine. Si l'individu s'y oublie lui-même, la société oublie aussi sa destination ; l'un et l'autre, en état de somnambulisme, font et refont indéfiniment le tour du même cercle, au lieu de marcher, droit en avant, à une efficacité sociale plus grande et à une liberté individuelle plus complète. Seules, les sociétés humaines tiennent fixés devant leurs yeux les deux buts à atteindre. En lutte avec elles-mêmes et en guerre les unes avec les autres, elles cherchent visiblement, par le frottement et par le choc, à arrondir des angles, à user des antagonismes, à éliminer des contradictions, à faire que les volontés individuelles s'insèrent sans se déformer dans la volonté sociale et que les diverses sociétés entrent à leur tour, sans perdre leur originalité ni leur indépendance, dans une société plus vaste : spectacle inquiétant et rassurant, qu'on ne peut contempler sans se dire qu'ici encore, à travers des obstacles sans nombre, la vie travaille à individuer et à intégrer pour obtenir la quantité la plus grande, la variété la plus riche, les qualités les plus hautes d'invention et d'effort.

Si maintenant nous abandonnons cette dernière ligne de faits pour revenir à la précédente, si nous tenons compte de ce que l'activité mentale de l'homme déborde son activité cérébrale, de ce que le cerveau emmagasine des habitudes motrices mais non pas des souvenirs, de ce que les autres fonctions de la pensée sont encore plus indépendantes du cerveau que la mémoire, de ce que la conservation et même l'intensification de la personnalité sont dès lors possibles et même probables après la désintégration du corps, ne soupçonnerons-nous pas que, dans son passage à travers la matière qu'elle trouve ici-bas, la conscience se trempe comme de l'acier et se prépare à une action plus efficace, pour une vie plus intense ? Cette vie, je me la représente encore comme une vie de lutte et comme une exigence d'invention, comme une évolution créatrice : chacun de nous y viendrait, par le seul jeu des forces naturelles, prendre place sur celui des plans moraux où le haussaient déjà virtuellement ici-bas la qualité et la quantité de son effort, comme le ballon lâché de terre adopte le niveau que lui assignait sa densité. Ce n'est là, je le reconnais, qu'une hypothèse. Nous étions tout à l'heure dans la région du probable ; nous voici

dans celle du simple possible. Avouons notre ignorance, mais ne nous résignons pas à la croire définitive. S'il y a pour les consciences un au-delà, je ne vois pas pourquoi nous ne découvririons pas le moyen de l'explorer. Rien de ce qui concerne l'homme ne saurait se dérober de parti pris à l'homme. Parfois d'ailleurs le renseignement que nous nous figurons très loin, à l'infini, est à côté de nous, attendant qu'il nous plaise de le cueillir. Rappelez-vous ce qui s'est passé pour un autre au-delà, celui des espaces ultra-planétaires. Auguste Comte déclarait à jamais inconnaissable la composition chimique des corps célestes. Quelques années après, on inventait l'analyse spectrale, et nous savons aujourd'hui, mieux que si nous y étions allés, de quoi sont faites les étoiles.

Chapitre II

L'âme et le corps

Conférence faite à Foi et Vie, le 28 avril 1912[\[263\]](#)

Le titre de cette conférence est « L'âme et le corps », c'est-à-dire la matière et l'esprit, c'est-à-dire tout ce qui existe et même, s'il faut en croire une philosophie dont nous parlerons tout à l'heure, quelque chose aussi qui n'existerait pas. Mais rassurez-vous. Notre intention n'est pas d'approfondir la nature de la matière, pas plus d'ailleurs que la nature de l'esprit. On peut distinguer deux choses l'une de l'autre, et en déterminer jusqu'à un certain point les rapports, sans pour cela connaître la nature de chacune d'elles. Il m'est impossible, en ce moment, de faire connaissance avec toutes les personnes qui m'entourent ; je me distingue d'elles cependant, et je vois aussi quelle situation elles occupent par rapport à moi. Ainsi pour le corps et l'âme : définir l'essence de l'un et de l'autre est une entreprise qui nous mènerait loin ; mais il est plus aisé de savoir ce qui les unit et ce qui les sépare, car cette union et cette séparation sont des faits d'expérience.

D'abord, que dit sur ce point l'expérience immédiate et naïve du sens commun ? Chacun de nous est un corps, soumis aux mêmes lois que toutes les autres portions de matière. Si on le pousse, il avance ; si on le tire, il recule ; si on le soulève et qu'on l'abandonne, il retombe. Mais, à côté de ces mouvements qui sont provoqués mécaniquement par une cause extérieure, il en est d'autres qui semblent venir du dedans et qui tranchent sur les précédents par leur caractère imprévu : on les appelle « volontaires ». Quelle en est la cause ? C'est ce que chacun de nous désigne par les mots « je » ou « moi ». Et qu'est-ce que le *moi* ? Quelque chose qui paraît, à tort ou à raison, déborder de toutes parts le corps qui y est joint, le dépasser dans l'espace aussi bien que dans le temps. Dans l'espace d'abord, car le corps de chacun de nous s'arrête aux contours précis qui le limitent, tandis que par notre faculté de percevoir, et plus particulièrement de voir,

nous rayonnons bien au-delà de notre corps : nous allons jusqu'aux étoiles. Dans le temps ensuite, car le corps est matière, la matière est dans le présent, et, s'il est vrai que le passé y laisse des traces, ce ne sont des traces de passé que pour une conscience qui les aperçoit et qui interprète ce qu'elle aperçoit à la lumière de ce qu'elle se remémore : la conscience, elle, retient ce passé, l'enroule sur lui-même au fur et à mesure que le temps se déroule, et prépare avec lui un avenir qu'elle contribuera à créer. Même, l'acte volontaire, dont nous parlions à l'instant, n'est pas autre chose qu'un ensemble de mouvements appris dans des expériences antérieures, et infléchis dans une direction chaque fois nouvelle par cette force consciente dont le rôle paraît bien être d'apporter sans cesse quelque chose de nouveau dans le monde. Oui, elle crée du nouveau en dehors d'elle, puisqu'elle dessine dans l'espace des mouvements imprévus, imprévisibles. Et elle crée aussi du nouveau à l'intérieur d'elle-même, puisque l'action volontaire réagit sur celui qui la veut, modifie dans une certaine mesure le caractère de la personne dont elle émane, et accomplit, par une espèce de miracle, cette création de soi par soi qui a tout l'air d'être l'objet même de la vie humaine. En résumé donc, à côté du corps qui est confiné au moment présent dans le temps et limité à la place qu'il occupe dans l'espace, qui se conduit en automate et réagit mécaniquement aux influences extérieures, nous saisissons quelque chose qui s'étend beaucoup plus loin que le corps dans l'espace et qui dure à travers le temps, quelque chose qui demande ou impose au corps des mouvements non plus automatiques et prévus, mais imprévisibles et libres : cette chose, qui déborde le corps de tous côtés et qui crée des actes en se créant à nouveau elle-même, c'est le « moi », c'est l'« âme », c'est l'esprit — l'esprit étant précisément une force qui peut tirer d'elle-même plus qu'elle ne contient, rendre plus qu'elle ne reçoit, donner plus qu'elle n'a. Voilà ce que nous croyons voir. Telle est l'apparence.

On nous dit : « Fort bien, mais ce n'est qu'une apparence. Regardez de plus près. Et écoutez parler la science. D'abord, vous reconnaîtrez bien vous-même que cette « âme » n'opère jamais devant vous sans un corps. Son corps l'accompagne de la naissance à la mort, et, à supposer qu'elle en soit réellement distincte, tout se passe comme si elle y était liée inséparablement. Votre conscience s'évanouit si vous respirez du chloroforme ; elle s'exalte si vous absorbez de l'alcool ou du café. Une intoxication légère peut donner lieu à des troubles déjà profonds de l'intelligence, de la sensibilité et de la volonté. Une intoxication durable, comme en laissent derrière elles certaines maladies infectieuses, produira l'aliénation. S'il est vrai qu'on ne trouve pas

toujours, à l'autopsie, des lésions du cerveau chez les aliénés, du moins en rencontre-t-on souvent ; et, là où il n'y a pas de lésion visible, c'est sans doute une altération chimique des tissus qui a causé la maladie. Bien plus, la science localise en certaines circonvolutions précises du cerveau certaines fonctions déterminées de l'esprit, comme la faculté, dont vous parliez tout à l'heure, d'accomplir des mouvements volontaires. Des lésions de tel ou tel point de la zone rolandique, entre le lobe frontal et le lobe pariétal, entraînent la perte des mouvements du bras, de la jambe, de la face, de la langue. La mémoire même, dont vous faites une fonction essentielle de l'esprit, a pu être localisée en partie : au pied de la troisième circonvolution frontale gauche siègent les souvenirs des mouvements d'articulation de la parole ; dans une région intéressant la première et la deuxième circonvolutions temporales gauches se conserve la mémoire du son des mots ; à la partie postérieure de la deuxième circonvolution pariétale gauche sont déposées les images visuelles des mots et des lettres, etc. Allons plus loin. Vous disiez que, dans l'espace comme dans le temps, l'âme déborde le corps auquel elle est jointe. Voyons pour l'espace. Il est vrai que la vue et l'ouïe vont au-delà des limites du corps ; mais pourquoi ? Parce que des vibrations venues de loin ont impressionné l'œil et l'oreille, se sont transmises au cerveau ; là, dans le cerveau, l'excitation est devenue sensation auditive ou visuelle ; la perception est donc intérieure au corps et ne s'élargit pas. Arrivons au temps. Vous prétendez que l'esprit embrasse le passé, tandis que le corps est confiné dans un présent qui recommence sans cesse. Mais nous ne nous rappelons le passé que parce que notre corps en conserve la trace encore présente. Les impressions faites par les objets sur le cerveau y demeurent, comme des images sur une plaque sensibilisée ou des phonogrammes sur des disques phonographiques ; de même que le disque répète la mélodie quand on fait fonctionner l'appareil, ainsi le cerveau ressuscite le souvenir quand l'ébranlement voulu se produit au point où l'impression est déposée. Donc, pas plus dans le temps que dans l'espace, l'« âme » ne déborde le corps... Mais y a-t-il réellement une âme distincte du corps ? Nous venons de voir que des changements se produisent sans cesse dans le cerveau, ou, pour parler plus précisément, des déplacements et des groupements nouveaux de molécules et d'atomes. Il en est qui se traduisent par ce que nous appelons des sensations, d'autres par des souvenirs ; il en est, sans aucun doute, qui correspondent à tous les faits intellectuels, sensibles et volontaires : la conscience s'y surajoute comme une phosphorescence ; elle est semblable à la trace lumineuse qui suit et dessine le mouvement de l'allumette qu'on frotte, dans l'obscurité,

le long d'un mur. Cette phosphorescence, s'éclairant pour ainsi dire elle-même, crée de singulières illusions d'optique intérieure ; c'est ainsi que la conscience s'imagine modifier, diriger, produire les mouvements dont elle n'est que le résultat ; en cela consiste la croyance à une volonté libre. La vérité est que si nous pouvions, à travers le crâne, voir ce qui se passe dans le cerveau qui travaille, si nous disposions, pour en observer l'intérieur, d'instruments capables de grossir des millions de millions de fois autant que ceux de nos microscopes qui grossissent le plus, si nous assistions ainsi à la danse des molécules, atomes et électrons dont l'écorce cérébrale est faite, et si, d'autre part, nous possédions la table de correspondance entre le cérébral et le mental, je veux dire le dictionnaire permettant de traduire chaque figure de la danse en langage de pensée et de sentiment, nous saurions aussi bien que la prétendue « âme » tout ce qu'elle pense, sent et veut, tout ce qu'elle croit faire librement alors qu'elle le fait mécaniquement. Nous le saurions même beaucoup mieux qu'elle, car cette soi-disant âme consciente n'éclaire qu'une petite partie de la danse intracérébrale, elle n'est que l'ensemble des feux follets qui voltigent au-dessus de tels ou tels groupements privilégiés d'atomes, au lieu que nous assisterions à tous les groupements de tous les atomes, à la danse intracérébrale tout entière. Votre « âme consciente » est tout au plus un effet qui aperçoit des effets : nous verrions, nous, les effets et les causes. »

Voilà ce qu'on dit quelquefois au nom de la science. Mais il est bien évident, n'est-ce pas ?, que si l'on appelle « scientifique » ce qui est observé ou observable, démontré ou démontrable, une conclusion comme celle qu'on vient de présenter n'a rien de scientifique, puisque, dans l'état actuel de la science, nous n'entrevoyons même pas la possibilité de la vérifier. On allègue, il est vrai, que la loi de conservation de l'énergie s'oppose à ce que la plus petite parcelle de force ou de mouvement se crée dans l'univers, et que, si les choses ne se passaient pas mécaniquement comme on vient de le dire, si une volonté efficace intervenait pour accomplir des actes libres, la loi de conservation de l'énergie serait violée. Mais raisonner ainsi est simplement admettre ce qui est en question ; car la loi de conservation de l'énergie, comme toutes les lois physiques, n'est que le résumé d'observations faites sur des phénomènes physiques ; elle exprime ce qui se passe dans un domaine où personne n'a jamais soutenu qu'il y eût caprice, choix ou liberté ; et il s'agit précisément de savoir si elle se vérifie encore dans des cas où la conscience (qui, après tout, est une faculté d'observation, et qui expérimente à sa manière), se sent en présence d'une activité libre. Tout ce qui s'offre directement aux

sens ou à la conscience, tout ce qui est objet d'expérience, soit extérieure soit interne, doit être tenu pour réel tant qu'on n'a pas démontré que c'est une simple apparence. Or, il n'est pas douteux que nous nous sentions libres, que telle soit notre impression immédiate. A ceux qui soutiennent que ce sentiment est illusoire incombe donc l'obligation de la preuve. Et ils ne prouvent rien de semblable, puisqu'ils ne font qu'étendre arbitrairement aux actions volontaires une loi vérifiée dans des cas où la volonté n'intervient pas. Il est d'ailleurs bien possible que, si la volonté est capable de créer de l'énergie, la quantité d'énergie créée soit trop faible pour affecter sensiblement nos instruments de mesure : l'effet pourra néanmoins en être énorme, comme celui de l'étincelle qui fait sauter une poudrière. Je n'entrerai pas dans l'examen approfondi de ce point. Qu'il me suffise de dire que si l'on considère le mécanisme du mouvement volontaire en particulier, le fonctionnement du système nerveux en général, la vie elle-même enfin dans ce qu'elle a d'essentiel, on arrive à la conclusion que l'artifice constant de la conscience, depuis ses origines les plus humbles dans les formes vivantes les plus élémentaires, est de convertir à ses fins le déterminisme physique ou plutôt de tourner la loi de conservation de l'énergie, en obtenant de la matière une fabrication toujours plus intense d'explosifs toujours mieux utilisables : il suffit alors d'une action extrêmement faible, comme celle d'un doigt qui presserait sans effort la détente d'un pistolet sans frottement, pour libérer au moment voulu, dans la direction choisie, une somme aussi grande que possible d'énergie accumulée. Le glycogène déposé dans les muscles est en effet un explosif véritable ; par lui s'accomplit le mouvement volontaire : fabriquer et utiliser des explosifs de ce genre semble être la préoccupation continuelle et essentielle de la vie, depuis sa première apparition dans des masses protoplasmiques déformables à volonté jusqu'à son complet épanouissement dans des organismes capables d'actions libres. Mais, encore une fois, je ne veux pas insister ici sur un point dont je me suis longuement occupé ailleurs. Je ferme donc la parenthèse que j'aurais pu me dispenser d'ouvrir, et je reviens à ce que je disais d'abord, à l'impossibilité d'appeler scientifique une thèse qui n'est ni démontrée ni même suggérée par l'expérience.

Que nous dit en effet l'expérience ? Elle nous montre que la vie de l'âme ou, si vous aimez mieux, la vie de la conscience, est liée à la vie du corps, qu'il y a solidarité entre elles, rien de plus. Mais ce point n'a jamais été contesté par personne, et il y a loin de là à soutenir que le cérébral est l'équivalent du mental, qu'on pourrait lire dans un cerveau tout ce qui se passe dans la conscience correspondante. Un vêtement est solidaire du clou auquel il est

accroché ; il tombe si l'on arrache le clou ; il oscille si le clou remue ; il se troue, il se déchire si la tête du clou est trop pointue ; il ne s'ensuit pas que chaque détail du clou corresponde à un détail du vêtement, ni que le clou soit l'équivalent du vêtement ; encore moins s'ensuit-il que le clou et le vêtement soient la même chose. Ainsi, la conscience est incontestablement accrochée à un cerveau mais il ne résulte nullement de là que le cerveau dessine tout le détail de la conscience, ni que la conscience soit une fonction du cerveau. Tout ce que l'observation, l'expérience, et par conséquent la science nous permettent d'affirmer, c'est l'existence d'une certaine *relation* entre le cerveau et la conscience.

Quelle est cette relation ? Ah ! c'est ici que nous pouvons nous demander si la philosophie a bien donné ce qu'on était en droit d'attendre d'elle. A la philosophie incombe la tâche d'étudier la vie de l'âme dans toutes ses manifestations. Exercé à l'observation intérieure, le philosophe devrait descendre au-dedans de lui-même, puis, remontant à la surface, suivre le mouvement graduel par lequel la conscience se détend, s'étend, se prépare à évoluer dans l'espace. Assistant à cette matérialisation progressive, épiant les démarches par lesquelles la conscience s'extériorise, il obtiendrait tout au moins une intuition vague de ce que peut être l'insertion de l'esprit dans la matière, la relation du corps à l'âme. Ce ne serait sans doute qu'une première lueur, pas davantage. Mais cette lueur nous dirigerait parmi les faits innombrables dont la psychologie et la pathologie disposent. Ces faits, à leur tour, corrigeant et complétant ce que l'expérience interne aurait eu de défectueux ou d'insuffisant, redresseraient la méthode d'observation intérieure. Ainsi, par des allées et venues entre deux centres d'observation, l'un au-dedans, l'autre au-dehors, nous obtiendrions une solution de plus en plus approchée du problème — jamais parfaite, comme prétendent trop souvent l'être les solutions du métaphysicien, mais toujours perfectible, comme celles du savant. Il est vrai que du dedans serait venue la première impulsion, à la vision intérieure nous aurions demandé le principal éclaircissement ; et c'est pourquoi le problème resterait ce qu'il doit être, un problème de philosophie.

Mais le métaphysicien ne descend pas facilement des hauteurs où il aime à se tenir. Platon l'invitait à se tourner vers le monde des Idées. C'est là qu'il s'installe volontiers, fréquentant parmi les purs concepts, les amenant à des concessions réciproques, les conciliant tant bien que mal les uns avec les autres, s'exerçant dans ce milieu distingué à une diplomatie savante. Il hésite à entrer en contact avec les faits, quels qu'ils soient, à plus forte raison avec des faits tels que les maladies mentales : il craindrait de se salir les mains. Bref, la théorie que la science était en droit d'attendre ici de la

philosophie — théorie souple, perfectible, calquée sur l'ensemble des faits connus — la philosophie n'a pas voulu ou n'a pas su la lui donner.

Alors, tout naturellement, le savant s'est dit : « Puisque la philosophie ne me demande pas, avec faits et raisons à l'appui, de limiter de telle ou telle manière déterminée, sur tels et tels points déterminés, la correspondance supposée entre le mental et le cérébral, je vais faire provisoirement comme si la correspondance était parfaite et comme s'il y avait équivalence ou même identité. Moi, physiologiste, avec les méthodes dont je dispose — observation et expérimentation purement extérieures — je ne vois que le cerveau et je n'ai de prise que sur le cerveau ; je vais donc procéder *comme si* la pensée n'était qu'une fonction du cerveau ; je marcherai ainsi avec d'autant plus d'audace, j'aurai d'autant plus de chances de m'avancer loin. Quand on ne connaît pas la limite de son droit, on le suppose d'abord sans limite ; il sera toujours temps d'en rabattre. » Voilà ce que s'est dit le savant ; et il s'en serait tenu là s'il avait pu se passer de philosophie.

Mais on ne se passe pas de philosophie ; et en attendant que les philosophes lui apportassent la théorie malléable, modelable sur la double expérience du dedans et du dehors, dont la science aurait eu besoin, il était naturel que le savant acceptât, des mains de l'ancienne métaphysique, la doctrine toute faite, construite de toutes pièces, qui s'accordait le mieux avec la règle de méthode qu'il avait trouvé avantageux de suivre. Il n'avait d'ailleurs pas le choix. La seule hypothèse précise que la métaphysique des trois derniers siècles nous ait léguée sur ce point est justement celle d'un parallélisme rigoureux entre l'âme et le corps, l'âme exprimant certains états du corps, ou le corps exprimant l'âme, ou l'âme et le corps étant deux traductions, en langues différentes, d'un original qui ne serait ni l'un ni l'autre : dans les trois cas, le cérébral équivaldrait exactement au mental. Comment la philosophie du XVII^e siècle avait-elle été conduite à cette hypothèse ? Ce n'était certes pas par l'anatomie et la physiologie du cerveau, sciences qui existaient à peine ; et ce n'était pas davantage par l'étude de la structure, des fonctions et des lésions de l'esprit. Non, cette hypothèse avait été tout naturellement déduite des principes généraux d'une métaphysique qu'on avait conçue, en grande partie au moins, pour donner un corps aux espérances de la physique moderne. Les découvertes qui suivirent la Renaissance — principalement celles de Kepler et de Galilée — avaient révélé la possibilité de ramener les problèmes astronomiques et physiques à des problèmes de mécanique. De là l'idée de se représenter la totalité de l'univers matériel, inorganisé et organisé, comme une

immense machine, soumise à des lois mathématiques. Dès lors les corps vivants en général, le corps de l'homme en particulier, devaient s'engrener dans la machine comme autant de rouages dans un mécanisme d'horlogerie ; aucun de nous ne pouvait rien faire qui ne fût déterminé par avance, calculable mathématiquement. L'âme humaine devenait ainsi incapable de créer ; il fallait, si elle existait, que ses états successifs se bornassent à traduire en langage de pensée et de sentiment les mêmes choses que son corps exprimait en étendue et en mouvement. Descartes, il est vrai, n'allait pas encore aussi loin : avec le sens qu'il avait des réalités, il préféra, dût la rigueur de la doctrine en souffrir, laisser un peu de place à la volonté libre. Et si, avec Spinoza et Leibniz, cette restriction disparut, balayée par la logique du système, si ces deux philosophes formulèrent dans toute sa rigueur l'hypothèse d'un parallélisme constant entre les états du corps et ceux de l'âme, du moins s'abstinrent-ils de faire de l'âme un simple reflet du corps ; ils auraient aussi bien dit que le corps était un reflet de l'âme. Mais ils avaient préparé les voies à un cartésianisme diminué, étriqué, d'après lequel la vie mentale ne serait qu'un aspect de la vie cérébrale, la prétendue « âme » se réduisant à l'ensemble de certains phénomènes cérébraux auxquels la conscience se surajouterait comme une lueur phosphorescente. De fait, à travers tout le XVIII^e siècle, nous pouvons suivre à la trace cette simplification progressive de la métaphysique cartésienne. A mesure qu'elle se rétrécit, elle s'infiltrait davantage dans une physiologie qui, naturellement, y trouve une philosophie très propre à lui donner cette confiance en elle-même dont elle a besoin. Et c'est ainsi que des philosophes tels que Lamettrie, Helvétius, Charles Bonnet, Cabanis, dont les attaches avec le cartésianisme sont bien connues, ont apporté à la science du XIX^e siècle ce qu'elle pouvait le mieux utiliser de la métaphysique du XVII^e. Alors, que des savants qui philosophent aujourd'hui sur la relation du psychique au physique se rallient à l'hypothèse du parallélisme, cela se comprend : les métaphysiciens ne leur ont guère fourni autre chose. Qu'ils préfèrent même la doctrine paralléliste à toutes celles qu'on pourrait obtenir par la même méthode de construction *a priori*, je l'admets encore : ils trouvent dans cette philosophie un encouragement à aller de l'avant. Mais que tel ou tel d'entre eux vienne nous dire que c'est là de la science, que c'est l'expérience qui nous révèle un parallélisme rigoureux et complet entre la vie cérébrale et la vie mentale, ah non ! nous l'arrêterons, et nous lui répondrons : vous pouvez sans doute, vous savant, soutenir cette thèse, comme le métaphysicien la soutient, mais ce n'est plus alors le savant en vous qui parle, c'est le métaphysicien. Vous nous

rendez simplement ce que nous vous avons prêté. La doctrine que vous nous apportez, nous la connaissons : elle sort de nos ateliers ; c'est nous, philosophes, qui l'avons fabriquée ; et c'est de la vieille, très vieille marchandise. Elle n'en vaut pas moins, à coup sûr ; mais elle n'en est pas non plus meilleure. Donnez-la pour ce qu'elle est, et n'allez pas faire passer pour un résultat de la science, pour une théorie modelée sur les faits et capable de se remodeler sur eux, une doctrine qui a pu prendre, avant même l'éclosion de notre physiologie et de notre psychologie, la forme parfaite et définitive à laquelle se reconnaît une construction métaphysique.

Essayerons-nous alors de formuler la relation de l'activité mentale à l'activité cérébrale, telle qu'elle apparaîtrait si l'on écartait toute idée préconçue pour ne tenir compte que des faits connus ? Une formule de ce genre, nécessairement provisoire, ne pourra prétendre qu'à une plus ou moins haute probabilité. Du moins la probabilité sera-t-elle susceptible d'aller en croissant, et la formule de devenir de plus en plus précise à mesure que la connaissance des faits s'étendra.

Je vous dirai donc qu'un examen attentif de la vie de l'esprit et de son accompagnement physiologique m'amène à croire que le sens commun a raison, et qu'il y a infiniment plus, dans une conscience humaine, que dans le cerveau correspondant. Voici, en gros, la conclusion où j'arrive^[264]. Celui qui pourrait regarder à l'intérieur d'un cerveau en pleine activité, suivre le va-et-vient des atomes et interpréter tout ce qu'ils font, celui-là saurait sans doute quelque chose de ce qui se passe dans l'esprit, mais il n'en saurait que peu de chose. Il en connaîtrait tout juste ce qui est exprimable en gestes, attitudes et mouvements du corps, ce que l'état d'âme contient d'action en voie d'accomplissement, ou simplement naissante : le reste lui échapperait. Il serait, vis-à-vis des pensées et des sentiments qui se déroulent à l'intérieur de la conscience, dans la situation du spectateur qui voit distinctement tout ce que les acteurs font sur la scène, mais n'entend pas un mot de ce qu'ils disent. Sans doute, le va-et-vient des acteurs, leurs gestes et leurs attitudes, ont leur raison d'être dans la pièce qu'ils jouent ; et si nous connaissons le texte, nous pouvons prévoir à peu près le geste ; mais la réciproque n'est pas vraie, et la connaissance des gestes ne nous renseigne que fort peu sur la pièce, parce qu'il y a beaucoup plus dans une fine comédie que les mouvements par lesquels on la scande. Ainsi, je crois que si notre science du mécanisme cérébral était parfaite, et parfaite aussi notre psychologie, nous pourrions deviner ce qui se passe dans le cerveau pour un état d'âme déterminé ; mais l'opération inverse serait impossible, parce que nous aurions le choix, pour un même état du cerveau, entre une

foule d'états d'âme différents, également appropriés[265]. Je ne dis pas, notez-le bien, qu'un état d'âme *quelconque* puisse correspondre à un état cérébral donné : posez le cadre, vous n'y placerez pas n'importe quel tableau : le cadre détermine quelque chose du tableau en éliminant par avance tous ceux qui n'ont pas la même forme et la même dimension ; mais, pourvu que la forme et la dimension y soient, le tableau entrera dans le cadre. Ainsi pour le cerveau et la conscience. Pourvu que les actions relativement simples — gestes, attitudes, mouvements — en lesquels se dégraderait un état d'âme complexe, soient bien celles que le cerveau prépare, l'état mental s'insérera exactement dans l'état cérébral ; mais il y a une multitude de tableaux différents qui tiendraient aussi bien dans ce cadre ; et par conséquent le cerveau ne détermine pas la pensée ; et par conséquent la pensée, en grande partie du moins, est indépendante du cerveau.

L'étude des faits permettra de décrire avec une précision croissante cet aspect particulier de la vie mentale qui est seul dessiné, à notre avis, dans l'activité cérébrale. S'agit-il de la faculté de percevoir et de sentir ? Notre corps, inséré dans le monde matériel, reçoit des excitations auxquelles il doit répondre par des mouvements appropriés ; le cerveau, et d'ailleurs le système cérébro-spinal en général, préparent ces mouvements ; mais la perception est tout autre chose[266]. S'agit-il de la faculté de vouloir ? Le corps exécute des mouvements volontaires grâce à certains mécanismes, tout montés dans le système nerveux, qui n'attendent qu'un signal pour se déclencher ; le cerveau est le point d'où part le signal et même le déclenchement. La zone rolandique, où l'on a localisé le mouvement volontaire, est comparable en effet au poste d'aiguillage d'où l'employé lance sur telle ou telle voie le train qui arrive ; ou encore c'est un commutateur, par lequel une excitation extérieure donnée peut être mise en communication avec un dispositif moteur pris à volonté ; mais à côté des organes du mouvement et de l'organe du choix, il y a autre chose, il y a le choix lui-même. S'agit-il enfin de la pensée ? Quand nous pensons, il est rare que nous ne nous parlions pas à nous-mêmes : nous esquissons ou préparons, si nous ne les accomplissons pas effectivement, les mouvements d'articulation par lesquels s'exprimerait notre pensée ; et quelque chose s'en doit déjà dessiner dans le cerveau. Mais là ne se borne pas, croyons-nous, le mécanisme cérébral de la pensée : derrière les mouvements intérieurs d'articulation, qui ne sont d'ailleurs pas indispensables, il y a quelque chose de plus subtil, qui est essentiel. Je veux parler de ces mouvements naissants qui indiquent symboliquement toutes les directions successives de l'esprit. Remarquez que la pensée réelle,

concrète, vivante, est chose dont les psychologues nous ont fort peu parlé jusqu'ici, parce qu'elle offre malaisément prise à l'observation intérieure. Ce qu'on étudie d'ordinaire sous ce nom est moins la pensée même qu'une imitation artificielle obtenue en composant ensemble des images et des idées. Mais avec des images, et même avec des idées, vous ne reconstituerez pas de la pensée, pas plus qu'avec des positions vous ne ferez du mouvement. L'idée est un arrêt de la pensée ; elle naît quand la pensée, au lieu de continuer son chemin, fait une pause ou revient sur elle-même : telle, la chaleur surgit dans la balle qui rencontre l'obstacle. Mais, pas plus que la chaleur ne préexistait dans la balle, l'idée ne faisait partie intégrante de la pensée. Essayez, par exemple, en mettant bout à bout les idées de *chaleur*, de *production*, de *balle*, et en intercalant les idées d'*intérieurité* et de *réflexion* impliquées dans les mots « dans » et « soi », de reconstituer la pensée que je viens d'exprimer par cette phrase ; « la chaleur se produit dans la balle ». Vous verrez que c'est impossible, que la pensée était un mouvement indivisible, et que les idées correspondant à chacun des mots sont simplement les représentations qui surgiraient dans l'esprit à chaque instant du mouvement de la pensée *si* la pensée s'arrêtait ; mais elle ne s'arrête pas. Laissez donc de côté les reconstructions artificielles de la pensée ; considérez la pensée même ; vous y trouverez moins des états que des directions, et vous verrez qu'elle est essentiellement un changement continu et continu de direction intérieure, lequel tend sans cesse à se traduire par des changements de direction extérieure, je veux dire par des actions et des gestes capables de dessiner dans l'espace et d'exprimer métaphoriquement, en quelque sorte, les allées et venues de l'esprit. De ces mouvements esquissés, ou même simplement préparés, nous ne nous apercevons pas, le plus souvent, parce que nous n'avons aucun intérêt à les connaître ; mais force nous est bien de les remarquer quand nous serrons de près notre pensée pour la saisir toute vivante et pour la faire passer, vivante encore, dans l'âme d'autrui. Les mots auront beau alors être choisis comme il faut, ils ne diront pas ce que nous voulons leur faire dire si le rythme, la ponctuation et toute la chorégraphie du discours ne les aident pas à obtenir du lecteur, guidé alors par une série de mouvements naissants, qu'il décrive une courbe de pensée et de sentiment analogue à celle que nous décrivons nous-mêmes. Tout l'art d'écrire est là. C'est quelque chose comme l'art du musicien ; mais ne croyez pas que la musique dont il s'agit ici s'adresse simplement à l'oreille, comme on se l'imagine d'ordinaire. Une oreille étrangère, si habituée qu'elle puisse être à la musique, ne fera pas de différence entre la prose française que nous trouvons

musicale et celle qui ne l'est pas, entre ce qui est parfaitement écrit en français et ce qui ne l'est qu'approximativement : preuve évidente qu'il s'agit de tout autre chose que d'une harmonie matérielle des sons. En réalité, l'art de l'écrivain consiste surtout à nous faire oublier qu'il emploie des mots. L'harmonie qu'il cherche est une certaine correspondance entre les allées et venues de son esprit et celles de son discours, correspondance si parfaite que, portées par la phrase, les ondulations de sa pensée se communiquent à la nôtre et qu'alors chacun des mots, pris individuellement, ne compte plus : il n'y a plus rien que le sens mouvant qui traverse les mots, plus rien que deux esprits qui semblent vibrer directement, sans intermédiaire, à l'unisson l'un de l'autre. Le rythme de la parole n'a donc d'autre objet que de reproduire le rythme de la pensée ; et que peut être le rythme de la pensée sinon celui des mouvements naissants, à peine conscients, qui l'accompagnent ? Ces mouvements, par lesquels la pensée s'extérioriserait en actions, doivent être préparés et comme préformés dans le cerveau. C'est cet accompagnement moteur de la pensée que nous apercevions sans doute si nous pouvions pénétrer dans un cerveau qui travaille, et non pas la pensée même.

En d'autres termes, la pensée est orientée vers l'action ; et, quand elle n'aboutit pas à une action réelle, elle esquisse une ou plusieurs actions virtuelles, simplement possibles. Ces actions réelles ou virtuelles, qui sont la projection diminuée et simplifiée de la pensée dans l'espace et qui en marquent les articulations motrices, sont ce qui en est dessiné dans la substance cérébrale. La relation du cerveau à la pensée est donc complexe et subtile. Si vous me demandiez de l'exprimer dans une formule simple, nécessairement grossière, je dirais que le cerveau est un organe de pantomime, et de pantomime seulement. Son rôle est de mimer la vie de l'esprit, de mimer aussi les situations extérieures auxquelles l'esprit doit s'adapter. L'activité cérébrale est à l'activité mentale ce que les mouvements du bâton du chef d'orchestre sont à la symphonie. La symphonie dépasse de tous côtés les mouvements qui la scandent ; la vie de l'esprit déborde de même la vie cérébrale. Mais le cerveau, justement parce qu'il extrait de la vie de l'esprit tout ce qu'elle a de jouable en mouvement et de matérialisable, justement parce qu'il constitue ainsi le point d'insertion de l'esprit dans la matière, assure à tout instant l'adaptation de l'esprit aux circonstances, maintient sans cesse l'esprit en contact avec des réalités. Il n'est donc pas, à proprement parler, organe de pensée, ni de sentiment, ni de conscience ; mais il fait que conscience, sentiment et pensée restent tendus sur la vie réelle et par conséquent capables d'action efficace. Disons, si vous voulez, que

le cerveau est l'organe de *l'attention à la vie*.

C'est pourquoi il suffira d'une légère modification de la substance cérébrale pour que l'esprit tout entier paraisse atteint. Nous partions de l'effet de certains toxiques sur la conscience, et plus généralement de l'influence de la maladie cérébrale sur la vie mentale. En pareil cas, est-ce l'esprit même qui est dérangé, ou ne serait-ce pas plutôt le mécanisme de l'insertion de l'esprit dans les choses ? Quand un fou déraisonne, son raisonnement peut être en règle avec la plus stricte logique : vous diriez, en entendant parler tel ou tel persécuté, que c'est par excès de logique qu'il pèche. Son tort n'est pas de raisonner mal, mais de raisonner à côté de la réalité, en dehors de la réalité, comme un homme qui rêve. Supposons, comme cela paraît vraisemblable, que la maladie soit causée par une intoxication de la substance cérébrale. Il ne faut pas croire que le poison soit allé chercher le raisonnement dans telles ou telles cellules du cerveau, ni par conséquent qu'il y ait, en tels ou tels points du cerveau, des mouvements d'atomes qui correspondent au raisonnement. Non, il est probable que c'est le cerveau tout entier qui est atteint, de même que c'est la corde tendue tout entière qui se détend, et non pas telle ou telle de ses parties, quand le nœud a été mal fait. Mais, de même qu'il suffit d'un très faible relâchement de l'amarre pour que le bateau se mette à danser sur la vague, ainsi une modification même légère de la substance cérébrale tout entière pourra faire que l'esprit, perdant contact avec l'ensemble des choses matérielles auxquelles il est ordinairement appuyé, sente la réalité se dérober sous lui, titube, et soit pris de vertige. C'est bien, en effet, par un sentiment comparable à la sensation de vertige que la folie débute dans beaucoup de cas. Le malade est désorienté. Il vous dira que les objets matériels n'ont plus pour lui la solidité, le relief, la réalité d'autrefois. Un relâchement de la tension, ou plutôt de l'attention, avec laquelle l'esprit se fixait sur la partie du monde matériel à laquelle il avait affaire, voilà en effet le seul résultat direct du dérangement cérébral — le cerveau étant l'ensemble des dispositifs qui permettent à l'esprit de répondre à l'action des choses par des réactions motrices, effectuées ou simplement naissantes, dont la justesse assure la parfaite insertion de l'esprit dans la réalité.

Telle serait donc, en gros, la relation de l'esprit au corps. Il m'est impossible d'énumérer ici les faits et les raisons sur lesquels cette conception se fonde. Et pourtant je ne puis vous demander de me croire sur parole. Comment faire ? Il y aurait d'abord un moyen, semble-t-il, d'en finir rapidement avec la théorie que je combats : ce serait de montrer que l'hypothèse d'une équivalence entre le cérébral et le mental est contradictoire avec elle-même quand on la

prend dans toute sa rigueur, qu'elle nous demande d'adopter en même temps deux points de vue opposés et d'employer simultanément deux systèmes de notation qui s'excluent. J'ai tenté cette démonstration autrefois ; mais, quoiqu'elle soit bien simple, elle exige certaines considérations préliminaires sur le réalisme et l'idéalisme, dont l'exposé nous entraînerait trop loin[267]. Je reconnais d'ailleurs qu'on peut s'arranger de manière à donner à la théorie de l'équivalence une apparence d'intelligibilité, dès qu'on cesse de la pousser dans le sens matérialiste. D'autre part, si le raisonnement pur suffit à nous montrer que cette théorie est à rejeter, il ne nous dit pas, il ne peut pas nous dire ce qu'il faut mettre à la place. De sorte qu'en définitive c'est à l'expérience que nous devons nous adresser, ainsi que nous le faisons prévoir. Mais comment passer en revue les états normaux et pathologiques dont il y aurait à tenir compte ? Les examiner tous est impossible ; approfondir tels ou tels d'entre eux serait encore trop long. Je ne vois qu'un moyen de sortir d'embarras : c'est de prendre, parmi tous les faits connus, ceux qui semblent le plus favorables à la thèse du parallélisme — les seuls, à vrai dire, où la thèse ait paru trouver un commencement de vérification —, les faits de mémoire. Si nous pouvions alors indiquer en deux mots, fût-ce d'une manière imparfaite et grossière, comment un examen approfondi de ces faits aboutirait à infirmer la théorie qui les invoque et à confirmer celle que nous proposons, ce serait déjà quelque chose. Nous n'aurions pas la démonstration complète, tant s'en faut ; nous saurions du moins où il faut la chercher. C'est ce que nous allons faire.

La seule fonction de la pensée à laquelle on ait pu assigner une place dans le cerveau est en effet la mémoire — plus précisément la mémoire des mots. Je rappelais, au début de cette conférence, comment l'étude des maladies du langage a conduit à localiser dans telles ou telles circonvolutions du cerveau telles ou telles formes de la mémoire verbale. Depuis Broca, qui avait montré comment l'oubli des mouvements d'articulation de la parole pouvait résulter d'une lésion de la troisième circonvolution frontale gauche, une théorie de plus en plus compliquée de l'aphasie et de ses conditions cérébrales s'est édifiée laborieusement. Sur cette théorie nous aurions d'ailleurs beaucoup à dire. Des savants d'une compétence indiscutable la combattent aujourd'hui, en s'appuyant sur une observation plus attentive des lésions cérébrales qui accompagnent les maladies du langage. Nous-même, il y aura bientôt vingt ans de cela (si nous rappelons le fait, ce n'est pas pour en tirer vanité, c'est pour montrer que l'observation intérieure peut l'emporter sur des méthodes qu'on croit plus efficaces), nous avons soutenu que la doctrine alors considérée comme intangible aurait tout au moins

besoin d'un remaniement. Mais peu importe ! Il y a un point sur lequel tout le monde s'accorde, c'est que les maladies de la mémoire des mots sont causées par des lésions du cerveau plus ou moins nettement localisables. Voyons donc comment ce résultat est interprété par la doctrine qui fait de la pensée une fonction du cerveau, et plus généralement par ceux qui croient à un parallélisme ou à une équivalence entre le travail du cerveau et celui de la pensée.

Rien de plus simple que leur explication. Les souvenirs sont là, accumulés dans le cerveau sous forme de modifications imprimées à un groupe d'éléments anatomiques : s'ils disparaissent de la mémoire, c'est que les éléments anatomiques où ils reposent sont altérés ou détruits. Nous parlions tout à l'heure de clichés, de phonogrammes : telles sont les comparaisons qu'on trouve dans toutes les explications cérébrales de la mémoire ; les impressions faites par des objets extérieurs subsisteraient dans le cerveau, comme sur la plaque sensibilisée ou sur le disque phonographique. A y regarder de près, on verrait combien ces comparaisons sont décevantes. Si vraiment mon souvenir visuel d'un objet, par exemple, était une impression laissée par cet objet sur mon cerveau, je n'aurais jamais le souvenir d'un objet, j'en aurais des milliers, j'en aurais des millions ; car l'objet le plus simple et le plus stable change de forme, de dimension, de nuance, selon le point d'où je l'aperçois : à moins donc que je me condamne à une fixité absolue en le regardant, à moins que mon œil s'immobilise dans son orbite, des images innombrables, nullement superposables, se dessineront tour à tour sur ma rétine et se transmettront à mon cerveau. Que sera-ce, s'il s'agit de l'image visuelle d'une personne, dont la physionomie change, dont le corps est mobile, dont le vêtement et l'entourage sont différents chaque fois que je la revois ? Et pourtant il est incontestable que ma conscience me présente une image unique, ou peu s'en faut, un souvenir pratiquement invariable de l'objet ou de la personne : preuve évidente qu'il y a eu tout autre chose ici qu'un enregistrement mécanique. J'en dirais d'ailleurs autant du souvenir auditif. Le même mot articulé, par des personnes différentes, ou par la même personne à des moments différents, dans des phrases différentes, donne des phonogrammes qui ne coïncident pas entre eux : comment le souvenir, relativement invariable et unique, du son du mot serait-il comparable à un phonogramme ? Cette seule considération suffirait déjà à nous rendre suspecte la théorie qui attribue les maladies de la mémoire des mots à une altération ou à une destruction des souvenirs eux-mêmes, enregistrés automatiquement par l'écorce cérébrale.

Mais voyons ce qui se passe dans ces maladies. Là où la lésion

cérébrale est grave, et où la mémoire des mots est atteinte profondément, il arrive qu'une excitation plus ou moins forte, une émotion par exemple, ramène tout à coup le souvenir qui paraissait à jamais perdu. Serait-ce possible, si le souvenir avait été déposé dans la matière cérébrale altérée ou détruite ? Les choses se passent bien plutôt comme si le cerveau servait à *rappeler* le souvenir, et non pas à le conserver. L'aphasique devient incapable de retrouver le mot quand il en a besoin ; il semble tourner tout autour, n'avoir pas la force voulue pour mettre le doigt au point précis qu'il faudrait toucher ; dans le domaine psychologique, en effet, le signe extérieur de la force est toujours la précision. Mais le souvenir paraît bien être là : parfois, ayant remplacé par des périphrases le mot qu'il croit disparu, l'aphasique fera entrer dans l'une d'elles le mot lui-même. Ce qui faiblit ici, c'est cet *ajustement à la situation* que le mécanisme cérébral doit assurer. Plus spécialement, ce qui est atteint, c'est la faculté de rendre le souvenir conscient en esquissant d'avance les mouvements par lesquels le souvenir, s'il était conscient, se prolongerait en acte. Quand nous avons oublié un nom propre, comment nous y prenons-nous pour le rappeler ? Nous essayons de toutes les lettres de l'alphabet l'une après l'autre ; nous les prononçons intérieurement d'abord ; puis, si cela ne suffit pas, nous les articulons tout haut ; nous nous plaçons donc, tour à tour, dans toutes les diverses dispositions motrices entre lesquelles il faudra choisir ; une fois que l'attitude voulue est trouvée, le son du mot cherché s'y glisse comme dans un cadre préparé à le recevoir. C'est cette mimique réelle ou virtuelle, effectuée ou esquissée, que le mécanisme cérébral doit assurer. Et c'est elle, sans doute, que la maladie atteint.

Réfléchissez maintenant à ce qu'on observe dans l'aphasie progressive, c'est-à-dire dans les cas où l'oubli des mots va toujours s'aggravant. En général, les mots disparaissent alors dans un ordre déterminé, comme si la maladie connaissait la grammaire : les noms propres s'éclipsent les premiers, puis les noms communs, ensuite les adjectifs, enfin les verbes. Voilà qui paraîtra, au premier abord, donner raison à l'hypothèse d'une accumulation des souvenirs dans la substance cérébrale. Les noms propres, les noms communs, les adjectifs, les verbes, constitueraient autant de couches superposées, pour ainsi dire, et la lésion atteindrait ces couches l'une après l'autre. Oui, mais la maladie peut tenir aux causes les plus diverses, prendre les formes les plus variées, débiter en un point quelconque de la région cérébrale intéressée et progresser dans n'importe quelle direction : l'ordre de disparition des souvenirs reste le même. Serait-ce possible, si c'était aux souvenirs eux-mêmes que la maladie s'attaquait ? Le fait doit donc s'expliquer

autrement. Voici l'interprétation très simple que je vous propose. D'abord, si les noms propres disparaissent avant les noms communs, ceux-ci avant les adjectifs, les adjectifs avant les verbes, c'est qu'il est plus difficile de se rappeler un nom propre qu'un nom commun, un nom commun qu'un adjectif, un adjectif qu'un verbe : la fonction de rappel, à laquelle le cerveau prête évidemment son concours, devra donc se limiter à des cas de plus en plus faciles à mesure que la lésion du cerveau s'aggravera. Mais d'où vient la plus ou moins grande difficulté du rappel ? Et pourquoi les verbes sont-ils, de tous les mots, ceux que nous avons le moins de peine à évoquer ? C'est tout simplement que les verbes expriment des actions, et qu'une action peut être mimée. Le verbe est miment directement, l'adjectif ne l'est que par l'intermédiaire du verbe qu'il enveloppe, le substantif par le double intermédiaire de l'adjectif qui exprime un de ses attributs et du verbe impliqué dans l'adjectif, le nom propre par le triple intermédiaire du nom commun, de l'adjectif et du verbe encore ; donc, à mesure que nous allons du verbe au nom propre, nous nous éloignons davantage de l'action tout de suite imitable, jouable par le corps ; un artifice de plus en plus compliqué devient nécessaire pour symboliser en mouvement l'idée exprimée par le mot qu'on cherche ; et comme c'est au cerveau qu'incombe la tâche de préparer ces mouvements, comme son fonctionnement est d'autant plus diminué, réduit, simplifié sur ce point que la région intéressée est lésée plus profondément, il n'y a rien d'étonnant à ce qu'une altération ou une destruction des tissus, qui rend impossible l'évocation des noms propres ou des noms communs, laisse subsister celle du verbe. Ici, comme ailleurs, les faits nous invitent à voir dans l'activité cérébrale un extrait mimé de l'activité mentale, et non pas un équivalent de cette activité.

Mais, si le souvenir n'a pas été emmagasiné par le cerveau, où donc se conserve-t-il ? — A vrai dire, je ne suis pas sûr que la question « où » ait encore un sens quand on ne parle plus d'un corps. Des clichés photographiques se conservent dans une boîte, des disques phonographiques dans des casiers ; mais pourquoi des souvenirs, qui ne sont pas des choses visibles et tangibles, auraient-ils besoin d'un contenant, et comment pourraient-ils en avoir ? J'accepterai cependant si vous y tenez, mais en la prenant dans un sens purement métaphorique, l'idée d'un contenant où les souvenirs seraient logés, et je dirai alors tout bonnement qu'ils sont dans l'esprit. Je ne fais pas d'hypothèse, je n'évoque pas une entité mystérieuse, je m'en tiens à l'observation, car il n'y a rien de plus immédiatement donné, rien de plus évidemment réel que la conscience, et l'esprit humain est la conscience même. Or, conscience signifie avant tout mémoire. En ce moment je cause

avec vous, je prononce le mot « causerie ». Il est clair que ma conscience se représente ce mot tout d'un coup ; sinon, elle n'y verrait pas un mot unique, elle ne lui attribuerait pas un sens. Pourtant, lorsque j'articule la dernière syllabe du mot, les deux premières ont été articulées déjà ; elles sont du passé par rapport à celle-là, qui devrait alors s'appeler du présent. Mais cette dernière syllabe « rie », je ne l'ai pas prononcée instantanément ; le temps, si court soit-il, pendant lequel je l'ai émise, est décomposable en parties, et ces parties sont du passé par rapport à la dernière d'entre elles, qui serait, elle, du présent définitif si elle n'était décomposable à son tour : de sorte que vous aurez beau faire, vous ne pourrez tracer une ligne de démarcation entre le passé et le présent, ni par conséquent, entre la mémoire et la conscience. A vrai dire, quand j'articule le mot « causerie », j'ai présents à l'esprit non seulement le commencement, le milieu et la fin du mot, mais encore les mots qui ont précédé, mais encore tout ce que j'ai déjà prononcé de la phrase ; sinon, j'aurais perdu le fil de mon discours. Maintenant, si la ponctuation du discours eût été différente, ma phrase eût pu commencer plus tôt ; elle eût englobé, par exemple, la phrase précédente, et mon « présent » se fût dilaté encore davantage dans le passé. Poussons ce raisonnement jusqu'au bout : supposons que mon discours dure depuis des années, depuis le premier éveil de ma conscience, qu'il se poursuive en une phrase unique, et que ma conscience soit assez détachée de l'avenir, assez désintéressée de l'action, pour s'employer exclusivement à embrasser le sens de la phrase : je ne chercherais pas plus d'explication, alors, à la conservation intégrale de cette phrase que je n'en cherche à la survivance des deux premières syllabes du mot « causerie » quand je prononce la dernière. Or, je crois bien que notre vie intérieure tout entière est quelque chose comme une phrase unique entamée dès le premier éveil de la conscience, phrase semée de virgules, mais nulle part coupée par des points. Et je crois par conséquent aussi que notre passé tout entier est là, subconscient — je veux dire présent à nous de telle manière que notre conscience, pour en avoir la révélation, n'ait pas besoin de sortir d'elle-même ni de rien s'adjoindre d'étranger : elle n'a, pour apercevoir distinctement tout ce qu'elle renferme ou plutôt tout ce qu'elle est, qu'à écarter un obstacle, à soulever un voile. Heureux obstacle, d'ailleurs ! voile infiniment précieux ! C'est le cerveau qui nous rend le service de maintenir notre attention fixée sur la vie ; et la vie, elle, regarde en avant ; elle ne se retourne en arrière que dans la mesure où le passé peut l'aider à éclairer et à préparer l'avenir. Vivre, pour l'esprit, c'est essentiellement se concentrer sur l'acte à accomplir. C'est donc s'insérer dans les choses par l'intermédiaire d'un

mécanisme qui extraira de la conscience tout ce qui est utilisable pour l'action, quitte à obscurcir la plus grande partie du reste. Tel est le rôle du cerveau dans l'opération de la mémoire : il ne sert pas à conserver le passé, mais à le masquer d'abord, puis à en laisser transparaître ce qui est pratiquement utile. Et tel est aussi le rôle du cerveau vis-à-vis de l'esprit en général. Dégageant de l'esprit ce qui est extériorisable en mouvement, insérant l'esprit dans ce cadre moteur, il l'amène à limiter le plus souvent sa vision, mais aussi à rendre son action efficace. C'est dire que l'esprit déborde le cerveau de toutes parts, et que l'activité cérébrale ne répond qu'à une infime partie de l'activité mentale.

Mais c'est dire aussi que la vie de l'esprit ne peut pas être un effet de la vie du corps, que tout se passe au contraire comme si le corps était simplement utilisé par l'esprit, et que dès lors nous n'avons aucune raison de supposer que le corps et l'esprit soient inséparablement liés l'un à l'autre. Vous pensez bien que je ne vais pas trancher au pied levé, pendant la demi-minute qui me reste, le plus grave des problèmes que puisse se poser l'humanité. Mais je m'en voudrais de l'éluder. D'où venons-nous ? Que faisons-nous ici-bas ? Où allons-nous ? Si vraiment la philosophie n'avait rien à répondre à ces questions d'un intérêt vital, ou si elle était incapable de les élucider progressivement comme on élucide un problème de biologie ou d'histoire, si elle ne pouvait pas les faire bénéficier d'une expérience de plus en plus approfondie, d'une vision de plus en plus aiguë de la réalité, si elle devait se borner à mettre indéfiniment aux prises ceux qui affirment et ceux qui nient l'immortalité pour des raisons tirées de l'essence hypothétique de l'âme ou du corps, ce serait presque le cas de dire, en détournant de son sens le mot de Pascal, que toute la philosophie ne vaut pas une heure de peine. Certes, l'immortalité elle-même ne peut pas être prouvée expérimentalement : toute expérience porte sur une durée limitée ; et quand la religion parle d'immortalité, elle fait appel à la révélation. Mais ce serait quelque chose, ce serait beaucoup que de pouvoir établir, sur le terrain de l'expérience, la possibilité et même la probabilité de la survivance pour un temps x : on laisserait en dehors du domaine de la philosophie la question de savoir si ce temps est ou n'est pas illimité. Or, réduit à ces proportions plus modestes, le problème philosophique de la destinée de l'âme ne m'apparaît pas du tout comme insoluble. Voici un cerveau qui travaille. Voilà une conscience qui sent, qui pense et qui veut. Si le travail du cerveau correspondait à la totalité de la conscience, s'il y avait équivalence entre le cérébral et le mental, la conscience pourrait suivre les destinées du cerveau et la mort être la fin de tout : du moins l'expérience ne dirait-elle pas le contraire, et le

philosophe qui affirme la survivance serait-il réduit à appuyer sa thèse sur quelque construction métaphysique — chose généralement fragile. Mais si, comme nous avons essayé de le montrer, la vie mentale déborde la vie cérébrale, si le cerveau se borne à traduire en mouvements une petite partie de ce qui se passe dans la conscience, alors la survivance devient si vraisemblable que l'obligation de la preuve incombera à celui qui nie, bien plutôt qu'à celui qui affirme ; car l'unique raison de croire à une extinction de la conscience après la mort est qu'on voit le corps se désorganiser, et cette raison n'a plus de valeur si l'indépendance de la presque totalité de la conscience à l'égard du corps est, elle aussi, un fait que l'on constate. En traitant ainsi le problème de la survivance, en le faisant descendre des hauteurs où la métaphysique traditionnelle l'a placé, en le transportant dans le champ de l'expérience, nous renonçons sans doute à en obtenir du premier coup la solution radicale ; mais que voulez-vous ? il faut opter, en philosophie, entre le pur raisonnement qui vise à un résultat définitif, imperfectible puisqu'il est censé parfait, et une observation patiente qui ne donne que des résultats approximatifs, capables d'être corrigés et complétés indéfiniment. La première méthode, pour avoir voulu nous apporter tout de suite la certitude, nous condamne à rester toujours dans le simple probable ou plutôt dans le pur possible, car il est rare qu'elle ne puisse pas servir à démontrer indifféremment deux thèses opposées, également cohérentes, également plausibles. La seconde ne vise d'abord qu'à la probabilité ; mais comme elle opère sur un terrain où la probabilité peut croître sans fin, elle nous amène peu à peu à un état qui équivaut pratiquement à la certitude. Entre ces deux manières de philosopher mon choix est fait. Je serais heureux si j'avais pu contribuer, si peu que ce fût, à orienter le vôtre.

Chapitre III

« Fantômes de vivants » et « Recherche psychique »

*Conférence faite à la Society for psychical Research de Londres
le 28 mai 1913*

Laissez-moi d'abord vous dire combien je vous suis reconnaissant de l'honneur que vous m'avez fait en m'appelant à la présidence de votre Société. Cet honneur, je ne l'ai malheureusement pas mérité. Je ne connais que par des lectures les phénomènes dont la Société s'occupe ; je n'ai rien vu, rien observé moi-même. Comment donc avez-vous pu me faire succéder aux hommes éminents qui tour à tour s'assirent à cette place et qui étaient tous adonnés aux mêmes études que vous ? Je soupçonne qu'il y a eu ici un effet de « clairvoyance » ou de « télépathie », que vous avez senti de loin l'intérêt que je prenais à vos investigations, et que vous m'avez aperçu, à quatre cents kilomètres de distance, lisant attentivement vos comptes rendus, suivant vos travaux avec une ardente curiosité. Ce que vous avez dépensé d'ingéniosité, de pénétration, de patience, de ténacité, à l'exploration de la *terra incognita* des phénomènes psychiques m'a toujours paru en effet admirable. Mais plus que cette ingéniosité et plus que cette pénétration, plus que votre infatigable persévérance, j'admire le courage qu'il vous a fallu, dans les premières années surtout, pour lutter contre les préventions d'une bonne partie du public et pour braver la raillerie, qui fait peur aux plus vaillants. C'est pourquoi je suis fier, plus fier que je ne saurais le dire, d'avoir été élu président de la Société de Recherche psychique. J'ai lu quelque part l'histoire d'un sous-lieutenant que les hasards de la bataille, la disparition de ses chefs tués ou blessés, avaient appelé à l'honneur de commander le régiment : toute sa vie il y pensa, toute sa vie il en parla, et du souvenir de ces quelques heures son existence entière restait imprégnée. Je suis ce sous-lieutenant, et toujours je me féliciterai de la chance inattendue qui m'aura mis, non pas pour

quelques heures mais pour quelques mois, à la tête d'un régiment de braves.

Comment s'expliquent les préventions qu'on a eues contre les sciences psychiques, et que beaucoup conservent encore ? Certes, ce sont surtout des demi-savants qui condamnent, « au nom de la Science », des recherches telles que les vôtres : des physiciens, des chimistes, des physiologistes, des médecins font partie de votre Société, et nombreux sont devenus les hommes de science qui, sans figurer parmi vous, s'intéressent à vos études. Pourtant il arrive encore que de vrais savants, tout prêts à accueillir n'importe quel travail de laboratoire, si menu soit-il, écartent de parti pris ce que vous apportez et rejettent en bloc ce que vous avez fait. A quoi cela tient-il ? Loin de moi la pensée de critiquer leur critique pour le plaisir de faire de la critique à mon tour. J'estime que le temps consacré à la réfutation, en philosophie, est généralement du temps perdu. De tant d'objections élevées par tant de penseurs les uns contre les autres, que reste-t-il ? rien, ou peu de chose. Ce qui compte et ce qui demeure, c'est ce qu'on a apporté de vérité positive : l'affirmation vraie se substitue à l'idée fausse en vertu de sa force intrinsèque et se trouve être, sans qu'on ait pris la peine de réfuter personne, la meilleure des réfutations. Mais il s'agit de bien autre chose ici que de réfuter ou de critiquer. Je voudrais montrer que derrière des objections des uns, les railleries des autres, il y a, invisible et présente, une certaine métaphysique inconsciente d'elle-même — inconsciente et par conséquent inconsistante, inconsciente et par conséquent incapable de se remodeler sans cesse, comme doit le faire une philosophie digne de ce nom, sur l'observation et l'expérience —, que d'ailleurs cette métaphysique est naturelle, qu'elle tient en tout cas à un pli contracté depuis longtemps par l'esprit humain, qu'ainsi s'expliquent sa persistance et sa popularité. Je voudrais écarter ce qui la masque, aller droit à elle et voir ce qu'elle vaut. Mais avant de le faire, et de venir ainsi à ce qui est votre objet, je dirai un mot de votre méthode — méthode dont je comprends qu'elle déroute un certain nombre de savants.

Rien n'est plus désagréable au savant de profession que de voir introduire, dans une science de même ordre que la sienne, des procédés de recherche et de vérification dont il s'est toujours soigneusement abstenu. Il craint la contagion. Très légitimement, il tient à sa méthode comme l'ouvrier à ses outils. Il l'aime pour elle, indépendamment de ce qu'elle donne. C'est même par là, je crois, que William James définissait la différence entre l'amateur de science et le professionnel, le premier s'intéressant surtout au résultat obtenu, le second aux procédés par lesquels on l'obtient. Or, les phénomènes dont vous vous occupez sont

incontestablement du même genre que ceux qui font l'objet de la science naturelle, tandis que la méthode que vous suivez, et que vous êtes obligés de suivre, n'a souvent aucun rapport avec celle des sciences de la nature.

Je dis que ce sont des faits *du même genre*. J'entends par là qu'ils manifestent sûrement des lois, et qu'ils sont susceptibles, eux aussi, de se répéter indéfiniment dans le temps et dans l'espace. Ce ne sont pas des faits comme ceux qu'étudie l'historien par exemple. L'histoire, elle, ne se recommence pas ; la bataille d'Austerlitz s'est livrée une fois, et ne se livrera jamais plus. Les mêmes conditions historiques ne pouvant se reproduire, le même fait historique ne saurait reparaître ; et comme une loi exprime nécessairement qu'à certaines causes, toujours les mêmes, correspondra un effet toujours le même aussi, l'histoire proprement dite ne porte pas sur des lois, mais sur des faits particuliers et sur les circonstances, non moins particulières, où ils se sont accomplis. L'unique question, ici, est de savoir si l'événement a bien eu lieu à tel moment déterminé du temps, en tel point déterminé de l'espace, et comment il s'est produit. Au contraire, une hallucination véridique par exemple — l'apparition d'un malade ou d'un mourant à un parent ou à un ami qui demeure très loin, peut-être aux antipodes — est un fait qui, s'il est réel, manifeste sans doute une loi analogue aux lois physiques, chimiques, biologiques. Je suppose, un instant, que ce phénomène soit dû à l'action de l'une des deux consciences sur l'autre, que des consciences puissent ainsi communiquer sans intermédiaire visible et qu'il y ait, comme vous dites, « télépathie ». Si la télépathie est un fait réel, c'est un fait susceptible de se répéter indéfiniment. Je vais plus loin : si la télépathie est réelle, il est possible qu'elle opère à chaque instant et chez tout le monde, mais avec trop peu d'intensité pour se faire remarquer, ou de telle manière qu'un mécanisme cérébral arrête l'effet, pour notre plus grand bien, au moment où il va franchir le seuil de notre conscience. Nous produisons de l'électricité à tout moment, l'atmosphère est constamment électrisée, nous circulons parmi des courants magnétiques ; pourtant des millions d'hommes ont vécu pendant des milliers d'années sans soupçonner l'existence de l'électricité. Nous avons aussi bien pu passer, sans l'apercevoir, à côté de la télépathie. Mais peu importe. Un point est en tout cas incontestable, c'est que, si la télépathie est réelle, elle est naturelle, et que, le jour où nous en connaîtrions les conditions, il ne nous serait pas plus nécessaire, pour avoir un effet télépathique, d'attendre un « fantôme de vivant », que nous n'avons besoin aujourd'hui, pour voir l'étincelle électrique, d'attendre comme autrefois le bon vouloir du ciel et le spectacle d'une scène d'orage.

Voilà donc un phénomène qui semblerait, en raison de sa

nature, devoir être étudié à la manière du fait physique, chimique, ou biologique. Or, ce n'est point ainsi que vous vous y prenez : force vous est de recourir à une méthode toute différente, qui tient le milieu entre celle de l'historien et celle du juge d'instruction. L'hallucination véridique remonte-t-elle au passé ? vous étudiez les documents, vous les critiquez, vous écrivez une page d'histoire. Le fait est-il d'hier ? vous procédez à une espèce d'enquête judiciaire ; vous vous mettez en rapport avec les témoins, vous les confrontez entre eux, vous vous renseignez sur eux. Pour ma part, quand je repasse dans ma mémoire les résultats de l'admirable enquête poursuivie inlassablement par vous pendant plus de trente ans, quand je pense aux précautions que vous avez prises pour éviter l'erreur, quand je vois comment, dans la plupart des cas que vous avez retenus, le récit de l'hallucination avait été fait à une ou plusieurs personnes, souvent même noté par écrit, avant que l'hallucination eût été reconnue véridique, quand je tiens compte du nombre énorme des faits et surtout de leur ressemblance entre eux, de leur air de famille, de la concordance de tant de témoignages indépendants les uns des autres, tous analysés, contrôlés, soumis à la critique — je suis porté à croire à la télépathie de même que je crois, par exemple, à la défaite de l'invincible Armada. Ce n'est pas la certitude mathématique que me donne la démonstration du théorème de Pythagore ; ce n'est pas la certitude physique que m'apporte la vérification de la loi de Galilée. C'est du moins toute la certitude qu'on obtient en matière historique ou judiciaire.

Mais voilà justement ce qui déconcerte un assez grand nombre d'esprits. Sans bien se rendre compte de cette raison de leur répugnance, ils trouvent étrange qu'on ait à traiter historiquement ou judiciairement des faits qui, s'ils sont réels, obéissent sûrement à des lois, et qui devraient alors, semble-t-il, se prêter aux méthodes d'observation et d'expérimentation usitées dans les sciences de la nature. Dressez le fait à se produire dans un laboratoire, on l'accueillera volontiers ; jusque-là, on le tiendra pour suspect. De ce que la « recherche psychique » ne peut pas procéder comme la physique et la chimie, on conclut qu'elle n'est pas scientifique ; et comme le « phénomène psychique » n'a pas encore pris la forme simple et *abstraite* qui ouvre à un fait l'accès du laboratoire, volontiers on le déclarerait irréel. Tel est, je crois, le raisonnement « subconscient » de certains savants.

Je retrouve le même sentiment, le même dédain du *concret*, au fond des objections qu'on élève contre telle ou telle de vos conclusions. Je n'en citerai qu'un exemple. Il y a quelque temps, dans une réunion mondaine à laquelle j'assistais, la conversation tomba sur les phénomènes dont vous vous occupez. Un de nos

grands médecins était là, qui fut un de nos grands savants. Après avoir écouté attentivement, il prit la parole et s'exprima à peu près en ces termes : « Tout ce que vous dites m'intéresse beaucoup, mais je vous demande de réfléchir avant de tirer une conclusion. Je connais, moi aussi, un fait extraordinaire. Et ce fait, j'en garantis l'authenticité, car il m'a été raconté par une dame fort intelligente, dont la parole m'inspire une confiance absolue. Le mari de cette dame était officier. Il fut tué au cours d'un engagement. Or, au moment même où le mari tombait, la femme eut la vision de la scène, vision précise, de tous points conforme à la réalité. Vous concluez peut-être de là, comme elle concluait elle-même, qu'il y avait eu clairvoyance, télépathie, etc. ? Vous n'oublierez qu'une chose : c'est qu'il est arrivé à bien des femmes de rêver que leur mari était mort ou mourant, alors qu'il se portait fort bien. On remarque les cas où la vision tombe juste, on ne tient pas compte des autres. Si l'on faisait le relevé, on verrait que la coïncidence est l'œuvre du hasard. » La conversation dévia dans je ne sais plus quelle direction ; il ne pouvait d'ailleurs être question d'entamer une discussion philosophique ; ce n'était ni le lieu ni le moment. Mais en sortant de table, une très jeune fille, qui avait bien écouté, vint me dire : « Il me semble que le docteur raisonnait mal tout à l'heure. Je ne vois pas où est le vice de son raisonnement ; mais il doit y avoir un vice. » Eh oui, il y avait un vice ! C'est la petite jeune fille qui avait raison, et c'est le grand savant qui avait tort. Il fermait les yeux à ce que le phénomène avait de *concret*. Il raisonnait ainsi : « Quand un rêve, quand une hallucination nous avertit qu'un parent est mort ou mourant, ou c'est vrai ou c'est faux, ou la personne meurt ou elle ne meurt pas. Et par conséquent, si la vision tombe juste, il faudrait, pour être sûr qu'il n'y a pas là un effet du hasard, avoir comparé le nombre des « cas vrais » à celui des « cas faux ». Il ne voyait pas que son argumentation reposait sur une substitution : il avait remplacé la description de la scène concrète et vivante — de l'officier tombant à un moment déterminé, en un lieu déterminé, avec tels ou tels soldats autour de lui — par cette formule sèche et abstraite : « La dame était dans le vrai, et non pas dans le faux. » Ah, si nous acceptons la transposition dans l'abstrait, il faudra en effet que nous comparions *in abstracto* le nombre des cas vrais au nombre des cas faux ; et nous trouverons peut-être qu'il y en a plus de faux que de vrais, et le docteur aura eu raison. Mais cette abstraction consiste à négliger ce qu'il y a d'essentiel, le *tableau* aperçu par la dame, et qui se trouve reproduire telle quelle une scène très compliquée, éloignée d'elle. Concevez-vous qu'un peintre, dessinant sur sa toile un coin de bataille, et se fiant pour cela à sa fantaisie, puisse être si bien servi par le hasard qu'il se

trouve avoir exécuté le portrait de soldats réels, réellement mêlés ce jour-là à une bataille où ils accomplissaient les gestes que le peintre leur prête ? Évidemment non. La supputation des probabilités, à laquelle on fait appel, nous montrerait que c'est impossible, parce qu'une scène où des personnes déterminées prennent des attitudes déterminées est chose unique en son genre, parce que les lignes d'un visage humain sont déjà uniques en leur genre, et que par conséquent chaque personnage — à plus forte raison la scène qui les réunit — est décomposable en une infinité d'éléments indépendants pour nous les uns des autres : de sorte qu'il faudrait un nombre de coïncidences infini pour que le hasard fit de la scène de fantaisie la reproduction d'une scène réelle[268] : en d'autres termes, il est mathématiquement impossible qu'un tableau sorti de l'imagination du peintre dessine, tel qu'il a eu lieu, un incident de la bataille. Or, la dame qui avait la vision d'un coin de bataille était dans la situation de ce peintre ; son imagination exécutait un tableau. Si le tableau était la reproduction d'une scène réelle, il fallait, de toute nécessité, qu'elle aperçût cette scène ou qu'elle fût en rapport avec une conscience qui l'apercevait. Je n'ai que faire de la comparaison du nombre des « cas vrais » à celui des « cas faux » ; la statistique n'a rien à voir ici ; le cas unique qu'on me présente me suffit, du moment que je le prends avec tout ce qu'il contient. C'est pourquoi, si c'eût été le moment de discuter avec le docteur, je lui aurais dit : « Je ne sais si le récit qu'on vous a fait était digne de foi ; j'ignore si la dame a eu la vision exacte de la scène qui se déroulait loin d'elle ; mais si ce point m'était démontré, si je pouvais seulement être sûr que la physionomie d'un soldat inconnu d'elle, présent à la scène, lui est apparue telle qu'elle était en réalité — eh bien alors, quand même il serait prouvé qu'il y a eu des milliers de visions fausses et quand même il n'y aurait jamais eu d'autre hallucination véridique que celle-ci, je tiendrais pour rigoureusement et définitivement établie la réalité de la télépathie, ou plus généralement la possibilité de percevoir des objets et des événements que nos sens, avec tous les instruments qui en étendent la portée, sont incapables d'atteindre. »

Mais en voilà assez sur ce point. J'arrive à la cause plus profonde qui a retardé jusqu'ici la « recherche psychique » en dirigeant d'un autre côté l'activité des savants.

On s'étonne parfois que la science moderne se soit détournée des faits qui vous intéressent, alors qu'elle devrait, expérimentale, accueillir tout ce qui est matière d'observation et d'expérience. Mais il faudrait s'entendre sur le caractère de la science moderne. Qu'elle ait créé la méthode expérimentale, c'est certain ; mais cela ne veut pas dire qu'elle ait élargi de tous côtés le champ d'expériences où

l'on travaillait avant elle. Bien au contraire, elle l'a rétréci sur plus d'un point ; et c'est d'ailleurs ce qui a fait sa force. Les anciens avaient beaucoup observé, et même expérimenté. Mais ils observaient au hasard, dans n'importe quelle direction. En quoi consista la création de la « méthode expérimentale » ? A prendre des procédés d'observation et d'expérimentation qu'on pratiquait déjà, et, plutôt que de les appliquer dans toutes les directions possibles, à les faire converger sur un seul point, *la mesure* — la mesure de telle ou telle grandeur variable qu'on soupçonnait être fonction de telles ou telles autres grandeurs variables, également à mesurer. La « loi », au sens moderne du mot, est justement l'expression d'une relation constante entre des grandeurs qui varient. La science moderne est donc fille des mathématiques ; elle est née le jour où l'algèbre eut acquis assez de force et de souplesse pour enlacer la réalité et la prendre dans le filet de ses calculs. D'abord parurent l'astronomie et la mécanique, sous la forme mathématique que les modernes leur ont donnée.

Puis se développa la physique — une physique également mathématique. La physique suscita la chimie, elle aussi fondée sur des mesures, sur des comparaisons de poids et de volumes. Après la chimie vint la biologie, qui, sans doute, n'a pas encore la forme mathématique et n'est pas près de l'avoir, mais qui n'en voudrait pas moins, par l'intermédiaire de la physiologie, ramener les lois de la vie à celles de la chimie et de la physique, c'est-à-dire, indirectement, de la mécanique. De sorte qu'en définitive notre science tend toujours au mathématique, comme à un idéal : elle vise essentiellement à mesurer ; et là où le calcul n'est pas encore applicable, lorsqu'elle doit se borner à décrire l'objet ou à l'analyser, elle s'arrange pour n'envisager que le côté capable de devenir plus tard accessible à la mesure.

Or, il est de l'essence des choses de l'esprit de ne pas se prêter à la mesure. Le premier mouvement de la science moderne devait donc être de chercher si l'on ne pourrait pas substituer aux phénomènes de l'esprit certains phénomènes qui en fussent les équivalents et qui seraient mesurables. De fait, nous voyons que la conscience a des rapports avec le cerveau. On s'empara donc du cerveau, on s'attacha au fait cérébral — dont on ne connaît certes pas la nature, mais dont on sait qu'il doit pouvoir se résoudre finalement en mouvements de molécules et d'atomes, c'est-à-dire en faits d'ordre mécanique — et l'on convint de procéder comme si le cérébral était l'équivalent du mental. Toute notre science de l'esprit, toute notre métaphysique, depuis le XVII^e siècle jusqu'à nos jours, proclame d'ailleurs cette équivalence. On parle indifféremment de la pensée ou du cerveau, soit qu'on fasse du

mental un « épiphénomène » du cérébral, comme le veut le matérialisme, soit qu'on mette le mental et le cérébral sur la même ligne en les considérant comme deux traductions, en langues différentes, du même original. Bref, l'hypothèse d'un *parallélisme* rigoureux entre le cérébral et le mental paraît éminemment scientifique. D'instinct, la philosophie et la science tendent à écarter ce qui contredirait cette hypothèse ou la contrarierait. Et tel paraît être, à première vue, le cas des faits qui intéressent la « recherche psychique », ou tout au moins de beaucoup d'entre eux.

Eh bien, le moment est venu de regarder cette hypothèse en face et de se demander ce qu'elle vaut. Je n'insisterai pas sur les difficultés théoriques qu'elle soulève. J'ai montré ailleurs qu'elle se contredit elle-même dès qu'on la prend au mot. J'ajoute que la nature n'a pas dû se donner le luxe de répéter en langage de conscience ce que l'écorce cérébrale a déjà exprimé en termes de mouvement atomique ou moléculaire. Tout organe superflu s'atrophie, toute fonction inutile s'évanouit. Une conscience qui ne serait qu'un duplicatum, et qui n'agirait pas, aurait depuis longtemps disparu de l'univers, à supposer qu'elle y eût jamais surgi : ne voyons-nous pas que nos actions deviennent inconscientes dans la mesure où l'habitude les rend machinales ? Mais je ne veux pas insister sur ces considérations théoriques. Ce que je prétends, c'est que les faits, consultés sans parti pris, ne confirment ni même ne suggèrent l'hypothèse du parallélisme.

Pour une seule faculté intellectuelle, en effet, on a pu se croire autorisé par l'expérience à parler de localisation précise dans le cerveau : je fais allusion à la mémoire, et plus spécialement à la mémoire des mots. Ni pour le jugement, ni pour le raisonnement, ni pour aucun autre acte de pensée nous n'avons la moindre raison de les supposer attachés à des mouvements intra-cérébraux dont ils dessineraient la trace. Au contraire, les maladies de la mémoire des mots — ou, comme on dit, les aphasies — correspondent à la lésion de certaines circonvolutions cérébrales : de sorte qu'on a pu considérer la mémoire comme une simple fonction du cerveau et croire que les souvenirs visuels, auditifs, moteurs des mots étaient déposés à l'intérieur de l'écorce — clichés photographiques qui conserveraient des impressions lumineuses, disques phonographiques qui enregistreraient des vibrations sonores. Examinez de près les faits qu'on déclare témoigner d'une exacte correspondance et comme d'une *adhérence* de la vie mentale à la vie cérébrale (je laisse de côté, cela va sans dire, les sensations et les mouvements, car le cerveau est certainement un organe sensori-moteur) : vous verrez qu'ils se réduisent aux phénomènes de mémoire, et que c'est la localisation des aphasies, et cette

localisation seule, qui semble apporter à la doctrine paralléliste un commencement de preuve expérimentale.

Or, une étude plus approfondie des diverses aphasies montrerait précisément l'impossibilité d'assimiler les souvenirs à des clichés ou à des phonogrammes déposés dans le cerveau : à mon sens, le cerveau ne conserve pas les représentations ou images du passé ; il emmagasine simplement des habitudes motrices. Je ne reproduirai pas ici la critique à laquelle j'ai soumis jadis la théorie courante des aphasies — critique qui parut alors paradoxale, qui s'attaquait en effet à un dogme scientifique, mais que le progrès de l'anatomie pathologique est venu confirmer (vous connaissez les travaux du Pr Pierre Marie et de ses élèves). Je me bornerai donc à rappeler mes conclusions. Ce qui me paraît se dégager de l'étude attentive des faits, c'est que les lésions cérébrales caractéristiques des diverses aphasies n'atteignent pas les souvenirs eux-mêmes, et que par conséquent il n'y a pas, emmagasinés en tels ou tels points de l'écorce cérébrale, des souvenirs que la maladie détruirait. Ces lésions rendent, en réalité, impossible ou difficile l'évocation des souvenirs ; elles portent sur le mécanisme du rappel, et sur ce mécanisme seulement. Plus précisément, le rôle du cerveau est de faire que l'esprit, quand il a besoin d'un souvenir, puisse obtenir du corps l'attitude ou le mouvement naissant qui présente au souvenir cherché un cadre approprié. Si le cadre est là, le souvenir viendra, de lui-même, s'y insérer. L'organe cérébral prépare le cadre, il ne fournit pas le souvenir. Voilà ce que nous apprennent les maladies de la mémoire des mots, et ce que ferait d'ailleurs pressentir l'analyse psychologique de la mémoire.

Que si nous passons aux autres fonctions de la pensée, l'hypothèse que les faits nous suggèrent d'abord n'est pas celle d'un parallélisme rigoureux entre la vie mentale et la vie cérébrale. Dans le travail de la pensée en général, comme dans l'opération de la mémoire, le cerveau apparaît simplement comme chargé d'imprimer au corps les mouvements et les attitudes qui *jouent* ce que l'esprit *pense* ou ce que les circonstances l'invitent à penser. C'est ce que j'ai exprimé ailleurs en disant que le cerveau est un « organe de pantomime ». J'ajoutais : « Celui qui pourrait regarder à l'intérieur d'un cerveau en pleine activité, suivre le va-et-vient des atomes et interpréter tout ce qu'ils font, celui-là saurait sans doute quelque chose de ce qui se passe dans l'esprit, mais il n'en saurait que peu de chose. Il en connaîtrait tout juste ce qui est exprimable en gestes, attitudes et mouvements du corps, ce que l'état d'âme contient d'action en voie d'accomplissement, ou simplement naissante : le reste lui échapperait. Il se trouverait, vis-à-vis des pensées et des sentiments qui se déroulent à l'intérieur de la

conscience, dans la situation du spectateur qui voit distinctement tout ce que les acteurs font sur la scène, mais n'entend pas un mot de ce qu'ils disent. » Ou bien encore il serait comme la personne qui ne perçoit, d'une symphonie, que les mouvements du bâton du chef d'orchestre. Les phénomènes cérébraux sont en effet à la vie mentale ce que les gestes du chef d'orchestre sont à la symphonie : ils en dessinent les articulations motrices, ils ne font pas autre chose. On ne trouverait donc rien des opérations supérieures de l'esprit à l'intérieur de l'écorce cérébrale. Le cerveau, en dehors de ses fonctions sensorielles, n'a d'autre rôle que de mimer, au sens le plus large du terme, la vie mentale.

Je reconnais d'ailleurs que cette mimique est de première importance. C'est par elle que nous nous insérons dans la réalité, que nous nous y adaptons, que nous répondons aux sollicitations des circonstances par des actions appropriées. Si la conscience n'est pas une fonction du cerveau, du moins le cerveau maintient-il la conscience fixée sur le monde où nous vivons ; c'est l'organe de l'attention à la vie. Aussi une modification cérébrale légère, une intoxication passagère par l'alcool ou l'opium par exemple — à plus forte raison une de ces intoxications durables par lesquelles s'explique sans doute le plus souvent l'aliénation — peuvent-elles entraîner une perturbation complète de la vie mentale. Ce n'est pas que l'esprit soit atteint directement. Il ne faut pas croire, comme on le fait souvent, que le poison soit allé chercher dans l'écorce cérébrale un certain mécanisme qui serait l'aspect matériel d'un certain raisonnement, qu'il ait dérangé ce mécanisme et que ce soit pour cela que le malade divague. Mais l'effet de la lésion est de fausser l'engrenage, et de faire que la pensée ne s'insère plus exactement dans les choses. Un fou, atteint du délire de la persécution, pourra encore raisonner logiquement ; mais il raisonne à côté de la réalité, en dehors de la réalité, comme nous raisonnons en rêve. Orienter notre pensée vers l'action, l'amener à préparer l'acte que les circonstances réclament, voilà ce pour quoi notre cerveau est fait.

Mais par là il canalise, et par là aussi il limite, la vie de l'esprit. Il nous empêche de jeter les yeux à droite et à gauche, et même, la plupart du temps, en arrière ; il veut que nous regardions droit devant nous, dans la direction où nous avons à marcher. N'est-ce pas déjà visible dans l'opération de la mémoire ? Bien des faits semblent indiquer que le passé se conserve jusque dans ses moindres détails et qu'il n'y a pas d'oubli réel. Vous avez entendu parler des noyés et des pendus qui racontent, une fois rappelés à la vie, comment ils ont eu la vision panoramique, pendant un instant, de la totalité de leur passé. Je pourrais vous citer d'autres

exemples, car le phénomène n'est pas, comme on l'a prétendu, symptôme d'asphyxie. Il se produira aussi bien chez un alpiniste qui glisse au fond d'un précipice, chez un soldat sur qui l'ennemi va tirer et qui se sent perdu. C'est que notre passé tout entier est là, continuellement, et que nous n'aurions qu'à nous retourner pour l'apercevoir ; seulement, nous ne pouvons ni ne devons nous retourner. Nous ne le devons pas, parce que notre destination est de vivre, d'agir, et que la vie et l'action regardent en avant. Nous ne le pouvons pas, parce que le mécanisme cérébral a précisément pour fonction ici de nous masquer le passé, de n'en laisser transparaître, à chaque instant, que ce qui peut éclairer la situation présente et favoriser notre action : c'est même en obscurcissant tous nos souvenirs sauf un — sauf celui qui nous intéresse et que notre corps esquisse déjà par sa mimique — qu'il *rappelle* ce souvenir utile. Maintenant, que l'attention à la vie vienne à faiblir un instant — je ne parle pas ici de l'attention volontaire, qui est momentanée et individuelle, mais d'une attention constante, commune à tous, imposée par la nature et qu'on pourrait appeler « l'attention de l'espèce » — alors l'esprit, dont le regard était maintenu de force en avant, se détend et par là même se retourne en arrière ; il y retrouve toute son histoire. La vision panoramique du passé est donc due à un brusque *désintéressement de la vie*, né de la conviction soudaine qu'on va mourir à l'instant. Et c'était à fixer l'attention sur la vie, à rétrécir utilement le champ de la conscience, que le cerveau était occupé jusque-là comme organe de mémoire.

Mais ce que je dis de la mémoire serait aussi vrai de la perception. Je ne puis entrer ici dans le détail d'une démonstration que j'ai tentée autrefois : qu'il me suffise de rappeler que tout devient obscur, et même incompréhensible, si l'on considère les centres cérébraux comme des organes capables de transformer en états conscients des ébranlements matériels, que tout s'éclaircit au contraire si l'on voit simplement dans ces centres (et dans les dispositifs sensoriels auxquels ils sont liés) des instruments de sélection chargés de choisir, dans le champ immense de nos perceptions virtuelles, celles qui devront s'actualiser. Leibniz disait que chaque monade, et par conséquent, *a fortiori*, chacune de ces monades qu'il appelle des esprits, porte en elle la représentation consciente ou inconsciente de la totalité du réel. Je n'irais pas aussi loin ; mais j'estime que nous percevons virtuellement beaucoup plus de choses que nous n'en percevons actuellement, et qu'ici encore le rôle de notre corps est d'écarter de la conscience tout ce qui ne nous serait d'aucun intérêt pratique, tout ce qui ne se prête pas à notre action. Les organes des sens, les nerfs sensitifs, les centres cérébraux canalisent donc les influences du dehors, et marquent

ainsi les directions où notre propre influence pourra s'exercer. Mais, par là, ils limitent notre vision du présent, de même que les mécanismes cérébraux de la mémoire resserrent notre vision du passé. Or, si certains souvenirs inutiles, ou souvenirs « de rêve », réussissent à se glisser à l'intérieur de la conscience, profitant d'un moment d'inattention à la vie, ne pourrait-il pas y avoir, autour de notre perception normale, une frange de perceptions le plus souvent inconscientes, mais toutes prêtes à entrer dans la conscience, et s'y introduisant en effet dans certains cas exceptionnels ou chez certains sujets prédisposés ? S'il y a des perceptions de ce genre, elles ne relèvent pas seulement de la psychologie classique : sur elles la « recherche psychique » devrait s'exercer.

N'oublions pas, d'ailleurs, que l'espace est ce qui crée les divisions nettes. Nos corps sont extérieurs les uns aux autres dans l'espace ; et nos consciences, en tant qu'attachées à ces corps, sont séparées par des intervalles. Mais si elles n'adhèrent au corps que par une partie d'elles-mêmes, il est permis de conjecturer, pour le reste, un empiètement réciproque. Entre les diverses consciences pourraient s'accomplir à chaque instant des échanges, comparables aux phénomènes d'endosmose. Si cette intercommunication existe, la nature aura pris ses précautions pour la rendre inoffensive, et il est vraisemblable que certains mécanismes sont spécialement chargés de rejeter dans l'inconscient les images ainsi introduites, car elles seraient fort gênantes dans la vie de tous les jours. Telle ou telle d'entre elles pourrait cependant, ici encore, passer en contrebande, surtout quand les mécanismes inhibitifs fonctionnent mal ; et sur elles encore s'exercerait la « recherche psychique ». Ainsi se produiraient les hallucinations véridiques, ainsi surgiraient les « fantômes de vivants ».

Plus nous nous accoutumerons à cette idée d'une conscience qui déborde l'organisme, plus nous trouverons naturel que l'âme survive au corps. Certes, si le mental était rigoureusement calqué sur le cérébral, s'il n'y avait rien de plus dans une conscience humaine que ce qui est inscrit dans son cerveau, nous pourrions admettre que la conscience suit les destinées du corps et meurt avec lui. Mais si les faits, étudiés indépendamment de tout système, nous amènent au contraire à considérer la vie mentale comme beaucoup plus vaste que la vie cérébrale, la survivance devient si probable que l'obligation de la preuve incombera à celui qui la nie, bien plutôt qu'à celui qui l'affirme ; car, ainsi que je le disais ailleurs, « l'unique raison de croire à l'anéantissement de la conscience après la mort est qu'on voit le corps se désorganiser, et cette raison n'a plus de valeur si l'indépendance de la presque totalité de la conscience à l'égard du corps est, elle aussi, un fait que l'on

constate ».

Telles sont, brièvement résumées, les conclusions auxquelles me conduit un examen impartial des faits connus. C'est dire que je considère comme très vaste, et même comme indéfini, le champ ouvert à la recherche psychique. Cette nouvelle science aura vite fait de rattraper le temps perdu. Les mathématiques remontent à l'antiquité grecque ; la physique a déjà trois ou quatre cents ans d'existence ; la chimie a paru au XVIII^e siècle ; la biologie est presque aussi vieille ; mais la psychologie date d'hier, et la « recherche psychique » est encore plus récente. Faut-il regretter ce retard ? Je me suis demandé quelquefois ce qui se serait passé si la science moderne, au lieu de partir des mathématiques pour s'orienter dans la direction de la mécanique, de l'astronomie, de la physique et de la chimie, au lieu de faire converger tous ses efforts sur l'étude de la matière, avait débuté par la considération de l'esprit — si Kepler, Galilée, Newton, par exemple, avaient été des psychologues. Nous aurions certainement eu une psychologie dont nous ne pouvons nous faire aucune idée aujourd'hui — pas plus qu'on n'eût pu, avant Galilée, imaginer ce que serait notre physique : cette psychologie eût probablement été à notre psychologie actuelle ce que notre physique est à celle d'Aristote. Étrangère à toute idée mécanistique, la science eût alors retenu avec empressement, au lieu de les écarter *a priori*, des phénomènes comme ceux que vous étudiez : peut-être la « recherche psychique » eût-elle figuré parmi ses principales préoccupations. Une fois découvertes les lois les plus générales de l'activité spirituelle (comme le furent, en fait, les principes fondamentaux de la mécanique), on aurait passé de l'esprit pur à la vie : la biologie se serait constituée, mais une biologie vitaliste, toute différente de la nôtre, qui serait allée chercher, derrière les formes sensibles des êtres vivants, la force intérieure, invisible, dont elles sont les manifestations. Sur cette force nous sommes sans action, justement parce que notre science de l'esprit est encore dans l'enfance ; et c'est pourquoi les savants n'ont pas tort quand ils reprochent au vitalisme d'être une doctrine stérile : il est stérile aujourd'hui, il ne le sera pas toujours ; et il ne l'eût pas été si la science moderne, à l'origine, avait pris les choses par l'autre bout. En même temps que cette biologie vitaliste aurait surgi une médecine qui eût remédié *directement* aux insuffisances de la force vitale, qui eût visé la cause et non pas les effets, le centre au lieu de la périphérie : la thérapeutique par suggestion, ou plus généralement par influence de l'esprit sur l'esprit, eût pu prendre des formes et des proportions que nous ne soupçonnons pas. Ainsi se serait fondée, ainsi se serait développée la science de l'activité

spirituelle. Mais lorsque, suivant de haut en bas les manifestations de l'esprit, traversant la vie et la matière vivante, elle fût arrivée, de degré en degré, à la matière inerte, la science se serait arrêtée brusquement, surprise et désorientée. Elle aurait essayé d'appliquer à ce nouvel objet ses méthodes habituelles, et elle n'aurait eu sur lui aucune prise, pas plus que les procédés de calcul et de mesure n'ont de prise aujourd'hui sur les choses de l'esprit. C'est la matière, et non plus l'esprit, qui eût été le royaume du mystère. Je suppose alors que dans un pays inconnu — en Amérique par exemple, mais dans une Amérique non encore découverte par l'Europe et décidée à ne pas entrer en relations avec nous — se fût développée une science identique à notre science actuelle, avec toutes ses applications mécaniques. Il aurait pu arriver de temps en temps à des pêcheurs, s'aventurant au large des côtes d'Irlande ou de Bretagne, d'apercevoir au loin, à l'horizon, un navire américain filant à toute vitesse contre le vent — ce que nous appelons un bateau à vapeur. Ils seraient venus raconter ce qu'ils avaient vu. Les aurait-on crus ? Probablement non. On se serait d'autant plus méfié d'eux qu'on eût été plus savant, plus pénétré d'une science qui, purement psychologique, eût été orientée en sens inverse de la physique et de la mécanique. Et il aurait fallu alors que se constituât une société comme la vôtre — mais, cette fois, une Société de Recherche *physique* — laquelle eût fait comparaître les témoins, contrôlé et critiqué leurs récits, établi l'authenticité de ces « *apparitions* » de bateaux à vapeur. Toutefois, ne disposant pour le moment que de cette méthode historique ou critique, elle n'eût pu vaincre le scepticisme de ceux qui l'auraient mise en demeure — puisqu'elle croyait à l'existence de ces bateaux miraculeux — d'en construire un et de le faire marcher.

Voilà ce que je m'amuse quelquefois à rêver. Mais quand je fais ce rêve, bien vite je l'interromps et je me dis : Non ! il n'était ni possible ni désirable que l'esprit humain suivît une pareille marche. Cela n'était pas possible, parce que, à l'aube des temps modernes, la science mathématique existait déjà, et qu'il fallait nécessairement commencer par tirer d'elle tout ce qu'elle pouvait donner pour la connaissance du monde où nous vivons : on ne lâche pas la proie pour ce qui n'est peut-être qu'une ombre. Mais, à supposer que c'eût été possible, il n'était pas désirable, pour la science psychologique elle-même, que l'esprit humain s'appliquât d'abord à elle. Car, sans doute, si l'on eût dépensé de ce côté la somme de travail, de talent et de génie qui a été consacrée aux sciences de la matière, la connaissance de l'esprit eût pu être poussée très loin ; mais quelque chose lui eût toujours manqué, qui est d'un prix inestimable et sans quoi le reste perd beaucoup de sa valeur : la

précision, la rigueur, le souci de la preuve, l'habitude de distinguer entre ce qui est simplement possible ou probable et ce qui est certain. Ne croyez pas que ce soient là des qualités naturelles à l'intelligence. L'humanité s'est passée d'elles pendant fort longtemps ; et elles n'auraient peut-être jamais paru dans le monde s'il ne s'était rencontré jadis, en un coin de la Grèce, un petit peuple auquel l'*à-peu-près* ne suffisait pas, et qui inventa la précision[269]. La démonstration mathématique — cette création du génie grec — fut-elle ici l'effet ou la cause ? je ne sais ; mais incontestablement c'est par les mathématiques que le besoin de la preuve s'est propagé d'intelligence à intelligence, prenant d'autant plus de place dans l'esprit humain que la science mathématique, par l'intermédiaire de la mécanique, embrassait un plus grand nombre de phénomènes de la matière. L'habitude d'apporter à l'étude de la réalité concrète les mêmes exigences de précision et de rigueur qui sont caractéristiques de la pensée mathématique est donc une disposition que nous devons aux sciences de la matière, et que nous n'aurions pas eue sans elles. C'est pourquoi une science qui se fût appliquée tout de suite aux choses de l'esprit serait restée incertaine et vague, si loin qu'elle se fût avancée : elle n'aurait peut-être jamais distingué entre ce qui est simplement plausible et ce qui doit être accepté définitivement. Mais aujourd'hui que, grâce à notre approfondissement de la matière, nous savons faire cette distinction et possédons les qualités qu'elle implique, nous pouvons nous aventurer sans crainte dans le domaine à peine exploré des réalités psychologiques. Avançons-y avec une hardiesse prudente, déposons la mauvaise métaphysique qui gêne nos mouvements, et la science de l'esprit pourra donner des résultats qui dépasseront toutes nos espérances.

Chapitre IV

Le rêve

Conférence faite à l'Institut général psychologique le 26 mars 1901

Le sujet que l'Institut psychologique a bien voulu m'inviter à traiter devant vous est si complexe, il soulève tant de problèmes, les uns psychologiques, les autres physiologiques et même métaphysiques, il appellerait de si longs développements — et nous avons si peu de temps — que je vous demande la permission de supprimer tout préambule, d'écarter l'accessoire, de me placer d'emblée au cœur de la question.

Voici donc un rêve. Je vois toute sorte d'objets défiler devant moi ; aucun d'eux n'existe effectivement. Je crois aller et venir, traverser une série d'aventures, alors que je suis couché dans mon lit, bien tranquillement. Je m'écoute parler et j'entends qu'on me répond ; pourtant je suis seul et je ne dis rien. D'où vient l'illusion ? Pourquoi perçoit-on, comme si elles étaient réellement présentes, des personnes et des choses ?

Mais d'abord, n'y a-t-il rien du tout ? Une certaine *matière sensible* n'est-elle pas offerte à la vue, à l'ouïe, au toucher, etc., dans le sommeil comme dans la veille ?

Fermons les yeux et voyons ce qui va se passer. Beaucoup de personnes diront qu'il ne se passe rien : c'est qu'elles ne regardent pas attentivement. En réalité, on aperçoit beaucoup de choses. D'abord un fond noir. Puis des taches de diverses couleurs, quelquefois ternes, quelquefois aussi d'un éclat singulier. Ces taches se dilatent et se contractent, changent de forme et de nuance, empiètent les unes sur les autres. Le changement peut être lent et graduel. Il s'accomplit aussi parfois avec une extrême rapidité. D'où vient cette fantasmagorie ? Les physiologistes et les psychologues ont parlé de « poussière lumineuse », de « spectres oculaires », de « phosphènes » ; ils attribuent d'ailleurs ces apparences aux modifications légères qui se produisent sans cesse dans la circulation rétinienne, ou bien encore à la pression que la

paupière fermée exerce sur le globe oculaire, excitant mécaniquement le nerf optique. Mais peu importe l'explication du phénomène et le nom qu'on lui donne. Il se rencontre chez tout le monde, et il fournit, sans aucun doute, l'étoffe où nous taillons beaucoup de nos rêves.

Déjà Alfred Maury et, vers la même époque, le marquis d'Hervey de Saint-Denis avaient remarqué que ces taches colorées aux formes mouvantes peuvent se consolider au moment où l'on s'assoupit, dessinant ainsi les contours des objets qui vont composer le rêve. Mais l'observation était un peu sujette à caution, car elle émanait de psychologues à moitié endormis. Un philosophe américain, G. T. Ladd, professeur à Yale University, a imaginé depuis lors une méthode plus rigoureuse, mais d'une application difficile, parce qu'elle exige une espèce de dressage. Elle consiste à garder les yeux fermés quand on se réveille, et à retenir pendant quelques instants le rêve qui va s'envoler — s'envoler du champ de la vision et bientôt aussi, sans doute, de celui de la mémoire. Alors on voit les objets du rêve se dissoudre en phosphènes, et se confondre avec les taches colorées que l'œil apercevait réellement quand il avait les paupières closes. On lisait par exemple un journal : voilà le rêve. On se réveille, et du journal dont les lignes s'estompent il reste une tache blanche avec de vagues raies noires : voilà la réalité. Ou bien encore le rêve nous promenait en pleine mer ; à perte de vue, l'océan développait ses vagues grises couronnées d'une blanche écume. Au réveil, tout vient se perdre dans une grande tache d'un gris pâle parsemée de points brillants. La tâche était là, les points brillants aussi. Il y avait donc bien, offerte à notre perception pendant notre sommeil, une *poussière visuelle*, et cette poussière a servi à la fabrication du rêve.

Sert-elle toute seule ? Pour ne parler encore que du sens de la vue, disons qu'à côté des sensations visuelles dont la source est interne il en est qui ont une cause extérieure. Les paupières ont beau être closes, l'œil distingue encore la lumière de l'ombre et reconnaît même, jusqu'à un certain point, la nature de la lumière. Or, les sensations provoquées par une lumière réelle sont à l'origine de beaucoup de nos rêves. Une bougie qu'on allume brusquement fera surgir chez le dormeur, si son sommeil n'est pas trop profond, un ensemble de visions que dominera l'idée d'incendie. Tissié en cite deux exemples : « B... rêve que le théâtre d'Alexandrie est en *feu* ; la flamme éclaire tout un quartier. Tout à coup il se trouve transporté au milieu du bassin de la place des Consuls ; une rampe de *feu* court le long des chaînes qui relient les grosses bornes placées autour du bassin. Puis il se retrouve à Paris à l'Exposition qui est en *feu*..., il assiste à des scènes déchirantes, etc. Il se

réveille en sursaut. Ses yeux recevaient le faisceau de lumière projeté par la lanterne sourde que la sœur de ronde tournait vers son lit en passant. — M... rêve qu'il s'est engagé dans l'infanterie de marine, où il a servi jadis. Il va à Fort-de-France, à Toulon, à Lorient, en Crimée, à Constantinople. Il aperçoit *des éclairs*, il entend le tonnerre..., il assiste enfin à un combat dans lequel il voit *le feu* sortir des bouches de canon. Il se réveille en sursaut. Comme B..., il était réveillé par le jet de lumière projeté par la lanterne sourde de la sœur de ronde. » Tels sont les rêves que peut provoquer une lumière vive et inattendue.

Assez différents sont ceux que suggère une lumière continue et douce, comme celle de la lune. Krauss raconte qu'une nuit, en se réveillant, il s'aperçut qu'il tendait encore les bras vers ce qui avait été, dans son rêve, une jeune fille, vers ce qui n'était plus maintenant que la lune, dont il recevait en plein les rayons. Ce cas n'est pas le seul ; il semble que les rayons de la lune, caressant les yeux du dormeur, aient la vertu de faire surgir ainsi des apparitions virginales. Ne serait-ce pas ce qu'exprime la fable d'Endymion — le berger à jamais endormi, que la déesse Séléné (autrement dit, la Lune) aime d'un profond amour ?

L'oreille a aussi ses sensations intérieures — bourdonnement, tintement, sifflement — que nous distinguons mal pendant la veille et que le sommeil détache nettement. Nous continuons d'ailleurs, une fois endormis, à entendre certains bruits du dehors. Le craquement d'un meuble, le feu qui pétille, la pluie qui fouette la fenêtre, le vent qui joue sa gamme chromatique dans la cheminée, autant de sons qui frappent encore l'oreille et que le rêve convertit en conversation, cris, concert, etc. On frotte des ciseaux contre des pincettes aux oreilles d'Alfred Maury pendant qu'il dort : il rêve aussitôt qu'il entend le tocsin et qu'il assiste aux événements de juin 1848. Je pourrais citer d'autres exemples. Mais il s'en faut que les sons tiennent autant de place que les formes et les couleurs dans la plupart des songes. Les sensations visuelles prédominent ; souvent même nous ne faisons que voir, alors que nous croyons également entendre. Il nous arrive, selon la remarque de Max Simon, de soutenir en rêve toute une conversation et de nous apercevoir soudain que personne ne parle, que personne n'a parlé. C'était, entre notre interlocuteur et nous, un échange direct de pensées, un entretien silencieux. Phénomène étrange, et pourtant facile à expliquer. Pour que nous entendions des sons en rêve, il faut généralement qu'il y ait des bruits réels perçus. Avec rien le rêve ne fait rien ; et là où nous ne lui fournissons pas une matière sonore, il a de la peine à fabriquer de la sonorité.

Le toucher intervient d'ailleurs autant que l'ouïe. Un contact, une

pression arrivent encore à la conscience pendant qu'on dort. Imprégnant de son influence les images qui occupent à ce moment le champ visuel, la sensation tactile pourra en modifier la forme et la signification. Supposons que se fasse tout à coup sentir le contact du corps avec la chemise ; le dormeur se rappellera qu'il est vêtu légèrement. Si justement il croyait se promener alors dans la rue, c'est dans ce très simple appareil qu'il s'offrira aux regards des passants. Ceux-ci n'en seront d'ailleurs pas choqués, car il est rare que les excentricités auxquelles nous nous livrons en songe paraissent émouvoir les spectateurs, si confus que nous en puissions être nous-mêmes. Je viens de citer un rêve bien connu. En voici un autre, que beaucoup d'entre vous ont dû faire.

Il consiste à se sentir voler, planer, traverser l'espace sans toucher terre. En général, quand il s'est produit une fois, il tend à se reproduire, et à chaque nouvelle expérience on se dit : « J'ai souvent rêvé que j'évoluais au-dessus du sol, mais cette fois je suis bien éveillé. Je sais maintenant, et je vais montrer aux autres, qu'on peut s'affranchir des lois de la pesanteur. » Si vous vous réveillez brusquement, voici, je crois, ce que vous trouverez. Vous sentiez que vos pieds avaient perdu leurs points d'appui, puisque vous étiez en effet étendu. D'autre part, croyant ne pas dormir, vous n'aviez pas conscience d'être couché. Vous vous disiez donc que vous ne touchiez plus terre, encore que vous fussiez debout. C'est cette conviction que développait votre rêve. Remarquez, dans les cas où vous vous sentez voler, que vous croyez lancer votre corps sur le côté à droite ou à gauche, en l'enlevant d'un brusque mouvement du bras qui serait comme un coup d'aile. Or, ce côté est justement celui sur lequel vous êtes couché. Réveillez-vous, et vous trouverez que la sensation d'effort pour voler ne fait qu'un avec la sensation de pression du bras et du corps contre le lit. Celle-ci, détachée de sa cause, n'était plus qu'une vague sensation de fatigue, attribuable à un effort. Rattachée alors à la conviction que votre corps avait quitté le sol, elle s'est déterminée en sensation précise d'effort pour voler.

Il est intéressant de voir comment les sensations de pression, remontant jusqu'au champ visuel et profitant de la poussière lumineuse qui l'occupe, peuvent s'y transposer en formes et en couleurs. Max Simon rêva un jour qu'il était devant deux piles de pièces d'or, que ces piles étaient inégales et qu'il cherchait à les égaliser. Mais il n'y réussissait pas. Il en éprouvait un vif sentiment d'angoisse.

Ce sentiment, grandissant d'instant en instant, finit par le réveiller. Il s'aperçut alors qu'une de ses jambes était retenue par les plis de la couverture, que ses deux pieds n'étaient pas au même

niveau et cherchaient vainement à se rapprocher l'un de l'autre. Il était évidemment sorti de là une vague sensation *d'inégalité*, laquelle, faisant irruption dans le champ visuel et y rencontrant peut-être (c'est l'hypothèse que je propose) une ou plusieurs taches jaunes, s'était exprimée visuellement par l'inégalité de deux piles de pièces d'or. Il y a donc, immanente aux sensations tactiles pendant le sommeil, une tendance à se visualiser, et à s'insérer sous cette forme dans le rêve.

Plus importantes encore sont les sensations de « toucher intérieur » émanant de tous les points de l'organisme, et plus particulièrement des viscères. Le sommeil peut leur donner, ou plutôt leur rendre, une finesse et une acuité singulières. Sans doute elles étaient là pendant la veille, mais nous en étions alors distraits par l'action, nous vivions extérieurement à nous-mêmes : le sommeil nous a fait rentrer en nous. Il arrive que des personnes sujettes aux laryngites, aux amygdalites, etc., se sentent reprises de leur affection au milieu d'un rêve et éprouvent alors du côté de la gorge des picotements désagréables. Simple illusion, se disent-elles au réveil. Hélas ! l'illusion devient bien vite réalité. On cite des maladies et des accidents graves, attaques d'épilepsie, affections cardiaques, etc., qui ont été ainsi prévues, prophétisées en songe. Ne nous étonnons donc pas si des philosophes comme Schopenhauer veulent que le rêve traduise à la conscience des ébranlements venus du système nerveux sympathique, si des psychologues tels que Scherner attribuent à chaque organe la puissance de provoquer des songes spécifiques qui le représenteraient symboliquement, et enfin si des médecins tels qu'Artigues ont écrit des traités sur « la valeur séméiologique » du rêve, sur la manière de le faire servir au diagnostic des maladies. Plus récemment, Tissier a montré comment les troubles de la digestion, de la respiration, de la circulation, se traduisent par des espèces déterminées de rêves.

Résumons ce qui précède. Dans le sommeil naturel, nos sens ne sont nullement fermés aux impressions extérieures. Sans doute ils n'ont plus la même précision ; mais en revanche ils retrouvent beaucoup d'impressions « subjectives » qui passaient inaperçues pendant la veille, quand nous nous mouvions dans un monde extérieur commun à tous les hommes, et qui reparaissent dans le sommeil, parce que nous ne vivons plus alors que pour nous. On ne peut même pas dire que notre perception se rétrécisse quand nous dormons ; elle élargit plutôt, dans certaines directions au moins, son champ d'opération. Il est vrai qu'elle perd en tension ce qu'elle gagne en extension. Elle n'apporte guère que du diffus et du confus. Ce n'en est pas moins avec de la sensation réelle que nous fabriquons du rêve.

Comment le fabriquons-nous ? Les sensations qui nous servent de matière sont vagues et indéterminées. Prenons celles qui figurent au premier plan, les taches colorées qui évoluent devant nous quand nous avons les paupières closes. Voici des lignes noires sur un fond blanc. Elles pourront représenter un tapis, un échiquier, une page d'écriture, une foule d'autres choses encore. Qui choisira ? Quelle est la forme qui imprimera sa décision à l'indécision de la matière ? — Cette forme est le souvenir.

Remarquons d'abord que le rêve ne crée généralement rien. Sans doute on cite quelques exemples de travail artistique, littéraire ou scientifique, exécuté au cours d'un songe. Je ne rappellerai que le plus connu de tous. Un musicien du XVIII^e siècle, Tartini, s'acharnait à une composition, mais la muse se montrait rebelle. Il s'endormit ; et voici que le diable en personne apparut, s'empara du violon, joua la sonate désirée. Cette sonate, Tartini l'écrivit de mémoire à son réveil ; il nous l'a transmise sous le nom de *Sonate du Diable*. Mais nous ne pouvons rien tirer d'un récit aussi sommaire. Il faudrait savoir si Tartini n'achevait pas la sonate pendant qu'il cherchait à se la remémorer. L'imagination du dormeur qui s'éveille ajoute parfois au rêve, le modifie rétroactivement, en bouche les trous, qui peuvent être considérables. J'ai cherché des observations plus approfondies, et surtout d'une authenticité plus certaine ; je n'en ai pas trouvé d'autre que celle du romancier anglais Stevenson. Dans un curieux essai intitulé *A chapter on dreams*, Stevenson nous apprend que ses contes les plus originaux ont été composés ou tout au moins esquissés en rêve. Mais lisez attentivement le chapitre : vous verrez que l'auteur a connu, pendant une certaine partie de sa vie, un état psychologique où il lui était difficile de savoir s'il dormait ou s'il veillait. Je crois, en effet, que lorsque l'esprit crée, lorsqu'il donne l'effort que réclame la composition d'une œuvre ou la solution d'un problème, il n'y a pas sommeil ; — du moins la partie de l'esprit qui travaille n'est-elle pas la même que celle qui rêve ; celle-là poursuit, dans le subconscient, une recherche qui reste sans influence sur le rêve et qui ne se manifeste qu'au réveil. Quant au rêve lui-même, il n'est guère qu'une résurrection du passé.

Mais c'est un passé que nous pouvons ne pas reconnaître. Souvent il s'agit d'un détail oublié, d'un souvenir qui paraissait aboli et qui se dissimulait en réalité dans les profondeurs de la mémoire. Souvent aussi l'image évoquée est celle d'un objet ou d'un fait perçu distraitemment, presque inconsciemment, pendant la veille. Surtout, il y a des fragments de souvenirs brisés que la mémoire ramasse çà et là, et qu'elle présente à la conscience du dormeur sous une forme incohérente. Devant cet assemblage dépourvu de sens,

l'intelligence (qui continue à raisonner, quoi qu'on en ait dit) cherche une signification ; elle attribue l'incohérence à des lacunes qu'elle comble en évoquant d'autres souvenirs, lesquels, se présentant souvent dans le même désordre, appellent à leur tour une explication nouvelle, et ainsi de suite indéfiniment. Mais je n'insisterai pas là-dessus pour le moment. Qu'il me suffise de dire, pour répondre à la question posée tout à l'heure, que la puissance informatrice des matériaux transmis par les organes des sens, la puissance qui convertit en objets précis et déterminés les vagues impressions venues de l'œil, de l'oreille, de toute la surface et de tout l'intérieur du corps, c'est le souvenir.

Le souvenir ! A l'état de veille, nous avons bien des souvenirs qui paraissent et disparaissent, réclamant notre attention tour à tour. Mais ce sont des souvenirs qui se rattachent étroitement à notre situation et à notre action. Je me rappelle en ce moment le livre du marquis d'Hervey sur les rêves. C'est que je traite de la question du rêve et que je suis à l'Institut psychologique ; mon entourage et mon occupation, ce que je perçois et ce que je suis appelé à faire orientent dans une direction particulière l'activité de ma mémoire. Les souvenirs que nous évoquons pendant la veille, si étrangers qu'ils paraissent souvent à nos préoccupations du moment, s'y rattachent toujours par quelque côté. Quel est le rôle de la mémoire chez l'animal ? C'est de lui rappeler, en chaque circonstance, les conséquences avantageuses ou nuisibles qui ont pu suivre des antécédents analogues, et de le renseigner ainsi sur ce qu'il doit faire. Chez l'homme, la mémoire est moins prisonnière de l'action, je le reconnais, mais elle y adhère encore : nos souvenirs, à un moment donné, forment un tout solidaire, une pyramide, si vous voulez, dont le sommet sans cesse mouvant coïncide avec notre présent et s'enfonce avec lui dans l'avenir. Mais derrière les souvenirs qui viennent se poser ainsi sur notre occupation présente et se révéler au moyen d'elle, il y en a d'autres, des milliers et des milliers d'autres, en bas, au-dessous de la scène illuminée par la conscience. Oui, je crois que notre vie passée est là, conservée jusque dans ses moindres détails, et que nous n'oublions rien, et que tout ce que nous avons perçu, pensé, voulu depuis le premier éveil de notre conscience, persiste indéfiniment. Mais les souvenirs que ma mémoire conserve ainsi dans ses plus obscures profondeurs y sont à l'état de fantômes invisibles. Ils aspirent peut-être à la lumière ; ils n'essaient pourtant pas d'y remonter ; ils savent que c'est impossible, et que moi, être vivant et agissant, j'ai autre chose à faire que de m'occuper d'eux. Mais supposez qu'à un moment donné *je me désintéresse* de la situation présente, de l'action pressante, enfin de ce qui concentrait sur un seul point

toutes les activités de la mémoire. Supposez, en d'autres termes, que je m'endorme. Alors ces souvenirs immobiles, sentant que je viens d'écarter l'obstacle, de soulever la trappe qui les maintenait dans le sous-sol de la conscience, se mettent en mouvement. Ils se lèvent, ils s'agitent, ils exécutent, dans la nuit de l'inconscient, une immense danse macabre. Et, tous ensemble, ils courent à la porte qui vient de s'entr'ouvrir. Ils voudraient bien passer tous. Ils ne le peuvent pas, ils sont trop. De cette multitude d'appelés, quels seront les élus ? Vous le devinez sans peine. Tout à l'heure, quand je veillais, les souvenirs admis étaient ceux qui pouvaient invoquer des rapports de parenté avec la situation présente, avec mes perceptions actuelles. Maintenant, ce sont des formes plus vagues qui se dessinent à mes yeux, ce sont des sons plus indécis qui impressionnent mon oreille, c'est un toucher plus indistinct qui est éparpillé à la surface de mon corps ; mais ce sont aussi des sensations plus nombreuses qui me viennent de l'intérieur de mes organes. Eh bien, parmi les souvenirs-fantômes qui aspirent à se lester de couleur, de sonorité, de matérialité enfin, ceux-là seuls y réussiront qui pourront s'assimiler la poussière colorée que j'aperçois, les bruits du dehors et du dedans que j'entends, etc., et qui, de plus, s'harmoniseront avec l'état affectif général que mes impressions organiques composent. Quand cette jonction s'opérera entre le souvenir et la sensation, j'aurai un rêve.

Dans une page poétique des *Ennéades*, le philosophe Plotin, interprète et continuateur de Platon, nous explique comment les hommes naissent à la vie. La nature, dit-il, ébauche des corps vivants, mais les ébauche seulement. Laisée à ses seules forces, elle n'irait pas jusqu'au bout. D'autre part, les âmes habitent dans le monde des Idées. Incapables d'agir et d'ailleurs n'y pensant pas, elles planent au-dessus du temps, en dehors de l'espace. Mais parmi les corps, il en est qui répondent davantage, par leur forme, aux aspirations de telles ou telles âmes. Et parmi les âmes, il en est qui se reconnaissent davantage dans tels ou tels corps. Le corps, qui ne sort pas tout à fait viable des mains de la nature, se soulève vers l'âme qui lui donnerait la vie complète. Et l'âme, regardant le corps où elle croit apercevoir le reflet d'elle-même, fascinée comme si elle fixait un miroir, se laisse attirer, s'incline et tombe. Sa chute est le commencement de la vie. Je comparerais à ces âmes détachées les souvenirs qui attendent au fond de l'inconscient. Comme aussi nos sensations nocturnes ressemblent à ces corps à peine ébauchés. La sensation est chaude, colorée, vibrante et presque vivante, mais indécise. Le souvenir est net et précis, mais sans intérieur et sans vie. La sensation voudrait bien trouver une forme sur laquelle fixer l'indécision de ses contours. Le souvenir

voudrait bien obtenir une matière pour se remplir, se lester, s'actualiser enfin. Ils s'attirent l'un l'autre, et le souvenir-fantôme, se matérialisant dans la sensation qui lui apporte du sang et de la chair, devient un être qui vivra d'une vie propre, un rêve.

La naissance du rêve n'a donc rien de mystérieux. Nos songes s'élaborent à peu près comme notre vision du monde réel. Le mécanisme de l'opération est le même dans ses grandes lignes. Ce que nous voyons d'un objet placé sous nos yeux, ce que nous entendons d'une phrase prononcée à notre oreille, est peu de chose, en effet, à côté de ce que notre mémoire y ajoute. Quand vous parcourez votre journal, quand vous feuillotez un livre, croyez-vous apercevoir effectivement chaque lettre de chaque mot, ou même chaque mot de chaque phrase ? Vous ne liriez pas alors beaucoup de pages dans votre journée. La vérité est que vous ne percevez du mot, et même de la phrase, que quelques lettres ou quelques traits caractéristiques, juste ce qu'il faut pour deviner le reste : tout le reste, vous vous figurez le voir, vous vous en donnez en réalité l'hallucination. Des expériences nombreuses et concordantes ne laissent aucun doute à cet égard. Je ne citerai que celles de Goldscheider et Mueller. Ces expérimentateurs écrivent ou impriment des formules d'un usage courant : « Entrée strictement interdite » « Préface à la quatrième édition », etc. ; mais ils ont soin de faire des fautes, changeant et surtout omettant des lettres. La personne qui doit servir de sujet d'expérience est placée devant ces formules, dans l'obscurité, et ignore naturellement ce qui a été écrit. Alors on illumine l'inscription pendant un temps très court, trop court pour que l'observateur puisse apercevoir toutes les lettres. On a commencé en effet par déterminer expérimentalement le temps nécessaire à la vision d'une lettre de l'alphabet ; il est donc facile de faire en sorte que le sujet ne puisse pas distinguer plus de huit ou dix lettres, par exemple, sur les trente ou quarante qui composent la formule. Or, le plus souvent, il lit cette formule sans difficulté. Mais là n'est pas pour nous le point le plus instructif de cette expérience.

Si l'on demande à l'observateur quelles sont les lettres qu'il est sûr d'avoir aperçues, les lettres qu'il désigne peuvent être effectivement présentes ; mais ce seront tout aussi bien des lettres absentes, qu'on aura remplacées par d'autres ou simplement omises. Ainsi, parce que le sens paraissait l'exiger, il aura vu se détacher en pleine lumière des lettres inexistantes. Les caractères réellement aperçus ont donc servi à évoquer un souvenir. La mémoire inconsciente, retrouvant la formule à laquelle ils donnaient un commencement de réalisation, a projeté ce souvenir au dehors sous une forme hallucinatoire. C'est ce souvenir que l'observateur a vu, autant et plus que l'inscription elle-même. Bref, la lecture

courante est un travail de divination, mais non pas de divination abstraite : c'est une extériorisation de souvenirs, de perceptions simplement remémorées et par conséquent irréelles, lesquelles profitent de la réalisation partielle qu'elles trouvent çà et là pour se réaliser intégralement.

Ainsi, à l'état de veille, la connaissance que nous prenons d'un objet implique une opération analogue à celle qui s'accomplit en rêve. Nous n'apercevons de la chose que son ébauche ; celle-ci lance un appel au souvenir de la chose complète ; et le souvenir complet, dont notre esprit n'avait pas conscience, qui nous restait en tout cas intérieur comme une simple *pensée*, profite de l'occasion pour s'élancer dehors. C'est cette espèce d'hallucination, insérée dans un cadre réel, que nous nous donnons quand nous *voyons* la chose. Il y aurait d'ailleurs beaucoup à dire sur l'attitude et la conduite du souvenir au cours de l'opération. Il ne faut pas croire que les souvenirs logés au fond de la mémoire y restent inertes et indifférents. Ils sont dans l'attente, ils sont presque attentifs. Quand, l'esprit plus ou moins préoccupé, nous déplaçons notre journal, ne nous arrive-t-il pas de tomber tout de suite sur un mot qui répond justement à notre préoccupation ? Mais la phrase n'a pas de sens, et nous nous apercevons bien vite que le mot lu par nous n'était pas le mot imprimé : il y avait simplement entre eux certains traits communs, une vague ressemblance de configuration. L'idée qui nous absorbait avait donc dû donner l'éveil, dans l'inconscient, à toutes les images de la même famille, à tous les souvenirs de mots correspondants, et leur faire espérer, en quelque sorte, un retour à la conscience. Celui-là est effectivement redevenu conscient que la perception actuelle d'une certaine forme de mot commençait à actualiser.

Tel est le mécanisme de la perception proprement dite, et tel est celui du rêve. Dans les deux cas il y a, d'un côté, des impressions réelles faites sur les organes des sens, et, de l'autre, des souvenirs qui viennent s'insérer dans l'impression et profiter de sa vitalité pour revenir à la vie.

Mais alors, où est la différence entre percevoir et rêver ? Qu'est-ce que dormir ? Je ne demande pas, bien entendu, quelles sont les conditions physiologiques du sommeil. C'est une question à débattre entre physiologistes ; elle est loin d'être tranchée. Je demande comment nous devons nous représenter l'état d'âme de l'homme qui dort. Car l'esprit continue à fonctionner pendant le sommeil ; il s'exerce — nous venons de le voir — sur des sensations, sur des souvenirs ; et soit qu'il dorme, soit qu'il veille, il combine la sensation avec le souvenir qu'elle appelle. Le

mécanisme de l'opération paraît être le même dans les deux cas. Pourtant nous avons d'un côté la perception normale, de l'autre le rêve. Le mécanisme ne travaille donc pas, ici et là, de la même manière. Où est la différence ? Et quelle est la caractéristique psychologique du sommeil ?

Ne nous fions pas trop aux théories. On a dit que dormir consistait à s'isoler du monde extérieur. Mais nous avons montré que le sommeil ne ferme pas nos sens aux impressions du dehors, qu'il leur emprunte les matériaux de la plupart des songes. On a vu encore dans le sommeil un repos donné aux fonctions supérieures de la pensée, une suspension du raisonnement. Je ne crois pas que ce soit plus exact. Dans le rêve, nous devenons souvent *indifférents* à la logique, mais non pas *incapables* de logique. Je dirai presque, au risque de côtoyer le paradoxe, que le tort du rêveur est plutôt de raisonner trop. Il éviterait l'absurde s'il assistait en simple spectateur au défilé de ses visions. Mais quand il veut à toute force en donner une explication, sa logique, destinée à relier entre elles des images incohérentes, ne peut que parodier celle de la raison et frôler l'absurdité. Je reconnais d'ailleurs que les fonctions supérieures de l'intelligence se relâchent pendant le sommeil, et que, même si elle n'y est pas encouragée par le jeu incohérent des images, la faculté de raisonner s'amuse parfois alors à contrefaire le raisonnement normal. Mais on en dirait autant de toutes les autres facultés. Ce n'est donc pas par l'abolition du raisonnement, non plus que par l'occlusion des sens, que nous caractériserons l'état de rêve. Laissons de côté les théories et prenons contact avec le fait.

Il faut instituer une expérience décisive sur soi-même. Au sortir du rêve — puisqu'on ne peut guère s'analyser au cours du rêve lui-même — on épiera le passage du sommeil à la veille, on le serrera d'aussi près qu'on pourra : attentif à ce qui est essentiellement inattention, on surprendra, du point de vue de la veille, l'état d'âme encore présent de l'homme qui dort. C'est difficile, ce n'est pas impossible à qui s'y est exercé patiemment. Permettez ici au conférencier de vous raconter un de ses rêves, et ce qu'il crut constater au réveil.

Donc, le rêveur se croit à la tribune, haranguant une assemblée. Un murmure confus s'élève du fond de l'auditoire. Il s'accroît ; il devient grondement, hurlement, vacarme épouvantable. Enfin résonnent de toutes parts, scandés sur un rythme régulier, les cris : « A la porte ! à la porte ! » Réveil brusque à ce moment. Un chien aboyait dans le jardin voisin, et avec chacun des « Ouâ, ouâ » du chien un des cris « A la porte ! » se confondait. Voilà l'instant à saisir. Le moi de la veille, qui vient de paraître, va se retourner vers le moi du rêve, qui est encore là, et lui dire : « Je te prends en

flagrant délit. Tu me montres une assemblée qui crie, et il y a simplement un chien qui aboie. N'essaie pas de fuir ; je te tiens ; tu me livreras ton secret, tu vas me laisser voir ce que tu faisais. » A quoi le moi des rêves répondra : « Regarde : *Je ne faisais rien*, et c'est justement par là que nous différons, toi et moi, l'un de l'autre. Tu t'imagines que pour entendre un chien aboyer, et pour comprendre que c'est un chien qui aboie, tu n'as rien à faire ? Erreur profonde ! Tu donnes, sans t'en douter, un effort considérable. Il faut que tu prennes ta mémoire entière, toute ton expérience accumulée, et que tu l'amènes, par un resserrement soudain, à ne plus présenter au son entendu qu'un seul de ses points, le souvenir qui ressemble le plus à cette sensation et qui peut le mieux l'interpréter : la sensation est alors recouverte par le souvenir. Il faut d'ailleurs que tu obtiennes l'adhérence parfaite, qu'il n'y ait pas le plus léger écart entre eux (sinon, tu serais précisément dans le rêve) ; cet ajustement, tu ne peux l'assurer que par une attention ou plutôt par une tension simultanée de la sensation et de la mémoire : ainsi fait le tailleur quand il vient t'essayer un vêtement simplement « bâti » ; il épingle, il serre autant qu'il peut l'étoffe sur ton corps qui s'y prête. Ta vie, à l'état de veille, est donc une vie de travail, même quand tu crois ne rien faire, car à tout moment tu dois choisir, et à tout moment exclure. Tu choisis parmi tes sensations, puisque tu rejettes de ta conscience mille sensations « subjectives » qui reparaissent aussitôt que tu t'endors. Tu choisis, avec une précision et une délicatesse extrêmes, parmi tes souvenirs, puisque tu écarteras tout souvenir qui ne se moule pas sur ton état présent. Ce choix que tu effectues sans cesse, cette adaptation continuellement renouvelée, est la condition essentielle de ce qu'on appelle le bon sens. Mais adaptation et choix te maintiennent dans un état de *tension* ininterrompue. Tu ne t'en rends pas compte sur le moment, pas plus que tu ne sens la pression de l'atmosphère. Mais tu te fatigues à la longue. Avoir du bon sens est très fatigant.

« Or, je te le disais tout à l'heure : je diffère de toi précisément en ce que je ne fais rien. L'effort que tu fournis sans trêve, je m'abstiens purement et simplement de le donner. Tu t'attaches à la vie ; je suis détaché d'elle. Tout me devient indifférent. Je me désintéresse de tout. Dormir, c'est se désintéresser[270]. On dort dans l'exacte mesure où l'on se désintéresse. Une mère qui dort à côté de son enfant pourra ne pas entendre des coups de tonnerre, alors qu'un soupir de l'enfant la réveillera. Dormait-elle réellement pour son enfant ? Nous ne dormons pas pour ce qui continue à nous intéresser.

« Tu me demandes ce que je fais quand je rêve ? Je vais te dire ce que tu fais quand tu veilles. Tu me prends — moi, le moi des

rêves, moi, la totalité de ton passé — et tu m'amènes, de contraction en contraction, à m'enfermer dans le très petit cercle que tu traces autour de ton action présente. Cela c'est veiller, c'est vivre de la vie psychologique normale, c'est lutter, c'est vouloir. Quant au rêve, as-tu besoin que je te l'explique ? C'est l'état où tu te retrouves naturellement dès que tu t'abandonnes, dès que tu négliges de te concentrer sur un seul point, dès que tu cesses de vouloir. Si tu insistes, si tu exiges qu'on t'explique quelque chose, demande comment ta volonté s'y prend, à tout moment de la veille, pour obtenir instantanément et presque inconsciemment la concentration de tout ce que tu portes en toi sur le point qui t'intéresse. Mais adresse-toi alors à la psychologie de la veille. Elle a pour principale fonction de te répondre, car *veiller* et *vouloir* sont une seule et même chose. »

Voilà ce que dirait le moi des rêves. Et il nous raconterait beaucoup d'autres choses si nous le laissions faire. Mais il est temps de conclure. Où est la différence essentielle entre le rêve et la veille ? Nous nous résumerons en disant que les mêmes facultés s'exercent, soit qu'on veille soit qu'on rêve, mais qu'elles sont tendues dans un cas et relâchées dans l'autre. Le rêve est la vie mentale tout entière, moins l'effort de concentration. Nous percevons encore, nous nous souvenons encore, nous raisonnons encore : perceptions, souvenirs et raisonnements peuvent abonder chez le rêveur, car abondance, dans le domaine de l'esprit, ne signifie pas effort. Ce qui exige de l'effort, c'est *la précision de rajustement*. Pour qu'un aboiement de chien décroche dans notre mémoire, en passant, le souvenir d'un grondement d'assemblée, nous n'avons rien à faire. Mais pour qu'il y aille rejoindre, de préférence à tous les autres souvenirs, le souvenir d'un aboiement de chien, et pour qu'il puisse dès lors être interprété, c'est-à-dire effectivement perçu comme un aboiement, il faut un effort positif. Le rêveur n'a plus la force de le donner. Par là, et par là seulement, il se distingue de l'homme qui veille.

Telle est la différence. Elle s'exprime sous bien des formes. Je n'entrerai pas dans le détail ; je me bornerai à attirer votre attention sur deux ou trois points : l'instabilité du rêve, la rapidité avec laquelle il peut se dérouler, la préférence qu'il donne aux souvenirs insignifiants.

L'instabilité s'explique aisément. Comme le rêve a pour essence de ne pas ajuster exactement la sensation au souvenir, mais de laisser du jeu, contre la même sensation de rêve s'appliqueront aussi bien des souvenirs très divers. Voici par exemple, dans le champ de la vision, une tache verte parsemée de points blancs. Elle pourra matérialiser le souvenir d'une pelouse avec des fleurs, celui

d'un billard avec ses billes — beaucoup d'autres encore. Tous voudraient revivre dans la sensation, tous courent à sa poursuite. Quelquefois ils l'atteignent l'un après l'autre : la pelouse *devient* billard et nous assistons à des transformations extraordinaires. Parfois ils la rejoignent ensemble : alors la pelouse *est* billard — absurdité que le rêveur cherchera peut-être à lever par un raisonnement qui l'aggravera encore.

La rapidité de déroulement de certains rêves me paraît être un autre effet de la même cause. En quelques secondes, le rêve peut nous présenter une série d'événements qui occuperait des journées entières pendant la veille. Vous connaissez l'observation d'Alfred Maury[271] : elle est restée classique, et, quoi qu'on en ait dit dans ces derniers temps, je la tiens pour vraisemblable, car j'ai trouvé des récits analogues dans la littérature du rêve. Mais cette précipitation des images n'a rien de mystérieux. Remarquez que les images de rêve sont surtout visuelles ; les conversations que le rêveur croit avoir entendues sont la plupart du temps reconstituées, complétées, amplifiées au réveil : peut-être même, dans certains cas, n'était-ce que la *pensée* de la conversation, sa signification globale, qui accompagnait les images. Or, une multitude aussi grande qu'on voudra d'images visuelles peut être donnée tout d'un coup, en panorama ; à plus forte raison tiendra-t-elle dans la succession d'un petit nombre d'instant. Il n'est donc pas étonnant que le rêve ramasse en quelques secondes ce qui s'étendrait sur plusieurs journées de veille : il voit en raccourci ; il procède, en définitive, comme fait la mémoire. A l'état de veille, le souvenir visuel qui nous sert à interpréter la sensation visuelle est obligé de se poser exactement sur elle ; il en suit donc le déroulement, il occupe le même temps ; bref, la perception reconnue des événements extérieurs dure juste autant qu'eux. Mais, dans le rêve, le souvenir interprétatif de la sensation visuelle reconquiert sa liberté ; la fluidité de la sensation visuelle fait que le souvenir n'y adhère pas ; le rythme de la mémoire interprétative n'a donc plus à adopter celui de la réalité ; et les images peuvent dès lors se précipiter, s'il leur plaît, avec une rapidité vertigineuse, comme feraient celles du film cinématographique si l'on n'en réglait pas le déroulement. Précipitation, pas plus qu'abondance, n'est signe de force dans le domaine de l'esprit : c'est le réglage, c'est toujours la précision de l'ajustement qui réclame un effort. Que la mémoire interprétative se tende, qu'elle fasse attention à la vie, qu'elle sorte enfin du rêve : les événements du dehors scanderont sa marche et ralentiront son allure — comme, dans une horloge, le balancier découpe en tranches et répartit sur une durée de plusieurs jours la détente du ressort qui serait presque instantanée si elle était libre.

Resterait à chercher pourquoi le rêve préfère tel ou tel souvenir à d'autres, également capables de se poser sur les sensations actuelles. Les fantaisies du rêve ne sont guère plus explicables que celles de la veille ; du moins peut-on en signaler la tendance la plus marquée. Dans le sommeil normal, nos songes ramènent plutôt les pensées qui ont passé comme des éclairs ou les objets que nous avons perçus sans fixer sur eux notre attention. Si nous rêvons, la nuit, des événements de la journée, ce sont les incidents insignifiants, et non pas les faits importants, qui auront le plus de chances de reparaître. Je me rallie entièrement aux vues de Delage, de W. Robert et de Freud sur ce point[272]. Je suis dans la rue ; j'attends le tramway ; il ne saurait me toucher puisque je me tiens sur le trottoir : si, au moment où il me frôle, l'idée d'un danger possible me traverse l'esprit — que dis-je ?, si mon corps recule instinctivement sans que j'aie même conscience d'avoir peur, je pourrai rêver, la nuit suivante, que le tramway m'écrase. Je veille pendant le jour un malade dont l'état est désespéré. Qu'une lueur d'espoir s'allume en moi un instant — lueur fugitive, presque inaperçue — mon rêve de la nuit pourra me montrer le malade guéri ; en tous cas je rêverai guérison plutôt que je ne rêverai mort ou maladie. Bref, ce qui revient de préférence est ce qui était le moins remarqué. Rien d'étonnant à cela. Le moi qui rêve est un moi distrait, qui se détend. Les souvenirs qui s'harmonisent le mieux avec lui sont les souvenirs de distraction, qui ne portent pas la marque de l'effort.

Telles sont les observations que je voulais vous présenter au sujet des rêves. Elles sont bien incomplètes. Encore ne portent-elles que sur les rêves que nous connaissons aujourd'hui, sur ceux dont on se souvient et qui appartiennent plutôt au sommeil léger. Quand on dort profondément, on fait peut-être des songes d'une autre nature, mais il n'en reste pas grand-chose au réveil. J'incline à croire — mais pour des raisons surtout théoriques et par conséquent hypothétiques — que nous avons alors une vision beaucoup plus étendue et plus détaillée de notre passé. Sur ce sommeil profond la psychologie devra diriger son effort, non seulement pour y étudier la structure et le fonctionnement de la mémoire inconsciente, mais encore pour scruter les phénomènes plus mystérieux qui relèvent de la « recherche psychique ». Je ne m'aventurerai pas sur ce terrain ; je ne puis cependant m'empêcher d'attacher quelque importance aux observations recueillies avec un si infatigable zèle par la *Society for psychical Research*. Explorer l'inconscient, travailler dans le sous-sol de l'esprit avec des méthodes spécialement appropriées, telle sera la tâche principale de la psychologie dans le siècle qui s'ouvre. Je ne doute pas que de belles découvertes ne l'y attendent,

aussi importantes peut-être que l'ont été, dans les siècles précédents, celles des sciences physiques et naturelles. C'est du moins le vœu que je forme pour elle ; c'est le souhait que je lui adresse en terminant.

Chapitre V

Le souvenir du présent et la fausse reconnaissance[273]

L'illusion sur laquelle nous allons présenter quelques vues théoriques est bien connue. Brusquement, tandis qu'on assiste à un spectacle ou qu'on prend part à un entretien, la conviction surgit qu'on a déjà vu ce qu'on voit, déjà entendu ce qu'on entend, déjà prononcé les phrases qu'on prononce — qu'on était là, à la même place, dans les mêmes dispositions, sentant, percevant, pensant et voulant les mêmes choses — enfin qu'on revit jusque dans le moindre détail quelques instants de sa vie passée. L'illusion est parfois si complète qu'à tout moment, pendant qu'elle dure, on se croit sur le point de prédire ce qui va arriver : comment ne le saurait-on pas déjà, puisqu'on sent qu'on va l'avoir su ? Il n'est pas rare qu'on aperçoive alors le monde extérieur sous un aspect singulier, comme dans un rêve ; on devient étranger à soi-même, tout près de se dédoubler et d'assister en simple spectateur à ce qu'on dit et à ce qu'on fait. Cette dernière illusion poussée jusqu'au bout et devenue « dépersonnalisation[274] », n'est pas indissolublement liée à la fausse reconnaissance ; elle s'y rattache cependant. Tous ces symptômes sont d'ailleurs plus ou moins accusés. L'illusion, au lieu de se dessiner sous sa forme complète, se présente souvent à l'état d'ébauche. Mais, esquisse ou dessin achevé, elle a toujours sa physionomie originale.

On possède bien des observations de fausse reconnaissance : elles se ressemblent d'une manière frappante ; elles sont souvent formulées en termes identiques. Nous avons entre les mains l'auto-observation qu'a bien voulu rédiger pour nous un homme de lettres, habile à s'étudier lui-même, qui n'avait jamais entendu parler de l'illusion de fausse reconnaissance et qui croyait être seul à l'éprouver. Sa description se compose d'une dizaine de phrases : toutes se rencontrent, à peu près telles quelles, dans des observations déjà publiées. Nous nous félicitons d'abord d'y avoir au moins relevé une expression nouvelle : l'auteur nous dit que ce qui

domine le phénomène est une sensation d'« inévitabilité », comme si aucune puissance au monde ne pouvait arrêter les paroles et les actes qui vont venir. Mais voici que, relisant les observations recueillies par M. Bernard-Leroy, nous avons trouvé dans l'une d'elles le même mot : « J'assistais à mes actions ; elles étaient inévitables[275]. » En vérité, on peut se demander s'il existe une illusion aussi nettement stéréotypée.

Nous ne comprendrons pas dans la fausse reconnaissance certaines illusions qui ont tel ou tel trait commun avec elle, mais qui en diffèrent par leur aspect général. M. Arnaud a décrit en 1896 un cas remarquable qu'il étudiait depuis trois ans déjà : pendant ces trois années le sujet avait éprouvé ou *cru éprouver*, d'une manière continue, l'illusion de fausse reconnaissance, s'imaginant revivre à nouveau toute sa vie[276]. Ce cas n'est d'ailleurs pas unique ; nous croyons qu'il faut le rapprocher d'un cas déjà ancien de Pick[277], d'une observation de Kraepelin[278], et aussi de celle de Forel[279]. La lecture de ces observations fait tout de suite penser à quelque chose d'assez différent de la fausse reconnaissance. Il ne s'agit plus d'une impression brusque et courte, qui surprend par son étrangeté. Le sujet trouve au contraire que ce qu'il éprouve est normal ; il a parfois besoin de cette impression, il la cherche quand elle lui manque et la croit d'ailleurs plus continue qu'elle ne l'est en réalité. Maintenant, à y regarder de près, on découvre des différences autrement profondes. Dans la fausse reconnaissance, le souvenir illusoire n'est jamais localisé en un point du passé ; il habite un passé indéterminé, le passé en général. Ici, au contraire, les sujets rapportent souvent à des dates précises leurs prétendues expériences antérieures ; ils sont en proie à une véritable hallucination de la mémoire. Remarquons en outre que ce sont tous des aliénés : celui de Pick, ceux de Forel et d'Arnaud ont des idées délirantes de persécution ; celui de Kraepelin est un maniaque, halluciné de la vue et de l'ouïe. Peut-être faudrait-il rapprocher leur trouble mental de celui qui a été décrit par Coriat sous le nom de *reduplicative paramnesia*[280] et que Pick lui-même, dans un travail plus récent, a appelé « une nouvelle forme de paramnésie »[281]. Dans cette dernière affection, le sujet croit avoir déjà vécu plusieurs fois sa vie actuelle. Le malade d'Arnaud avait précisément cette illusion.

Plus délicate est la question soulevée par les études de M. Pierre Janet sur la psychasthénie. A l'opposé de la plupart des auteurs, M. Janet fait de la fausse reconnaissance un état nettement pathologique, relativement rare, en tout cas vague et indistinct, où l'on se serait trop hâté de voir une illusion spécifique de la mémoire[282]. Il s'agirait en réalité d'un trouble plus général. La

« fonction du réel » se trouvant affaiblie, le sujet n'arriverait pas à appréhender complètement l'actuel ; il ne sait dire au juste si c'est du présent, du passé ou même de l'avenir ; il se décidera pour le passé quand on lui aura suggéré cette idée par les questions mêmes qu'on lui pose. — Que la psychasthénie, si profondément étudiée par M. Pierre Janet, soit le terrain sur lequel peuvent pousser une foule d'anomalies, personne ne le contestera : la fausse reconnaissance est du nombre. Et nous ne contesterons pas davantage le caractère psychasthénique de la fausse reconnaissance en général. Mais rien ne prouve que ce phénomène, quand on le trouve précis, complet, nettement analysable en perception et souvenir, quand surtout il se produit chez des gens qui ne présentent aucune autre anomalie, ait la même structure interne que celui qui se dessine sous une forme vague, à l'état de simple tendance ou de virtualité, dans des esprits qui réunissent tout un ensemble de symptômes psychasthéniques. Supposons en effet que la fausse reconnaissance proprement dite — trouble toujours passager et sans gravité — soit un moyen imaginé par la nature pour localiser en un certain point, limiter à quelques instants et réduire ainsi à sa forme la plus bénigne une certaine insuffisance qui, étendue et comme délayée sur l'ensemble de la vie psychologique, *eût été* de la psychasthénie : il faudra s'attendre à ce que cette concentration sur un point unique donne à l'état d'âme résultant une précision, une complexité et surtout une individualité qu'il n'a pas chez les psychasthéniques en général, capables de convertir en fausse reconnaissance vague, comme en beaucoup d'autres phénomènes anormaux, l'insuffisance radicale dont ils souffrent. L'illusion constituerait donc ici une entité psychologique distincte, alors qu'il n'en est pas de même chez les psychasthéniques. Rien de ce qu'on nous dit de cette illusion chez les psychasthéniques ne serait d'ailleurs à rejeter. Mais il n'en resterait pas moins à se demander pourquoi et comment se crée plus spécialement le sentiment du « déjà vu » dans les cas — fort nombreux, croyons-nous — où il y a affirmation très nette d'une perception présente *et* d'une perception passée qui aurait été identique. N'oublions pas que beaucoup de ceux qui ont étudié la fausse reconnaissance, Jensen, Kraepelin, Bonatelli, Sander, Anjel, etc., y étaient eux-mêmes sujets. Ils ne se sont pas bornés à recueillir des observations ; ils ont, en psychologues de profession, noté ce qu'ils éprouvaient. Or, tous ces auteurs s'accordent à décrire le phénomène comme un recommencement bien net du passé, comme un phénomène *double* qui serait perception par un côté, souvenir par l'autre, — et non pas comme un phénomène à face unique, comme un état où la réalité apparaîtrait simplement en

l'air, détachée du temps, perception *ou* souvenir, à volonté.

Ainsi, sans rien sacrifier de ce que M. Janet nous a appris au sujet des psychasthéniques, nous n'en aurons pas moins à chercher une explication spéciale du phénomène proprement dit de la fausse reconnaissance[283].

Où trouver cette explication ?

On pourrait d'abord soutenir que la fausse reconnaissance naît de l'identification de la perception actuelle avec une perception antérieure qui lui ressemblait réellement par son contenu, ou tout au moins par sa nuance affective. Cette perception antérieure appartenait à la veille, selon certains auteurs (Sander[284], Höffding[285], Le Lorrain[286], Bourdon[287], Bélugou[288]), au rêve, selon d'autres (James Sully[289], Lapie[290], etc.), à la veille ou au rêve mais toujours à l'*inconscient*, d'après Grasset[291]. Dans tous les cas, qu'il s'agisse du souvenir d'une chose vue ou du souvenir d'une chose imaginée, il y aurait évocation confuse ou incomplète d'un souvenir réel[292].

Cette explication peut être acceptée dans les limites où renferment plusieurs des auteurs qui la proposent[293]. Elle s'applique en effet à un phénomène qui ressemble par certains côtés à la fausse reconnaissance. Il nous est arrivé à tous de nous demander, en présence d'un spectacle nouveau, si nous n'y avions pas assisté déjà. A la réflexion, nous trouvions que nous avions eu autrefois une perception analogue, qui présentait quelques traits communs avec l'expérience actuelle. Mais le phénomène dont il s'agit ici est très différent. Ici les deux expériences apparaissent comme rigoureusement identiques, et nous sentons bien qu'aucune réflexion ne ramènerait cette identité à une vague ressemblance, parce que nous ne sommes pas simplement devant du « déjà vu » : c'est bien plus que cela, c'est du « déjà vécu » que nous traversons. Nous croyons avoir affaire au recommencement intégral d'une ou de plusieurs minutes de notre passé, avec la totalité de leur contenu représentatif, affectif, actif. Kraepelin, qui a insisté sur cette première différence, en signale encore une autre[294]. L'illusion de fausse reconnaissance fond sur le sujet instantanément, et instantanément aussi le quitte, laissant derrière elle une impression de rêve. Rien de semblable dans la confusion plus ou moins lente à s'établir, plus ou moins facile à dissiper, d'une expérience actuelle avec une expérience antérieure qui lui ressemble. Ajoutons (et c'est là peut-être l'essentiel) que cette confusion est une erreur comme les autres erreurs, un phénomène localisé dans le domaine de l'intelligence pure. Au contraire, la fausse reconnaissance peut ébranler la personnalité entière. Elle intéresse la sensibilité et la

volonté autant que l'intelligence. Celui qui l'éprouve est souvent en proie à une émotion caractéristique ; il devient plus ou moins étranger à lui-même et comme « automatisé ». Nous nous trouvons ici devant une illusion qui comprend des éléments divers et qui les organise en un seul effet simple, véritable individualité psychologique[295].

Où faut-il en chercher le centre ? Sera-ce dans une représentation, dans une émotion, ou dans un état de la volonté ?

La première tendance est celle des théories qui expliquent la fausse reconnaissance par une image, née au cours de la perception ou un peu avant, et rejetée aussitôt dans le passé. Pour rendre compte de cette image, on a supposé d'abord que le cerveau était double, qu'il produisait deux perceptions simultanées, dont l'une pouvait dans certains cas être en retard sur l'autre et, en raison de sa plus faible intensité, faire l'effet d'un souvenir (Wigan[296], Jensen[297]). Fouillée[298] a parlé aussi d'un « manque de synergie et de simultanéité dans les centres cérébraux », d'où naîtrait une « diplopie », « un phénomène maladif d'écho et de répétition intérieure ». — La psychologie cherche aujourd'hui à se passer de ces schémas anatomiques ; l'hypothèse d'une dualité cérébrale est d'ailleurs complètement abandonnée. Reste alors que la seconde image soit quelque chose de la perception même. Pour Anjel, il faut distinguer en effet, dans toute perception, deux aspects : d'une part, l'impression brute faite sur la conscience, d'autre part, la prise de possession de cette impression par l'esprit. D'ordinaire, les deux processus se recouvrent ; mais, si le second arrive en retard, une image double s'ensuit, qui donne lieu à la fausse reconnaissance[299]. M. Piéron a émis une idée analogue[300]. Pour M. Lalande[301], suivi par M. Arnaud[302], un spectacle peut produire sur nous une première impression, instantanée et à peine consciente, à laquelle succède une distraction de quelques secondes, après quoi la perception normale s'établit. Si, à ce dernier moment, l'impression première nous revient, elle nous fait l'effet d'un souvenir vague, non localisable dans le temps, et nous avons la fausse reconnaissance. Myers propose une explication non moins ingénieuse, fondée sur la distinction du moi conscient et du moi « subliminal » : le premier ne reçoit d'une scène à laquelle il assiste qu'une impression globale, dont les détails retardent toujours un peu sur ceux de l'excitant extérieur ; le second photographie ces détails au fur et à mesure, instantanément. Ce dernier est donc en avance sur la conscience, et s'il se manifeste à elle brusquement, il lui apporte un souvenir de ce qu'elle est occupée à percevoir[303]. M. Lemaître a adopté une position intermédiaire entre celles de Lalande et de Myers[304].

Avant Myers, M. Dugas avait émis l'hypothèse d'un dédoublement de la personne[305]. Enfin il y a longtemps que Ribot avait donné à la thèse des deux images une très grande force en supposant une espèce d'hallucination consécutive à la perception et plus intense qu'elle : l'hallucination rejeterait la perception au second plan avec le caractère effacé des souvenirs[306].

Nous ne pouvons entreprendre ici l'examen approfondi que chacune de ces théories réclamerait. Bornons-nous à dire que nous en acceptons le principe : nous croyons que la fausse reconnaissance implique l'existence réelle, dans la conscience, de deux images, dont l'une est la reproduction de l'autre. La grosse difficulté, à notre sens, est d'expliquer tout à la fois pourquoi l'une des deux images est rejetée dans le passé et pourquoi l'illusion est continue. Si l'on nous donne l'image rejetée dans le passé pour antérieure à l'image localisée dans le présent, si l'on y voit une première perception moins intense, ou moins attentive, ou moins consciente, on essaie tout au moins de nous faire comprendre pourquoi elle prend la forme d'un souvenir ; mais il ne s'agira alors que du souvenir d'un certain moment de la perception ; l'illusion ne se prolongera pas, ne se renouvellera pas, à travers la perception entière. Que si, au contraire, les deux images se forment ensemble, la continuité de l'illusion se comprend mieux, mais le rejet de l'une d'elles dans le passé appelle plus impérieusement encore une explication. On pourrait d'ailleurs se demander si aucune des hypothèses, même du premier genre, rend réellement compte du rejet, et si la faiblesse ou la subconscience d'une perception suffit à lui donner l'aspect d'un souvenir. Quoi qu'il en soit, une théorie de la fausse reconnaissance doit répondre en même temps aux deux exigences que nous venons de formuler, et ces deux exigences apparaîtront comme inconciliables, croyons-nous, tant qu'on n'aura pas approfondi, du point de vue purement psychologique, la nature du souvenir normal.

Échappera-t-on à la difficulté en niant la dualité des images, en invoquant un « sentiment intellectuel » du « déjà vu » qui viendrait parfois se surajouter à notre perception du présent et nous faire croire à un recommencement du passé ? Telle est l'idée émise par M. E. Bernard-Leroy dans un livre bien connu[307]. Nous sommes tout prêt à lui accorder que la reconnaissance du présent se fait le plus souvent sans aucune évocation du passé. Nous avons d'ailleurs montré nous-même que la « familiarité » des objets de l'expérience journalière tient à l'automatisme des réactions qu'ils provoquent, et non pas à la présence d'un souvenir-image qui viendrait doubler l'image-perception[308]. Mais ce sentiment de « familiarité » n'est sûrement pas celui qui intervient dans la fausse

reconnaissance, et M. Bernard-Leroy a d'ailleurs pris soin, lui-même, de les distinguer l'un de l'autre[309]. Reste alors que le sentiment dont parle M. Bernard-Leroy soit celui qu'on éprouve quand on se dit, en croisant une personne dans la rue, qu'on a déjà dû la rencontrer. Mais, d'abord, ce dernier sentiment est sans doute inséparablement lié à un souvenir réel, celui de la personne ou d'une autre qui lui ressemblait : peut-être n'est-il que la conscience vague et presque éteinte de ce souvenir, avec, en plus, un effort naissant et d'ailleurs impuissant pour le raviver. Ensuite il faut remarquer qu'on se dit en pareil cas : « J'ai vu cette personne quelque part » ; on ne se dit pas : « J'ai vu cette personne ici, dans les mêmes circonstances, en un moment de ma vie qui était indiscernable du moment actuel. » A supposer donc que la fausse reconnaissance ait sa racine dans un sentiment, ce sentiment est unique en son genre et ne peut pas être celui de la reconnaissance normale, errant à travers la conscience et se trompant de destination. Étant spécial, il doit tenir à des causes spéciales, qu'il importe de déterminer.

Resterait enfin à chercher l'origine du phénomène dans la sphère de l'action, plutôt que dans celles du sentiment ou de la représentation. Telle est la tendance des plus récentes théories de la fausse reconnaissance. Déjà, il y a bien des années, nous signalions la nécessité de distinguer des hauteurs diverses de *tension* ou de *ton* dans la vie psychologique. Nous disions que la conscience est d'autant mieux équilibrée qu'elle est plus tendue vers l'action, d'autant plus chancelante qu'elle est plus détendue dans une espèce de rêve ; qu'entre ces deux plans extrêmes, le plan de l'action et le plan du rêve, il y a tous les plans intermédiaires correspondant à autant de degrés décroissants d'« attention à la vie » et d'adaptation à la réalité[310]. Les idées que nous exposions à ce sujet furent accueillies avec une certaine réserve ; certains les jugèrent paradoxales. Elles se heurtaient, en effet, à des théories généralement admises, à la conception atomistique de la vie mentale. La psychologie s'en rapproche pourtant de plus en plus, surtout depuis que M. Pierre Janet est arrivé de son côté, par des voies différentes, à des conclusions tout à fait conciliables avec les nôtres. C'est donc dans un abaissement du ton mental qu'on cherchera l'origine de la fausse reconnaissance. Pour M. Pierre Janet, cet abaissement produirait directement le phénomène en diminuant l'effort de synthèse qui accompagne la perception normale : celle-ci prendrait alors l'aspect d'un vague souvenir, ou d'un rêve[311]. Plus précisément, il n'y aurait ici qu'un de ces « sentiments d'incomplétude » que M. Janet a étudiés d'une manière si originale : le sujet, dérouté par ce qu'il y a

d'incomplètement réel et par conséquent d'incomplètement actuel dans sa perception, ne sait trop s'il a affaire à du présent, à du passé, ou même à de l'avenir. M. Léon-Kindberg a repris et développé cette idée d'une diminution de l'effort de synthèse[312]. D'autre part, Heymans a essayé de montrer comment un « abaissement de l'énergie psychique » pourrait modifier l'aspect de notre entourage habituel et communiquer l'aspect du « déjà vu » aux événements qui s'y déroulent. « Supposons, dit-il, que notre entourage habituel ne fasse plus résonner que tout bas les associations éveillées d'ailleurs régulièrement par lui. Il arrivera précisément ce qui arrive dans les cas où, après bien des années, nous voyons de nouveau des lieux ou des objets, nous entendons de nouveau des mélodies, que nous avons jadis connus mais que nous avons depuis longtemps oubliés... Or si, dans ces derniers cas, nous avons appris à interpréter la plus faible poussée des associations comme le signe d'expériences antérieures se rapportant aux mêmes objets que ceux d'à présent, on devine que, dans les autres cas aussi, dans les cas où, par suite d'une diminution de l'énergie psychique, l'entourage habituel déploie une efficacité associative très diminuée, nous aurons cette impression qu'en lui se répètent, identiquement, des événements personnels et des situations tirées du fond d'un passé nébuleux[313]. » Enfin, dans un travail approfondi qui contient, sous forme d'auto-observation, une des plus pénétrantes analyses qu'on ait données de la fausse reconnaissance[314], MM. Dromard et Albès expliquent le phénomène par une diminution du « tonus attentionnel » qui amènerait une rupture entre le « psychisme inférieur » et le « psychisme supérieur ». Le premier, fonctionnant sans l'aide du second, percevrait automatiquement l'objet présent, et le second s'emploierait alors tout entier à considérer l'image recueillie par le premier, au lieu de regarder l'objet lui-même[315].

De ces dernières thèses nous dirons, comme des premières, que nous en acceptons le principe : c'est bien dans un abaissement du ton général de la vie psychologique qu'il faut chercher la cause initiale de la fausse reconnaissance. Le point délicat est de déterminer la forme toute spéciale que revêt ici l'inattention à la vie, et aussi d'expliquer pourquoi elle aboutit à nous faire prendre le présent pour une répétition du passé. Un simple relâchement de l'effort de synthèse réclamé par la perception donnera bien à la réalité l'aspect d'un rêve, mais pourquoi ce rêve apparaît-il comme la répétition intégrale d'une minute déjà vécue ? A supposer que le « psychisme supérieur » intervienne pour superposer son attention à cette perception inattentive, on aura tout au plus un souvenir considéré attentivement : ce ne sera pas une perception doublée

d'un souvenir. D'autre part, une paresse de la mémoire associative, comme celle que suppose Heymans, rendrait simplement pénible la reconnaissance de l'entourage : il y a loin de cette reconnaissance pénible du familier au souvenir d'une expérience antérieure déterminée, identique de tout point à l'expérience actuelle. Bref, il semble bien qu'il faille combiner ce dernier système d'explication avec le premier, admettre que la fausse reconnaissance tient en même temps à une diminution de la tension psychologique et à un dédoublement de l'image, et rechercher ce que devra être la diminution pour produire le dédoublement, ce que sera le dédoublement s'il traduit une simple diminution. Mais il ne peut être question de rapprocher artificiellement les deux théories l'une de l'autre. Le rapprochement se fera de lui-même, croyons-nous, si l'on approfondit dans les deux directions indiquées le mécanisme de la mémoire.

Mais nous voudrions présenter d'abord une remarque générale au sujet des faits psychologiques morbides ou anormaux. Parmi ces faits, il en est qui tiennent évidemment à un appauvrissement de la vie normale. Telles sont les anesthésies, les amnésies, les aphasies, les paralysies, tous les états enfin qui sont caractérisés par l'abolition de certaines sensations, de certains souvenirs ou de certains mouvements. Pour définir ces états, on indiquera purement et simplement ce qui a disparu de la conscience. Ils consistent en une absence. Tout le monde y verra un déficit psychologique.

Au contraire, il y a des états morbides ou anormaux qui paraissent se surajouter à la vie normale, et l'enrichir au lieu de la diminuer. Un délire, une hallucination, une idée fixe sont des faits positifs. Ils consistent dans la présence, et non plus dans l'absence, de quelque chose. Ils semblent introduire dans l'esprit certaines manières nouvelles de sentir et de penser. Pour les définir, il faut les considérer dans ce qu'ils sont et dans ce qu'ils apportent, au lieu de s'en tenir à ce qu'ils ne sont pas et à ce qu'ils enlèvent. Si la plupart des symptômes de l'aliénation mentale appartiennent à cette seconde catégorie, on en dirait autant de beaucoup d'anomalies et de singularités psychologiques. La fausse reconnaissance est du nombre. Comme nous le verrons plus loin, elle présente un aspect *sui generis*, qui n'est pas celui de la reconnaissance vraie.

Toutefois, le philosophe peut se demander si, dans le domaine de l'esprit, la maladie et la dégénérescence sont réellement capables de créer quelque chose, et si les caractères positifs en apparence, qui donnent ici au phénomène anormal un aspect de nouveauté, ne se réduiraient pas, quand on en approfondit la nature, à un vide intérieur, à un déficit du phénomène normal. On

s'accorde à dire que la maladie est une *diminution*. Il est vrai que c'est là une manière vague de s'exprimer, et qu'il faudrait indiquer avec précision, dans des cas où rien de visible n'a disparu de la conscience, en quoi la conscience est diminuée. Nous avons esquissé autrefois une tentative de ce genre, comme nous le rappelions un peu plus haut. Nous disions qu'à côté de la diminution qui porte sur le *nombre* des états de conscience, il en est une autre qui intéresse leur solidité ou leur *poids*. Dans le premier cas, la maladie élimine purement et simplement certains états sans toucher aux autres. Dans le second, aucun état psychologique ne disparaît, mais tous sont atteints, tous perdent de leur lest, c'est-à-dire de leur puissance d'insertion et de pénétration dans la réalité[316]. C'est l'« attention à la vie » qui est diminuée, et les phénomènes nouveaux qui apparaissent ne sont que l'aspect extérieur de ce détachement.

Nous reconnaissons d'ailleurs que, même sous cette forme, l'idée est encore trop générale pour servir au détail des explications psychologiques. Du moins indiquera-t-elle la marche à suivre pour trouver l'explication.

Si on l'accepte, en effet, il n'y aura pas lieu de chercher, pour le phénomène morbide ou anormal qui se présente avec des caractères spéciaux, une cause active qui le produise, car ce phénomène, en dépit des apparences, n'a rien de positif, rien de nouveau. Il se fabriquait déjà en temps normal ; mais il était empêché de paraître, au moment où il l'aurait voulu, par un de ces mécanismes antagonistes, constamment agissants, qui assurent l'*attention à la vie*. C'est que la vie psychologique normale, telle que nous nous la représentons, est un système de fonctions dont chacune a son dispositif particulier. Chaque dispositif, laissé à lui-même, donnerait une foule d'effets inutiles ou fâcheux, capables de troubler le fonctionnement des autres et de déranger aussi notre équilibre mobile, notre adaptation constamment renouvelée à la réalité. Mais un travail d'élimination, de correction, de mise au point se poursuit sans cesse, d'où résulte précisément la santé morale. Là où il faiblit, des symptômes apparaissent, que nous croyons créés pour la circonstance, mais qui, en réalité, ont toujours été là, ou du moins auraient été là si nous avions laissé faire. Certes, il est naturel que le théoricien soit frappé du caractère *sui generis* des faits morbides. Comme ces faits sont complexes et présentent pourtant un certain ordre dans leur complication, son premier mouvement est de les rapporter à une cause agissante, capable d'en organiser les éléments. Mais si, dans le domaine de l'esprit, la maladie n'est pas de force à créer quelque chose, elle ne peut consister que dans le ralentissement ou l'arrêt de certains

mécanismes qui, à l'état normal, en empêchaient d'autres de donner leur plein effet. *De sorte que la tâche principale de la psychologie ne serait pas d'expliquer ici comment tels ou tels phénomènes se produisent chez le malade, mais pourquoi on ne les constate pas chez l'homme sain.*

Déjà nous avons regardé de ce biais les phénomènes du rêve. On voit généralement dans les rêves autant de fantômes qui se surajoutent aux perceptions et conceptions solides de la veille, feux follets qui voltigeraient au-dessus d'elle. Ce seraient des faits d'un ordre particulier, dont la psychologie devrait enfermer l'étude dans un chapitre à part, après quoi elle serait quitte envers eux. Et il est naturel que nous pensions ainsi, parce que l'état de veille est celui qui nous importe pratiquement, tandis que le rêve est ce qu'il y a au monde de plus étranger à l'action, de plus inutile. Comme, du point de vue pratique, c'est un accessoire, nous sommes portés à l'envisager, du point de vue théorique, comme un accident. Écartons cette idée préconçue, l'état de rêve nous apparaîtra au contraire comme le *substratum* de notre état normal. Il ne se surajoute pas à la veille : c'est la veille qui s'obtient par la limitation, la concentration et la tension d'une vie psychologique diffuse, qui est la vie du rêve. En un sens, la perception et la mémoire qui s'exercent dans le rêve sont plus naturelles que celles de la veille : la conscience s'y amuse à percevoir pour percevoir, à se souvenir pour se souvenir, sans aucun souci de la vie, je veux dire de l'action à accomplir. Mais veiller consiste à éliminer, à choisir, à ramasser sans cesse la totalité de la vie diffuse du rêve sur le point où un problème pratique se pose. Veiller signifie vouloir. Cessez de vouloir, détachez-vous de la vie, désintéressez-vous : par là même vous passez du moi de la veille au moi des rêves, moins *tendu*, mais plus *étendu* que l'autre. Le mécanisme de la veille est donc le plus complexe, le plus délicat, le plus *positif* aussi des deux, et c'est la veille, bien plus que le rêve, qui réclame une explication.

Mais, si le rêve imite de tout point l'aliénation mentale, on pourra appliquer à bien des faits d'aliénation ce que nous avons dit du rêve. Nous ne voudrions pas aborder l'étude de ces phénomènes avec des vues trop systématiques. Il est douteux qu'on puisse les expliquer tous de la même manière. Et, pour beaucoup d'entre eux, mal définis encore, le moment n'est pas venu de tenter une explication. Comme nous l'annoncions d'abord, nous présentons notre thèse à titre de simple indication méthodologique, sans autre objet que d'orienter dans un certain sens l'attention du théoricien. Toutefois il y a des faits pathologiques ou anormaux auxquels nous la croyons applicable dès maintenant. En première ligne figure la fausse reconnaissance. Tel est le mécanisme de la perception, et tel

est, à notre sens, celui de la mémoire, que la fausse reconnaissance résulterait naturellement du jeu de ces deux facultés si un mécanisme spécial n'intervenait aussitôt pour l'annuler. La question importante n'est donc pas de savoir pourquoi elle surgit à certains moments, chez certaines personnes, mais pourquoi elle ne se produit pas chez tous à tout instant.

Voyons, en effet, comment se forme le souvenir. Mais entendons-nous bien : le souvenir dont nous allons parler sera toujours un état psychologique, tantôt conscient, tantôt semi-conscient, le plus souvent inconscient. Sur le souvenir qui serait une trace laissée dans le cerveau, nous nous sommes expliqué ailleurs. Nous disions que les diverses mémoires sont bien localisables dans le cerveau, en ce sens que le cerveau possède pour chaque catégorie de souvenirs un dispositif spécial, destiné à convertir le souvenir pur en perception ou image naissantes : que si l'on va plus loin, si l'on prétend assigner à tout souvenir sa place dans la matière cérébrale, on se borne à traduire des faits psychologiques incontestés dans un langage anatomique contestable, et l'on aboutit à des conséquences démenties par l'observation. A vrai dire, quand nous parlons de nos souvenirs, nous pensons à quelque chose que notre conscience possède ou qu'elle peut toujours rattraper, pour ainsi dire, en tirant à elle le fil qu'elle tient : le souvenir va et vient, en effet, du conscient à l'inconscient, et la transition entre les deux états est si continue, la limite si peu marquée, que nous n'avons aucun droit de supposer entre eux une différence radicale de nature. Tel est donc le souvenir dont nous allons nous occuper. Convenons, d'autre part, pour abrégé, de donner le nom de perception à toute conscience de quelque chose de présent, aussi bien à la perception interne qu'à la perception extérieure. Nous prétendons que *la formation du souvenir n'est jamais postérieure à celle de la perception ; elle en est contemporaine*. Au fur et à mesure que la perception se crée, son souvenir se profile à ses côtés, comme l'ombre à côté du corps. Mais la conscience ne l'aperçoit pas d'ordinaire, pas plus que notre œil ne verrait notre ombre s'il l'illuminait chaque fois qu'il se tourne vers elle.

Supposons en effet que le souvenir ne se crée pas tout le long de la perception même : je demande à quel moment il naîtra. Attend-il, pour surgir, que la perception se soit évanouie ? C'est ce qu'on admet généralement sous forme implicite, soit qu'on fasse du souvenir inconscient un état psychologique, soit qu'on y voie une modification cérébrale. Il y aurait d'abord l'état psychologique présent, puis, quand il n'est plus, le souvenir de cet état absent. Il y aurait d'abord l'entrée en jeu de certaines cellules, et ce serait la perception, puis une trace laissée dans ces cellules une fois la

perception évanouie, et ce serait le souvenir. Mais, pour que la chose se passât ainsi, il faudrait que le cours de notre existence consciente se composât d'états bien tranchés, dont chacun eût objectivement un commencement, objectivement aussi une fin. Comment ne pas voir que ce morcelage de notre vie psychologique en états, comme d'une comédie en scènes, n'a rien d'absolu, qu'il est tout relatif à notre interprétation, diverse et changeante, de notre passé ? Selon le point de vue où je me place, selon le centre d'intérêt que je choisis, je découpe diversement ma journée d'hier, j'y aperçois des groupes différents de situations ou d'états. Bien que ces divisions ne soient pas toutes également artificielles, aucune n'existait en soi, car le déroulement de la vie psychologique est continu. L'après-midi que je viens de passer à la campagne avec des amis s'est décomposé en déjeuner + promenade + dîner, ou en conversation + conversation + conversation, etc. ; et d'aucune de ces conversations, qui empiétaient les unes sur les autres, on ne peut dire qu'elle forme une entité distincte. Vingt systèmes de désarticulation sont possibles ; nul système ne correspond à des articulations nettes de la réalité. De quel droit supposer que la mémoire choisit l'un d'eux, divise la vie psychologique en périodes tranchées, attend la fin de chaque période pour régler ses comptes avec la perception ?

Alléguera-t-on que la perception d'un objet extérieur commence quand il apparaît, finit quand il disparaît, et qu'on peut bien désigner, dans ce cas au moins, un moment précis où le souvenir remplace la perception ? Ce serait oublier que la perception se compose ordinairement de parties successives, et que ces parties n'ont ni plus ni moins d'individualité que le tout. De chacune on est en droit de dire que son objet disparaît au fur et à mesure ; comment le souvenir ne naîtrait-il que lorsque tout est fini ? et comment la mémoire saurait-elle, à un moment quelconque de l'opération, que tout n'est pas fini, qu'il reste encore quelque chose ?

Plus on y réfléchira, moins on comprendra que le souvenir puisse naître jamais s'il ne se crée pas au fur et à mesure de la perception même. Ou le présent ne laisse aucune trace dans la mémoire, ou c'est qu'il se dédouble à tout instant, dans son jaillissement même, en deux jets symétriques, dont l'un retombe vers le passé tandis que l'autre s'élance vers l'avenir. Ce dernier, que nous appelons perception, est le seul qui nous intéresse. Nous n'avons que faire du souvenir des choses pendant que nous tenons les choses mêmes. La conscience pratique écartant ce souvenir comme inutile, la réflexion théorique le tient pour inexistant. Ainsi naît l'illusion que le souvenir *succède* à la perception.

Mais cette illusion a une autre source, plus profonde encore.

Elle vient de ce que le souvenir ravivé, conscient, nous fait l'effet d'être la perception elle-même ressuscitant sous une forme plus modeste, et rien autre chose que cette perception. Entre la perception et le souvenir il y aurait une différence d'intensité ou de degré, mais non pas de nature. La perception se définissant un état fort et le souvenir un état faible, le souvenir d'une perception ne pouvant alors être que cette perception affaiblie, il nous semble que la mémoire ait dû attendre, pour enregistrer une perception dans l'inconscient, que la perception se fût endormie en souvenir. Et c'est pourquoi nous jugeons que le souvenir d'une perception ne saurait se créer avec cette perception ni se développer en même temps qu'elle.

Mais la thèse qui fait de la perception présente un état fort et du souvenir ravivé un état faible, qui veut qu'on passe de cette perception à ce souvenir par voie de diminution, a contre elle l'observation la plus élémentaire. Nous l'avons montré dans un travail antérieur. Prenez une sensation intense et faites-la décroître progressivement jusqu'à zéro. S'il n'y a entre le souvenir de la sensation et la sensation elle-même qu'une différence de degré, la sensation deviendra souvenir avant de s'éteindre. Or un moment arrive, sans doute, où vous ne pouvez plus dire si vous avez affaire à une sensation faible que vous éprouvez ou à une sensation faible que vous imaginez, mais jamais l'état faible ne devient le souvenir, rejeté dans le passé, de l'état fort. Le souvenir est donc autre chose.

Le souvenir d'une sensation est chose capable de *suggérer* cette sensation, je veux dire de la faire renaître, faible d'abord, plus forte ensuite, de plus en plus forte à mesure que l'attention se fixe davantage sur elle. Mais il est distinct de l'état qu'il suggère, et c'est précisément parce que nous le sentons derrière la sensation suggérée, comme le magnétiseur derrière l'hallucination provoquée, que nous localisons dans le passé la cause de ce que nous éprouvons. La sensation, en effet, est essentiellement de l'actuel et du présent ; mais le souvenir, qui la suggère du fond de l'inconscient d'où il émerge à peine, se présente avec cette puissance *sui generis* de suggestion qui est la marque de ce qui n'est plus, de ce qui voudrait être encore. A peine la suggestion a-t-elle touché l'imagination que la chose suggérée se dessine à l'état naissant, et c'est pourquoi il est si difficile de distinguer entre une sensation faible qu'on éprouve et une sensation faible qu'on se remémore sans la dater. Mais la suggestion n'est à aucun degré ce qu'elle suggère, le souvenir pur d'une sensation ou d'une perception n'est à aucun degré la sensation ou la perception mêmes. Ou bien alors il faudra dire que la parole du magnétiseur, pour suggérer aux sujets endormis qu'ils ont dans la bouche du sucre ou du sel, doit déjà être

elle-même un peu sucrée ou salée.

En creusant encore au-dessous de cette illusion, on trouverait à sa racine le besoin, inné à notre esprit, de se représenter le tout de notre vie intérieure sur le modèle de la très petite partie de nous-mêmes qui est insérée dans la réalité présente, qui la perçoit et qui agit sur elle. Nos perceptions et nos sensations sont à la fois ce qu'il y a de plus éclairé en nous et de plus important pour nous ; elles notent à chaque instant la relation changeante de notre corps aux autres corps ; elles déterminent ou orientent notre conduite. De là notre tendance à ne voir dans les autres faits psychologiques que des perceptions ou des sensations obscurcies ou diminuées. Ceux mêmes d'entre nous qui résistent le plus à cette tendance, qui croient apercevoir dans la pensée autre chose qu'un jeu d'images, ont de la peine à se persuader que le souvenir d'une perception se distingue radicalement de cette perception même : le souvenir devrait en tout cas, leur semble-t-il, être exprimable en termes de perception, s'obtenir par quelque opération effectuée sur l'image. Quelle sera alors cette opération ? *A priori*, nous nous disons qu'elle ne peut porter que sur la *qualité* du contenu de l'image, ou sur sa *quantité*, ou sur les deux à la fois. Or, ce n'est pas sur la qualité, à coup sûr, qu'elle porte effectivement, puisque le souvenir doit nous représenter le passé sans l'altérer. Ce sera donc sur la quantité. Mais la quantité, à son tour, peut être extensive ou intensive, car l'image comprend un nombre déterminé de parties, et elle présente un certain degré de force. Considérons la première alternative. Le souvenir modifie-t-il l'extension de l'image ? Non, évidemment, car s'il ajoutait quelque chose au passé, il serait infidèle, et s'il en retranchait quelque chose, incomplet. Reste donc que la modification porte sur l'intensité ; et comme ce n'est évidemment pas un accroissement, c'est une diminution. Telle est la dialectique instinctive, à peine consciente, par laquelle nous sommes conduits, d'élimination en élimination, à faire du souvenir un affaiblissement de l'image.

Cette conclusion atteinte, toute notre psychologie de la mémoire s'inspire d'elle ; notre physiologie elle-même s'en ressent. De quelque manière que nous nous représentions le mécanisme cérébral de la perception, nous ne voyons dans le souvenir qu'un nouvel ébranlement du même mécanisme, une répétition atténuée du même fait. L'expérience est là cependant, qui paraît dire le contraire. Elle nous montre qu'on peut perdre ses souvenirs visuels sans cesser de voir et ses souvenirs auditifs sans cesser d'entendre, que la cécité et la surdité psychiques n'impliquent pas nécessairement la perte de la vue ou de l'ouïe : serait-ce possible, si la perception et la mémoire intéressaient ici les mêmes centres,

mettaient en jeu les mêmes mécanismes ? Mais nous passons outre, plutôt que de consentir à une distinction radicale entre la perception et le souvenir.

Par deux voies convergentes, en tant qu'il reconstitue notre vie psychologique avec des états nettement découpés et en tant qu'il juge tous ces états exprimables en termes d'images, le raisonnement aboutit donc à faire du souvenir une perception affaiblie, quelque chose qui succède à la perception au lieu d'en être contemporain. Écartons cette dialectique naturelle à notre intelligence, commode pour le langage, indispensable peut-être à la pratique, mais non pas suggérée par l'observation intérieure : le souvenir apparaît comme doublant à tout instant la perception, naissant avec elle, se développant en même temps qu'elle, et lui survivant, précisément parce qu'il est d'une autre nature qu'elle.

Qu'est-il donc ? Toute description claire d'un état psychologique se fait par des images, et nous venons de dire que le souvenir d'une image n'est pas une image. Le souvenir pur ne pourra dès lors être décrit que d'une manière vague, en termes métaphoriques. Disons donc, comme nous l'expliquions dans *Matière et Mémoire*^[317], qu'il est à la perception ce que l'image aperçue derrière le miroir est à l'objet placé devant lui. L'objet se touche aussi bien qu'il se voit ; il agira sur nous comme nous agissons sur lui ; il est gros d'actions possibles, il est *actuel*. L'image est *virtuelle* et, quoique semblable à l'objet, incapable de rien faire de ce qu'il fait. Notre existence actuelle, au fur et à mesure qu'elle se déroule dans le temps, se double ainsi d'une existence virtuelle, d'une image en miroir. Tout moment de notre vie offre donc deux aspects : il est actuel et virtuel, perception d'un côté et souvenir de l'autre. Il se scinde en même temps qu'il se pose. Ou plutôt il consiste dans cette scission même, car l'instant présent, toujours en marche, limite fuyante entre le passé immédiat qui n'est déjà plus et l'avenir immédiat qui n'est pas encore, se réduirait à une simple abstraction s'il n'était précisément le miroir mobile qui réfléchit sans cesse la perception en souvenir.

Imaginons un esprit qui prendrait conscience de ce dédoublement. Supposons que le reflet de notre perception et de notre action nous revienne, non pas lorsque la perception est complète et l'action accomplie, mais au fur et à mesure que nous percevons et agissons. Nous verrons alors en même temps notre existence réelle et son image virtuelle, l'objet d'un côté et le reflet de l'autre.

Le reflet ne se laissera d'ailleurs pas confondre avec l'objet, car celui-ci a tous les caractères de la perception, celui-là est déjà souvenir : s'il ne l'était pas dès maintenant, il ne le serait jamais.

Plus tard, quand il accomplira sa fonction normale, il nous représentera notre passé avec la marque du passé ; aperçu au moment où il se forme, c'est avec la marque du passé, constitutive de son essence, qu'il apparaît. Quel est ce passé ? Il n'a pas de date et ne saurait en avoir ; c'est du passé *en général*, ce ne peut être aucun passé en particulier. A la rigueur, s'il consistait simplement en un certain spectacle aperçu, en une certaine émotion éprouvée, on pourrait être dupe, et croire qu'on a déjà aperçu ce qu'on aperçoit, éprouvé ce qu'on éprouve. Mais il s'agit de bien autre chose. Ce qui se dédouble à chaque instant en perception et souvenir, c'est la totalité de ce que nous voyons, entendons, éprouvons, tout ce que nous sommes avec tout ce qui nous entoure. Si nous prenons conscience de ce dédoublement, c'est l'intégralité de notre présent qui nous apparaîtra à la fois comme perception et comme souvenir. Et pourtant nous savons bien qu'on ne vit pas deux fois le même moment d'une histoire, et que le temps ne remonte pas son cours. Que faire ? La situation est étrange, paradoxale. Elle bouleverse toutes nos habitudes. Un souvenir est là : c'est un souvenir, car il porte la marque caractéristique des états que nous appelons communément de ce nom et qui ne se dessinent à la conscience qu'une fois leur objet disparu. Et pourtant il ne nous représente pas quelque chose qui ait été, mais simplement quelque chose qui est ; il marche *pari passu* avec la perception qu'il reproduit. C'est, dans le moment actuel, un souvenir de ce moment. C'est du passé quant à la forme et du présent quant à la matière. C'est un *souvenir du présent*.

Au fur et à mesure que la situation progresse, le souvenir, qui tient à côté d'elle, donne à chacune des étapes l'aspect du « déjà vu », du déjà connu. Mais cette situation, même avant d'être arrivée à son terme, nous semble devoir former un tout, étant découpée dans la continuité de notre expérience par l'intérêt du moment. Comment aurions-nous vécu déjà une partie de la situation si nous n'en avons pas vécu le tout ? Reconnaitrions-nous ce qui se déroule si nous ne connaissions pas ce qui est encore enroulé ? Ne sommes-nous pas à même, tout au moins, d'anticiper, à chaque moment sur le moment suivant ? Cet instant qui va venir est déjà entamé par l'instant présent ; le contenu du premier est inséparable du contenu du second : si l'un est, à n'en pas douter, un recommencement de mon passé, comment l'instant à venir ne le serait-il pas également ? Je reconnais celui-là, je vais donc sûrement reconnaître celui-ci. Ainsi je me trouve sans cesse, vis-à-vis de ce qui est sur le point d'arriver, dans l'attitude d'une personne qui reconnaitra, et qui par conséquent connaît. Mais ce n'est que l'*attitude* de la connaissance ; c'en est la forme sans la matière.

Comme je ne puis prédire ce qui va arriver, je vois bien que je ne le sais pas ; mais je prévois que je vais l'avoir su, en ce sens que je le reconnaitrai en l'apercevant ; et cette reconnaissance à venir, que je sens inévitable en vertu de l'élan pris tout du long par ma faculté de reconnaître, exerce par avance un effet rétroactif sur mon présent, me plaçant dans l'étrange situation d'une personne qui se sent connaître ce qu'elle se sait ignorer.

Supposons une leçon autrefois sue par cœur et maintenant oubliée, mais qu'on se surprend, un jour, à répéter machinalement. Comme on reconnaît chaque mot dès qu'on le prononce, on sent qu'on le tient avant de le prononcer, et pourtant on ne le retrouve qu'en le prononçant. Celui qui prendra conscience du dédoublement continué de son présent en perception et en souvenir sera dans le même état. Pour peu qu'il s'analyse lui-même, il se comparera à l'acteur qui joue automatiquement son rôle, s'écoulant et se regardant jouer. Mieux il approfondit ce qu'il éprouve, plus il se scinde en deux personnages, dont l'un se donne ainsi en spectacle à l'autre. D'un côté il sait qu'il continue d'être ce qu'il était, un moi qui pense et qui agit conformément à ce que la situation réclame, un moi inséré dans la vie réelle et s'adaptant à elle par un libre effort de sa volonté : voilà de quoi sa perception du présent l'assure. Mais le souvenir de ce présent, qui est également là, lui fait croire qu'il répète intégralement des choses déjà dites, qu'il revoit exactement des choses déjà vues, et le transforme ainsi en acteur qui récite un rôle. De là deux moi différents dont l'un, conscient de sa liberté, s'érige en spectateur indépendant d'une scène que l'autre jouerait d'une manière machinale. Mais ce dédoublement ne va jamais jusqu'au bout. C'est plutôt une oscillation de la personne entre deux points de vue sur elle-même, un va-et-vient de l'esprit entre la perception qui n'est que perception et la perception doublée de son propre souvenir : la première enveloppe le sentiment habituel que nous avons de notre liberté et s'insère tout naturellement dans le monde réel ; la seconde nous fait croire que nous répétons un rôle appris, nous convertit en automates, nous transporte dans un monde de théâtre ou de rêve. Quiconque a traversé pendant quelques instants un danger pressant, auquel il n'a pu échapper que par une série rapide de démarches aussi impérieusement nécessitées que hardiment accomplies, a éprouvé quelque chose du même genre. C'est un dédoublement plutôt virtuel que réel. On agit et pourtant on « est agi ». On sent qu'on choisit et qu'on veut, mais qu'on choisit de l'imposé et qu'on veut de l'inévitable. De là une compénétration d'états qui se fondent et même s'identifient ensemble dans la conscience immédiate, mais qui n'en sont pas moins logiquement incompatibles entre eux et que la conscience

réfléchi se représentera dès lors par un dédoublement du moi en deux personnages différents, dont l'un prendrait à son compte tout ce qui est liberté, tandis que l'autre garderait pour lui la nécessité — celui-là, spectateur libre, regardant celui-ci jouer son rôle automatiquement.

Nous venons de décrire les trois principaux aspects sous lesquels nous nous apparaîtrions à nous-mêmes, à l'état normal, si nous pouvions assister à la scission de notre présent. Or, ce sont précisément les caractères de la fausse reconnaissance. On les trouve d'autant plus accentués que le phénomène est plus net, plus complet, plus profondément analysé par celui qui en fait l'expérience.

Plusieurs ont parlé en effet d'un sentiment d'automatisme, et d'un état comparable à celui de l'acteur qui joue un rôle. Ce qui se dit et ce qui se fait, ce qu'on dit et ce qu'on fait soi-même, semble « inévitable ». On assiste à ses propres mouvements, à ses pensées, à ses actions[318]. Les choses se passent *comme si* l'on se dédoublait, sans pourtant qu'on se dédouble effectivement. Un des sujets écrit : « Ce sentiment de dédoublement n'existe que dans la sensation ; les deux personnes ne font qu'un au point de vue matériel[319]. » Il entend sans doute par là qu'il éprouve un sentiment de dualité, mais accompagné de la conscience qu'il s'agit d'une seule et même personne.

D'autre part, comme nous le disions au début, le sujet se trouve souvent dans le singulier état d'âme d'une personne qui croit savoir ce qui va se passer, tout en se sentant incapable de le prédire. « Il me semble toujours, dit l'un d'eux, que je vais prévoir la suite, mais je ne pourrais pas l'annoncer réellement. » Un autre se rappelle ce qui va arriver « comme on se rappelle un nom qui est sur le bord de la mémoire »[320]. Une des plus anciennes observations est celle d'un malade qui s'imagine anticiper tout ce que fera son entourage[321]. Voilà donc un autre caractère de la fausse reconnaissance.

Mais le plus général de tous est celui dont nous parlions d'abord : le souvenir évoqué est un souvenir suspendu en l'air, sans point d'appui dans le passé. Il ne correspond à aucune expérience antérieure. On le sait, on en est convaincu, et cette conviction n'est pas l'effet d'un raisonnement : elle est immédiate. Elle se confond avec le sentiment que le souvenir évoqué doit être simplement un duplicatum de la perception actuelle. Est-ce alors un « souvenir du présent » ? Si l'on ne le dit pas, c'est sans doute que l'expression paraîtrait contradictoire, qu'on ne conçoit pas le souvenir autrement que comme une répétition du passé, qu'on n'admet pas qu'une

représentation puisse porter la marque du passé indépendamment de ce qu'elle représente, enfin qu'on est théoricien sans le savoir et qu'on tient tout souvenir pour postérieur à la perception qu'il reproduit. Mais on dit quelque chose d'approchant ; on parle d'un passé que nul intervalle ne séparerait du présent : « J'ai senti se produire en moi une sorte de déclenchement qui a supprimé tout le passé entre cette minute d'autrefois et la minute où j'étais[322]. » Là est bien, en effet, la caractéristique du phénomène. Quand on parle de « fausse reconnaissance », on devrait spécifier qu'il s'agit d'un processus qui ne contrefait pas réellement la reconnaissance vraie et qui n'en donne pas l'illusion. Qu'est-ce, en effet, que la reconnaissance normale ? Elle peut se produire de deux manières, soit par un sentiment de familiarité qui accompagne la perception présente, soit par l'évocation d'une perception passée que la perception présente semble répéter. Or, la fausse reconnaissance n'est ni l'une ni l'autre de ces deux opérations. Ce qui caractérise la reconnaissance du premier genre, c'est qu'elle exclut tout rappel d'une situation déterminée, personnelle, où l'objet reconnu aurait été déjà perçu. Mon cabinet de travail, ma table, mes livres ne composent autour de moi une atmosphère de familiarité qu'à la condition de ne faire surgir le souvenir d'aucun événement déterminé de mon histoire. S'ils évoquent le souvenir précis d'un incident auquel ils ont été mêlés, je les reconnais encore comme y ayant pris part, mais cette reconnaissance se surajoute à la première et s'en distingue profondément, comme le personnel se distingue de l'impersonnel. Or, la fausse reconnaissance est autre chose que ce sentiment de familiarité. Elle porte toujours sur une situation personnelle, dont on est convaincu qu'elle reproduit une autre situation personnelle, aussi précise et aussi déterminée qu'elle. Resterait donc qu'elle fût la reconnaissance du second genre, celle qui implique le rappel d'une situation semblable à celle où l'on se trouve actuellement. Mais remarquons qu'il s'agit toujours, en pareil cas, de situations semblables et non pas de situations identiques. La reconnaissance du second genre ne se fait que par la représentation de ce qui différencie les deux situations en même temps que de ce qui leur est commun. Si j'assiste pour la seconde fois à une comédie, je reconnais un à un chacun des mots, chacune des scènes ; je reconnais enfin toute la pièce et je me rappelle l'avoir déjà vue ; mais j'étais alors à une autre place, j'avais d'autres voisins, j'arrivais avec d'autres préoccupations ; en tout cas je ne pouvais pas être alors ce que je suis aujourd'hui, puisque j'ai vécu dans l'intervalle. Si donc les deux images sont les mêmes, elles ne se présentent pas dans le même cadre, et le vague sentiment de la différence des cadres entoure, comme une frange, la conscience

que je prends de l'identité des images et me permet à tout instant de les distinguer. Au contraire, dans la fausse reconnaissance, les cadres sont identiques, comme les images elles-mêmes. J'assiste au même spectacle avec les mêmes sensations, les mêmes préoccupations : bref, je suis en ce moment au même point, à la même date, au même instant où j'étais alors de mon histoire. C'est donc à peine si l'on peut parler ici d'illusion, puisque la connaissance illusoire est l'imitation d'une connaissance réelle, et que le phénomène auquel nous avons affaire n'imité aucun autre phénomène de notre expérience. Et c'est à peine si l'on peut parler de fausse reconnaissance, puisqu'il n'y a pas de reconnaissance vraie, d'un genre ou d'un autre, dont celle-ci serait l'exacte contrefaçon.

En réalité il s'agit d'un phénomène unique en son genre, celui-là même que produirait le « souvenir du présent » s'il surgissait tout à coup de l'inconscient où il doit rester. Il ferait l'effet d'un souvenir, puisque le souvenir offre une marque distinctive, autre que celle de la perception ; mais il ne pourrait pas être rapporté à une expérience passée, parce que chacun de nous sait bien qu'on ne vit pas deux fois le même moment de son histoire.

Reste à savoir pourquoi ce souvenir demeure ordinairement caché, et comment il se révèle dans des cas extraordinaires. D'une manière générale, *en droit*, le passé ne revient à la conscience que dans la mesure où il peut aider à comprendre le présent et à prévoir l'avenir : c'est un éclaircisseur de l'action. On fait fausse route quand on étudie les fonctions de représentation à l'état isolé, comme si elles étaient à elles-mêmes leur propre fin, comme si nous étions de purs esprits, occupés à voir passer des idées et des images. La perception présente attirerait alors à elle un souvenir similaire sans aucune arrière-pensée d'utilité, pour rien, pour le plaisir — pour le plaisir d'introduire dans le monde mental une loi d'attraction analogue à celle qui gouverne le monde des corps. Nous ne contestons certes pas « la loi de similarité », mais, comme nous le faisons remarquer ailleurs, deux idées quelconques et deux images prises au hasard, si éloignées qu'on les suppose, se ressembleront toujours par quelque côté, puisqu'on trouvera toujours un genre commun dans lequel les faire entrer : de sorte que n'importe quelle perception rappellerait n'importe quel souvenir, s'il n'y avait ici qu'une attraction mécanique du semblable par le semblable. La vérité est que, si une perception rappelle un souvenir, c'est afin que les circonstances qui ont précédé, accompagné et suivi la situation passée jettent quelque lumière sur la situation actuelle et montrent par où en sortir. Mille et mille évocations de souvenirs par ressemblance sont possibles, mais le souvenir qui tend à reparaître

est celui qui ressemble à la perception par un certain côté particulier, celui qui peut éclairer et diriger l'acte en préparation. Et ce souvenir lui-même pourrait, à la rigueur, ne pas se manifester : il suffirait qu'il rappelât, sans se montrer lui-même, les circonstances qui ont été données en contiguïté avec lui, ce qui a précédé et ce qui a suivi, enfin ce qu'il importe de connaître pour comprendre le présent et anticiper l'avenir. On concevrait même que rien de tout cela ne se manifestât à la conscience, et que la conclusion seule apparût, je veux dire la suggestion précise d'une certaine démarche à faire. C'est ainsi que les choses se passent probablement chez la plupart des animaux. Mais plus la conscience se développe, plus elle éclaire l'opération de la mémoire et plus aussi elle laisse transparaître l'association par ressemblance, qui est le moyen, derrière l'association par contiguïté, qui est le but. Celle-là, une fois installée dans la conscience, permet à une foule de souvenirs de luxe de s'introduire en vertu de quelque ressemblance, même dépourvue d'intérêt actuel : ainsi s'explique que nous puissions rêver un peu en agissant ; mais ce sont les nécessités de l'action qui ont déterminé les lois du rappel ; elles seules détiennent les clefs de la conscience, et les souvenirs de rêve ne s'introduisent qu'en profitant de ce qu'il y a de lâche, de mal défini, dans la relation de ressemblance qui donne l'autorisation d'entrer. Bref, si la totalité de nos souvenirs exerce à tout instant une poussée du fond de l'inconscient, la conscience attentive à la vie ne laisse passer, légalement, que ceux qui peuvent concourir à l'action présente, quoique beaucoup d'autres se fauillent à la faveur de cette condition générale de ressemblance qu'il a bien fallu poser.

Mais quoi de plus inutile à l'action présente que le souvenir du présent ? Tous les autres souvenirs invoqueraient plutôt des droits, car ils apportent au moins avec eux quelque information, fût-elle sans intérêt actuel. Seul, le souvenir du présent n'a rien à nous apprendre, n'étant que le double de la perception. Nous tenons l'objet réel : que ferions-nous de l'image virtuelle ? Autant vaudrait lâcher la proie pour l'ombre.

C'est pourquoi il n'est pas de souvenir dont notre attention se détourne plus obstinément.

L'attention dont il s'agit n'est d'ailleurs pas cette attention individuelle dont l'intensité, la direction, la durée changent selon les personnes. C'est, pourrait-on dire, l'attention de l'espèce, une attention naturellement tournée vers certaines régions de la vie psychologique, naturellement détournée des autres. A l'intérieur de chacune de ces régions notre attention individuelle se dirigera sans doute à sa fantaisie, mais elle viendra simplement alors se superposer à la première, comme le choix que l'œil individuel fait de

tel ou tel objet pour le regarder se superpose à celui que l'œil humain a fait, une fois pour toutes, d'une certaine région déterminée du spectre pour y voir de la lumière. Or, si un fléchissement léger de l'attention individuelle n'est que de la distraction normale, toute défaillance de l'attention spécifique se traduit par des faits pathologiques ou anormaux.

La fausse reconnaissance est une de ces anomalies. Elle tient à un affaiblissement temporaire de l'attention générale à la vie : le regard de la conscience, ne se maintenant plus alors dans sa direction naturelle, se laisse distraire à considérer ce qu'il n'a aucun intérêt à apercevoir. Mais que faut-il entendre ici par « attention à la vie » ? Quel est le genre spécial de distraction qui aboutit à la fausse reconnaissance ? Attention et distraction sont des termes vagues : peut-on les définir plus nettement dans ce cas particulier ? Nous allons essayer de le faire, sans prétendre cependant atteindre, en un sujet aussi obscur, à la clarté complète et à la précision définitive.

On n'a pas assez remarqué que notre présent est surtout une anticipation de notre avenir. La vision que la conscience réfléchit nous donne de notre vie intérieure est sans doute celle d'un état succédant à un état, chacun de ces états commençant en un point, finissant en un autre, et se suffisant provisoirement à lui-même. Ainsi le veut la réflexion, qui prépare les voies au langage ; elle distingue, écarte et juxtapose ; elle n'est à son aise que dans le défini et aussi dans l'immobile ; elle s'arrête à une conception statique de la réalité. Mais la conscience immédiate saisit tout autre chose. Immanente à la vie intérieure, elle la sent plutôt qu'elle ne la voit ; mais elle la sent comme un mouvement, comme un empiétement continu sur un avenir qui recule sans cesse. Ce sentiment devient d'ailleurs très clair quand il s'agit d'un acte déterminé à accomplir. Le terme de l'opération nous apparaît aussitôt, et, pendant tout le temps que nous agissons, nous avons moins conscience de nos états successifs que d'un écart décroissant entre la position actuelle et le terme dont nous nous rapprochons. Ce but lui-même n'est d'ailleurs aperçu que comme un but provisoire ; nous savons qu'il y a autre chose derrière ; dans l'élan que nous prenons pour franchir le premier obstacle nous nous préparons déjà à en sauter un second, en attendant les autres qui se succéderont indéfiniment. De même, quand nous écoutons une phrase, il s'en faut que nous fassions attention aux mots pris isolément : c'est le sens du tout qui nous importe ; dès le début nous reconstruisons ce sens hypothétiquement ; nous lançons notre esprit dans une certaine direction générale, quitte à infléchir diversement cette direction au fur et à mesure que la phrase, en se

déroulant, pousse notre attention dans un sens ou dans un autre. Ici encore le présent est aperçu dans l'avenir sur lequel il empiète, plutôt qu'il n'est saisi en lui-même. Cet élan donne à tous les états psychologiques qu'il fait traverser ou enjammer un aspect particulier, mais si constant que nous nous apercevons de son absence, quand il manque, bien plus que de sa présence, à laquelle nous sommes accoutumés. Chacun de nous a pu remarquer le caractère étrange que prend parfois un mot familier quand on arrête sur lui son attention. Le mot apparaît alors comme nouveau, et il l'est en effet ; jamais, jusque-là, notre conscience n'en avait fait un point d'arrêt ; elle le traversait pour arriver à la fin d'une phrase. Il ne nous est pas aussi facile de comprimer l'élan de notre vie psychologique tout entière que celui de notre parole ; mais, là où l'élan général faiblit, la situation traversée doit paraître aussi bizarre que le son d'un mot qui s'immobilise au cours du mouvement de la phrase. Elle ne fait plus corps avec la vie réelle. Cherchant, parmi nos expériences passées, celle qui lui ressemble le plus, c'est au rêve que nous la comparerons.

Or, il faut remarquer que la plupart des sujets, décrivant ce qu'ils éprouvent pendant et après la fausse reconnaissance, parlent d'une impression de rêve. L'illusion s'accompagne « d'une espèce de sentiment inanalysable que la réalité est un rêve », dit M. Paul Bourget^[323]. Dans une auto-observation rédigée en anglais, qui me fut remise il y a quelques années, je trouve l'épithète *shadowy* appliquée à l'ensemble du phénomène ; on ajoute que le phénomène se présente plus tard, quand on se le remémore, comme *the half forgotten relie of a dream*. Des observateurs qui ne se connaissent pas entre eux, qui parlent des langues différentes, s'expriment ici en termes qui sont la traduction textuelle les uns des autres. L'impression de rêve est donc à peu près générale.

Mais il faut remarquer aussi que les personnes sujettes à la fausse reconnaissance sont fréquemment portées à trouver étrange un mot familier. Une enquête faite par G. Heymans lui a montré que ces deux dispositions étaient liées l'une à l'autre^[324]. L'auteur ajoute avec raison que les théories courantes du premier phénomène n'expliquent pas pourquoi il s'associe au second.

Dans ces conditions, n'est-il pas permis de chercher la cause initiale de la fausse reconnaissance dans un arrêt momentané de notre élan de conscience, arrêt qui ne change rien, sans doute, à la matérialité de notre présent, mais le détache de l'avenir avec lequel il fait corps et de l'action qui en serait la conclusion normale, lui donnant ainsi l'aspect d'un simple tableau, d'un spectacle qu'on s'offre à soi-même, d'une réalité transposée en rêve ? Qu'on nous permette de décrire une impression personnelle. Nous ne sommes

pas sujet à la fausse reconnaissance, mais nous avons essayé, bien souvent, depuis que nous l'étudions, de nous replacer dans l'état d'âme décrit par les observateurs et d'induire expérimentalement en nous le phénomène. Nous n'y avons jamais réussi tout à fait ; nous avons pourtant obtenu, à diverses reprises, quelque chose d'approchant, mais de très fuyant. Il faut pour cela que nous nous trouvions en présence d'une scène, non seulement nouvelle pour nous, mais qui tranche sur le cours de notre vie habituelle. Ce sera, par exemple, un spectacle auquel nous assistons en voyage, surtout si le voyage a été improvisé. La première condition est alors que nous éprouvions un certain étonnement tout particulier, que j'appellerai *l'étonnement de se trouver là*. Sur cet étonnement vient se greffer un sentiment assez différent, qui a pourtant une parenté avec lui : le sentiment que *l'avenir est clos*, que la situation est détachée de tout mais que nous sommes attachés à elle. A mesure que ces deux émotions se compénètrent, la réalité perd de sa solidité et notre perception du présent tend aussi à se doubler de quelque autre chose, qui serait derrière. Est-ce le « souvenir du présent » qui transparaît ? Nous n'oserions l'affirmer ; mais il semble bien que nous soyons alors sur le chemin de la fausse reconnaissance, et qu'il y aurait peu de chose à faire pour y arriver.

Maintenant, pourquoi le *souvenir du présent* attend-il, pour se révéler, que *l'élan de conscience* faiblisse ou s'arrête ? Nous ne savons rien du mécanisme par lequel une représentation sort de l'inconscient ou y retombe. Tout ce que nous pouvons faire est de recourir à un schéma provisoire par lequel symboliser l'opération. Revenons à celui dont nous nous étions servi d'abord. Représentons-nous la totalité des souvenirs inconscients comme pressant contre la conscience — celle-ci ne laissant passer, en principe, que ce qui peut concourir à l'action. Le souvenir du présent fait effort comme les autres ; il est d'ailleurs plus près de nous que les autres ; penché sur notre perception du présent, il est toujours sur le point d'y entrer. La perception n'échappe que par un mouvement continu en avant, qui maintient l'écart. En d'autres termes, un souvenir ne s'actualise que par l'intermédiaire d'une perception : le souvenir du présent pénétrerait donc dans la conscience s'il pouvait s'insinuer dans la perception du présent. Mais celle-ci est toujours en avance sur lui : grâce à l'élan qui l'anime, elle est moins dans le présent que dans l'avenir. Supposons que tout à coup l'élan s'arrête : le souvenir rejoint la perception, le présent est reconnu en même temps qu'il est connu.

La fausse reconnaissance serait donc enfin la forme la plus inoffensive de l'inattention à la vie. Un abaissement constant du ton de l'attention fondamentale se traduit par des troubles

psychologiques plus ou moins profonds et durables. Mais il peut arriver que cette attention se maintienne d'ordinaire à son ton normal, et que son insuffisance se manifeste d'une tout autre manière ; par des arrêts de fonctionnement, généralement très courts, espacés de loin en loin. Dès que l'arrêt se produit, la fausse reconnaissance arrive sur la conscience, la recouvre pendant quelques instants et retombe aussitôt, comme une vague.

Concluons par une dernière hypothèse, que nous faisons pressentir dès le début de notre travail. Si l'inattention à la vie peut prendre deux formes inégalement graves, n'est-on pas en droit de supposer que la seconde, plus bénigne, est un moyen de se préserver de l'autre ? Là où une insuffisance de l'attention risquerait de se traduire par un passage définitif de l'état de veille à l'état de rêve, la conscience localise le mal sur quelques points où elle ménage à l'attention autant de courts arrêts : l'attention pourra ainsi se maintenir, tout le reste du temps, en contact avec la réalité. Certains cas très nets de fausse reconnaissance confirmeraient cette hypothèse. Le sujet se sent d'abord détaché de tout, comme dans un rêve : il arrive à la fausse reconnaissance aussitôt après, quand il commence à se ressaisir lui-même[325].

Tel serait donc le trouble de la volonté qui occasionnerait la fausse reconnaissance. Il en serait même la cause initiale. Quant à la cause prochaine, elle doit être cherchée ailleurs, dans le jeu combiné de la perception et de la mémoire. La fausse reconnaissance résulte du fonctionnement naturel de ces deux facultés livrées à leurs propres forces. Elle aurait lieu à tout instant si la volonté, sans cesse tendue vers l'action, n'empêchait le présent de se retourner sur lui-même en le poussant indéfiniment dans l'avenir. L'*élan de conscience*, qui manifeste l'élan de vie, échappe à l'analyse par sa simplicité. Du moins peut-on étudier, dans les moments où il se ralentit, les conditions de l'équilibre mobile qu'il avait jusque-là maintenu, et analyser ainsi une manifestation sous laquelle transparaît son essence.

Chapitre VI

L'effort intellectuel[326]

Le problème que nous abordons ici est distinct du problème de l'attention, tel que le pose la psychologie contemporaine. Quand nous nous remémorons des faits passés, quand nous interprétons des faits présents, quand nous entendons un discours, quand nous suivons la pensée d'autrui et quand nous nous écoutons penser nous-mêmes, enfin quand un système complexe de représentations occupe notre intelligence, nous sentons que nous pouvons prendre deux attitudes différentes, l'une de tension et l'autre de relâchement, qui se distinguent surtout en ce que le sentiment de l'effort est présent dans l'une et absent de l'autre. Le jeu des représentations est-il le même dans les deux cas ? Les éléments intellectuels sont-ils de même espèce et entretiennent-ils entre eux les mêmes rapports ? Ne trouverait-on pas dans la représentation elle-même, dans les réactions intérieures qu'elle accomplit, dans la forme, le mouvement et le groupement des états plus simples qui la composent, tout ce qui est nécessaire pour distinguer la pensée qui se laisse vivre de la pensée qui se concentre et qui fait effort ? Même, dans le sentiment que nous avons de cet effort, la conscience d'un certain *mouvement de représentations* tout particulier n'entrerait-elle pas pour quelque chose ? Telles sont les questions que nous voulons nous poser. Elles se ramènent toutes à une seule : *Quelle est la caractéristique intellectuelle de l'effort intellectuel ?*

De quelque manière qu'on résolve la question, on laissera intact, disons-nous, le problème de l'attention tel que les psychologues contemporains le posent. En effet, les psychologues se sont surtout préoccupés de l'attention sensorielle, c'est-à-dire de l'attention prêtée à une perception simple. Or, comme la perception simple accompagnée d'attention est une perception qui aurait pu, dans des circonstances favorables, présenter le même contenu — ou à peu près — si l'attention ne s'y était pas jointe, c'est en dehors de ce contenu qu'on a dû chercher ici le caractère spécifique de l'attention. L'idée, proposée par M. Ribot, d'attribuer une importance

décisive aux phénomènes moteurs concomitants, et surtout aux actions d'arrêt, est bien près de devenir classique en psychologie. Mais, à mesure que l'état de concentration intellectuelle se complique, il devient plus solidaire de l'effort qui l'accompagne. Il y a des travaux de l'esprit dont on ne conçoit pas qu'ils s'accomplissent avec aisance et facilité. Pourrait-on, sans effort, inventer une nouvelle machine ou même simplement extraire une racine carrée ? L'état intellectuel porte donc ici, imprimée sur lui, en quelque sorte, la marque de l'effort. Ce qui revient à dire qu'il y a ici une caractéristique intellectuelle de l'effort intellectuel. Il est vrai que, si cette caractéristique existe pour les représentations d'ordre complexe et élevé, on doit en retrouver quelque chose dans des états plus simples. Il n'est donc pas impossible que nous en découvriions des traces jusque dans l'attention sensorielle elle-même, encore que cet élément n'y joue plus qu'un rôle accessoire et effacé.

Pour simplifier l'étude, nous examinerons les diverses espèces de travail intellectuel séparément, en allant du plus facile, qui est reproduction, au plus difficile, qui est production ou invention. C'est donc l'effort de mémoire, ou plus précisément de rappel, qui nous occupera d'abord.

Dans un précédent essai[327], nous avons montré qu'il fallait distinguer une série de « plans de conscience » différents, depuis le « souvenir pur », non encore traduit en images distinctes, jusqu'à ce même souvenir actualisé en sensations naissantes et en mouvements commencés. L'évocation volontaire d'un souvenir, disions-nous, consiste à traverser ces plans de conscience l'un après l'autre, dans une direction déterminée. En même temps que paraissait notre travail, M. S. Witasek publiait un article intéressant et suggestif[328] où la même opération était définie « un passage du non-intuitif à l'intuitif ». C'est en revenant sur quelques points du premier travail, et en nous aidant aussi du second, que nous étudierons d'abord, dans le cas du rappel des souvenirs, la différence entre la représentation spontanée et la représentation volontaire.

En général, quand nous apprenons une leçon par cœur ou quand nous cherchons à fixer dans notre mémoire un groupe d'impressions, notre unique objet est de bien retenir ce que nous apprenons. Nous ne nous soucions guère de ce que nous aurons à faire plus tard pour nous remémorer ce que nous aurons appris. Le mécanisme du rappel nous est indifférent ; l'essentiel est que nous puissions rappeler le souvenir, n'importe comment, quand nous en aurons besoin. C'est pourquoi nous employons simultanément ou successivement les procédés les plus divers, faisant jouer la

mémoire machinale aussi bien que la mémoire intelligente, juxtaposant entre elles les images auditives, visuelles et motrices pour les retenir telles quelles à l'état brut, ou cherchant au contraire à leur substituer une idée simple qui en exprime le sens et qui permette, le cas échéant, d'en reconstituer la série. C'est pourquoi aussi, quand vient le moment du rappel, nous ne recourons pas exclusivement à l'intelligence ni exclusivement à l'automatisme : automatisme et réflexion se mêlent ici intimement, l'image évoquant l'image en même temps que l'esprit travaille sur des représentations moins concrètes. De là l'extrême difficulté que nous éprouvons à définir avec précision la différence entre les deux attitudes que prend l'esprit quand il se rappelle machinalement toutes les parties d'un souvenir complexe et quand, au contraire, il les reconstitue activement. Il y a presque toujours une part de rappel mécanique et une part de reconstitution intelligente, si bien mêlées ensemble que nous ne saurions dire où commence l'une et où finit l'autre. Toutefois, des cas exceptionnels se présentent où nous nous proposons d'apprendre une leçon compliquée en vue d'un rappel instantané et, autant que possible, machinal. D'un autre côté, il y a des cas où nous savons que la leçon à apprendre n'aura jamais à être rappelée tout d'un coup, mais qu'elle devra au contraire être l'objet d'une reconstitution graduelle et réfléchie. Examinons donc d'abord ces cas extrêmes. Nous allons voir qu'on s'y prend tout différemment pour retenir, selon la manière dont on devra se rappeler. D'autre part, le travail *sui generis* qu'on effectue, en acquérant le souvenir, pour favoriser l'effort intelligent de rappel ou au contraire pour le rendre inutile, nous renseignera sur la nature et les conditions de cet effort.

Dans une page curieuse de ses *Confidences*, Robert Houdin explique comment il procéda pour développer chez son jeune fils une mémoire intuitive et instantanée[329]. Il commença par montrer à l'enfant un dé de dominos, le cinq-quatre, en lui demandant le total des points et *sans le laisser compter*. A ce dé il en adjoignit alors un autre, le quatre-trois, exigeant ici encore une réponse immédiate. Il arrêta là sa première leçon. Le lendemain, il réussissait à faire additionner d'un coup d'œil trois et quatre dés, le surlendemain cinq : en ajoutant chaque jour de nouveaux progrès à ceux de la veille, il finit par obtenir instantanément la somme des points de douze dominos. « Ce résultat acquis, nous nous occupâmes d'un travail bien autrement difficile, auquel nous nous livrâmes pendant plus d'un mois. Nous passions, mon fils et moi, assez rapidement devant un magasin de jouets d'enfants, ou tout autre qui était garni de marchandises variées, et nous y jetions un regard attentif. A quelques pas de là, nous tirions de notre poche un crayon et du

papier, et nous luttons séparément à qui décrirait un plus grand nombre d'objets que nous avons pu saisir au passage... Il arrivait souvent à mon fils d'inscrire une quarantaine d'objets... » Le but de cette éducation spéciale était de mettre l'enfant à même de saisir d'un seul coup d'œil, dans une salle de spectacle, tous les objets portés sur eux par tous les assistants : alors, les yeux bandés, il simulait la seconde-vue en décrivant, sur un signe conventionnel de son père, un objet choisi au hasard par un des spectateurs. Cette mémoire visuelle s'était développée à tel point qu'après quelques instants passés devant une bibliothèque l'enfant retenait un assez grand nombre de titres, avec la place exacte des volumes correspondants. Il prenait, en quelque sorte, une photographie mentale du tout, qui permettait ensuite le rappel immédiat des parties. Mais, dès la première leçon, et dans l'interdiction même d'additionner entre eux les points des dominos, nous apercevons le ressort principal de cette éducation de la mémoire. Toute *interprétation* de l'image visuelle était exclue de l'acte de vision : l'intelligence était maintenue sur le plan des images visuelles.

C'est sur le plan des images auditives ou des images d'articulation qu'il faut la laisser pour donner une mémoire du même genre à l'oreille. Parmi les méthodes proposées pour l'enseignement des langues figure celle de Prendergast^[330], dont le principe a été plus d'une fois utilisé. Elle consiste à faire prononcer d'abord des phrases dont on ne permet pas à l'élève de chercher la signification. Jamais de mots isolés : toujours des propositions complètes, qu'il faudra répéter machinalement. Si l'élève cherche à deviner le sens, le résultat est compromis. S'il a un moment d'hésitation, tout est à recommencer. En variant la place des mots, en pratiquant des échanges de mots entre les phrases, on fait que le sens se dégage de lui-même pour l'oreille, en quelque sorte, sans que l'intelligence s'en mêle. L'objet est d'obtenir de la mémoire le rappel instantané et facile. Et l'artifice consiste à faire évoluer l'esprit, le plus possible, parmi des images de sons ou d'articulations, sans qu'interviennent des éléments plus abstraits, extérieurs au plan des sensations et des mouvements.

La facilité de rappel d'un souvenir complexe serait donc en raison directe de la tendance de ses éléments à s'étaler sur un même plan de conscience. Et en effet, chacun de nous a pu faire cette observation sur lui-même. Une pièce de vers apprise au collège nous est-elle restée dans la mémoire ? Nous nous apercevons, en la récitant, que le mot appelle le mot et qu'une réflexion sur le sens gênerait plutôt qu'elle ne favoriserait le mécanisme du rappel. Les souvenirs, en pareil cas, peuvent être auditifs ou visuels. Mais ils sont toujours, en même temps, moteurs.

Même, il nous est difficile de distinguer ce qui est souvenir de l'oreille et ce qui est habitude d'articulation. Si nous nous arrêtons au milieu de la récitation, notre sentiment de l'« incomplet » nous paraîtra tenir tantôt à ce que le reste de la pièce de vers continue à chanter dans notre mémoire, tantôt à ce que le mouvement d'articulation n'est pas allé jusqu'au bout de son élan et voudrait l'épuiser, tantôt et le plus souvent à l'un et à l'autre tout à la fois. Mais il faut remarquer que ces deux groupes de souvenirs — souvenirs auditifs et souvenirs moteurs — sont de même ordre, également concrets, également voisins de la sensation : ils sont, pour revenir à l'expression déjà employée, sur un même « plan de conscience ».

Au contraire, si le rappel s'accompagne d'un effort, c'est que l'esprit se meut d'un plan à un autre.

Comment apprendre par cœur, quand ce n'est pas en vue d'un rappel instantané ? Les traités de mnémotechnie nous le disent, mais chacun de nous le devine. On lit le morceau attentivement, puis on le divise en paragraphes ou sections, en tenant compte de son organisation intérieure. On obtient ainsi une vue schématique de l'ensemble. Alors, à l'intérieur du schéma, on insère les expressions les plus remarquables. On rattache à l'idée dominante les idées subordonnées, aux idées subordonnées les mots dominateurs et représentatifs, à ces mots enfin les mots intermédiaires qui les relient comme en une chaîne. « Le talent du mnémoniste consiste à saisir dans un morceau de prose ces idées saillantes, ces courtes phrases, ces simples mots qui entraînent avec eux des pages entières[331]. » Ainsi s'exprime un traité. Un autre donne la règle suivante : « Réduire en formules courtes et substantielles..., noter dans chaque formule le mot suggestif..., associer tous ces mots entre eux et former ainsi une chaîne logique d'idées[332]. » On ne rattache donc plus ici, mécaniquement, des images à des images, chacune devant ramener celle qui vient après elle. On se transporte en un point où la multiplicité des images semble se condenser en une représentation unique, simple et indivisée. C'est cette représentation que l'on confie à sa mémoire. Alors, quand viendra le moment du rappel, on redescendra du sommet de la pyramide vers la base. On passera, du plan supérieur où tout était ramassé dans une seule représentation, à des plans de moins en moins élevés, de plus en plus voisins de la sensation, où la représentation simple est éparpillée en images, où les images se développent en phrases et en mots. Il est vrai que le rappel ne sera plus immédiat et facile. Il s'accompagnera d'effort.

Avec cette seconde méthode, il faudra sans doute plus de temps pour se rappeler, mais il en faudra moins pour apprendre. Le

perfectionnement de la mémoire, comme on l'a fait remarquer bien souvent, est moins un accroissement de retentivité qu'une plus grande habileté à subdiviser, coordonner et enchaîner les idées. Le prédicateur cité par W. James mettait d'abord trois ou quatre jours à apprendre un sermon par cœur. Plus tard, il n'en fallait plus que deux, puis un seul : finalement, une lecture unique, attentive et *analytique*, suffisait[333]. Le progrès n'est évidemment ici qu'une aptitude croissante à faire converger toutes les idées, toutes les images, tous les mots sur un seul point. Il s'agit d'obtenir la pièce unique dont tout le reste n'est que la monnaie.

Quelle est cette pièce unique ? Comment tant d'images diverses tiennent-elles implicitement dans une représentation simple ? Nous aurons à revenir sur ce point. Bornons-nous pour le moment à mettre sur la représentation simple, développable en images multiples, un nom qui la fasse reconnaître : nous dirons, en faisant appel au grec, que c'est un *schéma dynamique*. Nous entendons par là que cette représentation contient moins les images elles-mêmes que l'indication de ce qu'il faut faire pour les reconstituer. Ce n'est pas un extrait des images, obtenu en appauvrissant chacune d'elles : on ne comprendrait pas alors que le schéma nous permît, dans bien des cas, de retrouver les images intégralement. Ce n'est pas non plus, ou du moins ce n'est pas seulement, la représentation abstraite de ce que signifie l'ensemble des images. Sans doute l'idée de la signification y tient une large place ; mais, outre qu'il est difficile de dire ce que devient cette idée de la signification des images quand on la détache complètement des images elles-mêmes, il est clair que la même signification logique peut appartenir à des séries d'images toutes différentes et qu'elle ne suffirait pas, par conséquent, à nous faire retenir et reconstituer telle série d'images déterminée à l'exclusion des autres. Le schéma est quelque chose de malaisé à définir, mais dont chacun de nous a le sentiment, et dont on comprendra la nature si l'on compare entre elles les diverses espèces de mémoires, surtout les mémoires techniques ou professionnelles. Nous ne pouvons entrer ici dans le détail. Nous dirons cependant quelques mots d'une mémoire qui a été, dans ces dernières années, l'objet d'une étude particulièrement attentive et pénétrante, la mémoire des joueurs d'échecs[334].

On sait que certains joueurs d'échecs sont capables de conduire de front plusieurs parties sans regarder les échiquiers. A chaque coup de l'un de leurs adversaires, on leur indique la nouvelle position de la pièce déplacée. Ils font mouvoir alors une pièce de leur propre jeu, et ainsi, jouant « à l'aveugle », se représentant mentalement à tout moment les positions respectives

de toutes les pièces sur tous les échiquiers, ils arrivent à gagner, souvent contre d'habiles joueurs, les parties simultanées. Dans une page bien connue de son livre sur l'Intelligence, Taine a analysé cette aptitude, d'après les indications fournies par un de ses amis[335]. Il y aurait là, selon lui, une mémoire purement visuelle. Le joueur apercevrait sans cesse, comme dans un miroir intérieur, l'image de chacun des échiquiers avec ses pièces, telle qu'elle se présente au dernier coup joué.

Or, de l'enquête faite par M. Binet auprès d'un certain nombre de « joueurs sans voir » une conclusion bien nette paraît se dégager : c'est que l'image de l'échiquier avec ses pièces ne s'offre pas à la mémoire telle quelle, « comme dans un miroir », mais qu'elle exige à tout instant, de la part du joueur, un effort de reconstitution. Quel est cet effort ? Quels sont les éléments effectivement présents à la mémoire ? C'est ici que l'enquête a donné des résultats inattendus. Les joueurs consultés s'accordent d'abord à déclarer que la vision mentale des pièces elles-mêmes leur serait plus nuisible qu'utile : ce qu'ils retiennent et se représentent de chaque pièce, ce n'est pas son aspect extérieur, mais sa puissance, sa portée et sa valeur, enfin sa fonction. Un fou n'est pas un morceau de bois de forme plus ou moins bizarre : c'est une « force oblique ». La tour est une certaine puissance de « marcher en ligne droite », le cavalier « une pièce qui équivaut à peu près à trois pions et qui se meut selon une loi toute particulière », etc. Voilà pour les pièces. Voici maintenant pour la partie. Ce qui est présent à l'esprit du joueur, c'est une composition de forces, ou mieux une relation entre puissances alliées ou hostiles. Le joueur refait mentalement l'histoire de la partie depuis le début. Il reconstitue les événements successifs qui ont amené la situation actuelle. Il obtient ainsi une représentation du tout qui lui permet, à un moment quelconque, de visualiser les éléments. Cette représentation abstraite est d'ailleurs *une*. Elle implique une pénétration réciproque de tous les éléments les uns dans les autres. Ce qui le prouve, c'est que chaque partie apparaît au joueur avec une physionomie qui lui est propre. Elle lui donne une impression *sui generis*. « Je la saisis comme le musicien saisit dans son ensemble un accord », dit un des personnages consultés. Et c'est justement cette différence de physionomie qui permet de retenir plusieurs parties sans les confondre entre elles. Donc, ici encore, il y a un schéma représentatif du tout, et ce schéma n'est ni un extrait, ni un résumé. Il est aussi complet que le sera l'image une fois ressuscitée, mais il contient à l'état d'implication réciproque ce que l'image développera en parties extérieures les unes aux autres.

Analysez votre effort quand vous évoquez avec peine un

souvenir simple. Vous partez d'une représentation où vous sentez que sont donnés l'un dans l'autre des éléments dynamiques très différents. Cette implication réciproque, et par conséquent cette complication intérieure, est chose si nécessaire, elle est si bien l'essentiel de la représentation schématique, que le schème pourra, si l'image à évoquer est simple, être beaucoup moins simple qu'elle. Je n'irai pas bien loin pour en trouver un exemple. Il y a quelque temps, jetant sur le papier le plan du présent article et arrêtant la liste des travaux à consulter, je voulus inscrire le nom de Prendergast, l'auteur dont je citais tout à l'heure la méthode intuitive et dont j'avais lu autrefois les publications parmi beaucoup d'autres sur la mémoire. Mais je ne pouvais ni retrouver ce nom, ni me rappeler l'ouvrage où je l'avais d'abord vu cité. J'ai noté les phases du travail par lequel j'essayai d'évoquer le nom récalcitrant. Je partis de l'impression générale qui m'en était restée. C'était une impression d'étrangeté, mais non pas d'étrangeté indéterminée. Il y avait comme une note dominante de barbarie, de rapine, le sentiment qu'aurait pu me laisser un oiseau de proie fondant sur sa victime, la comprimant dans ses serres, l'emportant avec lui. Je me dis bien maintenant que le mot prendre, qui était à peu près figuré par les deux premières syllabes du nom cherché, devait entrer pour une large part dans mon impression ; mais je ne sais si cette ressemblance aurait suffi à déterminer une nuance de sentiment aussi précise, et en voyant avec quelle obstination le nom d'« Arbogaste » se présente aujourd'hui à mon esprit quand je pense à « Prendergast », je me demande si je n'avais pas fait fusionner ensemble l'idée générale de prendre et le nom d'Arbogaste : ce dernier nom, qui m'était resté du temps où j'apprenais l'histoire romaine, évoquait dans ma mémoire de vagues images de barbarie. Pourtant je n'en suis pas sûr, et tout ce que je puis affirmer est que l'impression laissée dans mon esprit était absolument *sui generis*, et qu'elle tendait, à travers mille difficultés, à se transformer en nom propre. C'étaient surtout les lettres *d* et *r* qui étaient ramenées à ma mémoire par cette impression. Mais elles n'étaient pas ramenées comme des images visuelles ou auditives, ou même comme des images motrices toutes faites. Elles se présentaient surtout comme indiquant une certaine *direction d'effort* à suivre pour arriver à l'articulation du nom cherché. Il me semblait, à tort d'ailleurs, que ces lettres devaient être les premières du mot, justement parce qu'elles avaient l'air de me montrer un chemin. Je me disais qu'en essayant, avec elles, des diverses voyelles tour à tour, je réussirais à prononcer la première syllabe et à prendre ainsi un élan qui me transporterait jusqu'au bout du mot. Ce travail aurait-il fini par aboutir ? Je ne sais, mais il n'était pas encore très avancé

quand brusquement me revint à l'esprit que le nom était cité dans une note du livre de Kay sur l'éducation de la mémoire, et que c'est là d'ailleurs que j'avais fait connaissance avec lui. C'est là que j'allai aussitôt le chercher. Peut-être la résurrection soudaine du souvenir utile fut-elle l'effet du hasard. Mais peut-être aussi le travail destiné à convertir le schéma en image avait-il dépassé le but, évoquant alors, au lieu de l'image elle-même, les circonstances qui l'avaient encadrée primitivement.

Dans ces exemples, l'effort de mémoire paraît avoir pour essence de *développer* un schéma sinon simple, du moins concentré, en une image aux éléments distincts et plus ou moins indépendants les uns des autres. Quand nous laissons notre mémoire errer au hasard, sans effort, les images succèdent aux images, toutes situées sur un même plan de conscience. Au contraire, dès que nous faisons effort pour nous souvenir, il semble que nous nous ramassions à un étage supérieur pour descendre ensuite progressivement vers les images à évoquer. Si, dans le premier cas, associant des images à des images, nous nous mouvons d'un mouvement que nous appellerons par exemple horizontal, sur un plan unique, il faudra dire que dans le second cas le mouvement est vertical, et qu'il nous fait passer d'un plan à un autre. Dans le premier cas, les images sont homogènes entre elles, mais représentatives d'objets différents ; dans le second, c'est un seul et même objet qui est représenté à tous les moments de l'opération, mais il l'est différemment, par des états intellectuels hétérogènes entre eux, tantôt schémas et tantôt images, le schéma tendant vers l'image à mesure que le mouvement de descente s'accroît. Enfin chacun de nous a le sentiment bien net d'une opération qui se poursuivrait en extension et en superficie dans un cas, en intensité et en profondeur dans l'autre.

Il est rare, d'ailleurs, que les deux opérations s'accomplissent isolément et qu'on les trouve à l'état pur. La plupart des actes de rappel comprennent à la fois une descente du schéma vers l'image et une promenade parmi les images elles-mêmes. Mais cela revient à dire, comme nous l'indiquions au début de cette étude, qu'un acte de mémoire renferme d'ordinaire une part d'effort et une part d'automatisme. Je pense en ce moment à un long voyage que je fis autrefois. Les incidents de ce voyage me reviennent à l'esprit dans un ordre quelconque, s'appelant mécaniquement les uns les autres. Mais si je fais effort pour m'en remémorer telle ou telle période, c'est que je vais du tout de la période aux parties qui la composent, le tout m'apparaissant d'abord comme un schéma indivisé, avec une certaine coloration affective. Souvent d'ailleurs les images, après avoir simplement joué entre elles, me demandent de recourir au

schéma pour les compléter. Mais quand j'ai le sentiment de l'effort, c'est sur le trajet du schéma à l'image.

Concluons pour le moment que *l'effort de rappel consiste à convertir une représentation schématique, dont les éléments s'entrepénètrent, en une représentation imagée dont les parties se juxtaposent.*

Il faudrait maintenant étudier l'effort d'intellection en général, celui que nous fournissons pour comprendre et pour interpréter. Je me bornerai ici à des indications, en renvoyant pour le reste à un travail antérieur^[336].

L'acte d'intellection s'accomplissant sans cesse, il est difficile de dire ici où commence et où finit l'effort intellectuel. Toutefois il y a une certaine manière de comprendre et d'interpréter qui exclut l'effort, et il y en a une autre qui, sans l'impliquer nécessairement, est généralement observable là où il se produit.

L'intellection du premier genre est celle qui consiste, étant donné une perception plus ou moins complexe, à y répondre automatiquement par un acte approprié. Qu'est-ce que reconnaître un objet usuel sinon savoir s'en servir ? et qu'est-ce que « savoir s'en servir » sinon esquisser machinalement, quand on le perçoit, l'action que l'habitude a associée à cette perception ? On sait que les premiers observateurs avaient donné le nom d'*apraxie* à la cécité psychique, exprimant par là que l'inaptitude à reconnaître les objets usuels est surtout une impuissance à les utiliser^[337]. Cette intellection tout automatique s'étend d'ailleurs beaucoup plus loin qu'on ne se l'imagine. La conversation courante se compose en grande partie de réponses toutes faites à des questions banales, la réponse succédant à la question sans que l'intelligence s'intéresse au sens de l'une ou de l'autre. C'est ainsi que des déments soutiendront une conversation à peu près cohérente sur un sujet simple, quoiqu'ils ne sachent plus ce qu'ils disent^[338]. On l'a fait remarquer bien des fois : nous pouvons lier des mots à des mots en nous réglant sur la compatibilité ou l'incompatibilité pour ainsi dire musicales des sons entre eux, et composer ainsi des phrases qui se tiennent, sans que l'intelligence proprement dite s'en mêle. Dans ces exemples, l'interprétation des sensations se fait tout de suite par des mouvements. L'esprit reste, comme nous le disions, sur un seul et même « plan de conscience ».

Tout autre est l'intellection vraie. Elle consiste dans un mouvement de l'esprit qui va et qui vient entre les perceptions ou les images, d'une part, et leur *signification*, de l'autre. Quelle est la direction essentielle de ce mouvement ? On pourrait croire que nous partons ici des images pour remonter à leur signification, puisque ce

sont des images qui sont données d'abord, et que « comprendre » consiste, en somme, à interpréter des perceptions ou des images. Qu'il s'agisse de suivre une démonstration, de lire un livre, d'entendre un discours, toujours ce sont des perceptions ou images qui sont présentées à l'intelligence pour être traduites par elle en relations, comme si elle devait aller du concret à l'abstrait. Mais ce n'est là qu'une apparence, et il est aisé de voir que l'esprit fait en réalité l'inverse dans le travail d'interprétation.

C'est évident dans le cas d'une opération mathématique. Pouvons-nous suivre un calcul si nous ne le refaisons pas pour notre propre compte ? Comprenons-nous la solution d'un problème autrement qu'en résolvant le problème à notre tour ? Le calcul est écrit au tableau, la solution est imprimée dans un livre ou exposée de vive voix ; mais les chiffres que nous voyons ne sont que des poteaux indicateurs auxquels nous nous reportons pour nous assurer que nous ne faisons pas fausse route ; les phrases que nous lisons ou entendons n'ont un sens complet pour nous que lorsque nous sommes capables de les retrouver par nous-mêmes, de les créer à nouveau, pour ainsi dire, en tirant de notre propre fonds l'expression de la vérité mathématique qu'elles enseignent. Le long de la démonstration vue ou entendue nous avons cueilli quelques suggestions, choisi des points de repère. De ces images visuelles ou auditives nous avons sauté à des représentations abstraites de relation. Partant alors de ces représentations, nous les déroulons en mots imaginés qui viennent rejoindre et recouvrir les mots lus ou entendus.

Mais n'en est-il pas de même de tout travail d'interprétation ? On raisonne quelquefois comme si lire et écouter consistaient à s'appuyer sur les mots vus ou entendus pour s'élever de chacun d'eux à l'idée correspondante, et juxtaposer ensuite ces diverses idées entre elles. L'étude expérimentale de la lecture et de l'audition des mots nous montre que les choses se passent d'une tout autre manière. D'abord, ce que nous voyons d'un mot dans la lecture courante se réduit à très peu de chose : quelques lettres — moins que cela, quelques jambages ou traits caractéristiques. Les expériences de Cattell, de Goldscheider et Müller, de Pillsbury (critiquées, il est vrai, par Erdmann et Dodge) paraissent concluantes sur ce point. Non moins instructives sont celles de Bagley sur l'audition de la parole ; elles établissent avec précision que nous n'entendons qu'une partie des mots prononcés. Mais, indépendamment de toute expérience scientifique, chacun de nous a pu constater l'impossibilité où il est de percevoir distinctement les mots d'une langue qu'il ne connaît pas. La vérité est que la vision et l'audition brutes se bornent, en pareil cas, à nous fournir des points

de repère ou mieux à nous tracer un cadre, que nous remplissons avec nos souvenirs. Ce serait se tromper étrangement ici sur le mécanisme de la reconnaissance que de croire que nous commençons par voir et par entendre, et qu'ensuite, la perception une fois constituée, nous la rapprochons d'un souvenir semblable pour la reconnaître. La vérité est que c'est le souvenir qui nous fait voir et entendre, et que la perception serait incapable, par elle-même, d'évoquer le souvenir qui lui ressemble, puisqu'il faudrait, pour cela, qu'elle eût déjà pris forme et fût suffisamment complète ; or elle ne devient perception complète et n'acquiert une forme distincte que par le souvenir lui-même, lequel s'insinue en elle et lui fournit la plus grande partie de sa matière. Mais, s'il en est ainsi, il faut bien que ce soit le sens, avant tout, qui nous guide dans la reconstitution des formes et des sons. Ce que nous voyons de la phrase lue, ce que nous entendons de la phrase prononcée, est tout juste ce qui est nécessaire pour nous placer dans l'ordre d'idées correspondant : alors, partant des idées, c'est-à-dire des relations abstraites, nous les matérialisons imaginativement en mots hypothétiques qui essaient de se poser sur ce que nous voyons et entendons. L'interprétation est donc en réalité une reconstruction. Un premier contact avec l'image imprime à la pensée abstraite sa direction. Celle-ci se développe ensuite en images représentées qui prennent contact à leur tour avec les images perçues, les suivent à la trace, s'efforcent de les recouvrir. Là où la superposition est parfaite, la perception est complètement interprétée.

Ce travail d'interprétation est trop facile, quand nous entendons parler notre propre langue, pour que nous ayons le temps de le décomposer en ses diverses phases. Mais nous en avons la conscience nette quand nous conversons dans une langue étrangère que nous connaissons imparfaitement. Nous nous rendons bien compte alors que les sons distinctement entendus nous servent de points de repère, que nous nous plaçons d'emblée dans un ordre de représentations plus ou moins abstraites, suggéré par ce que notre oreille entend, et qu'une fois adopté ce *ton* intellectuel, nous marchons, avec le sens conçu, à la rencontre des sons perçus. Il faut, pour que l'interprétation soit exacte, que la jonction s'opère.

Concevrait-on, d'ailleurs, que l'interprétation fût possible si nous allions réellement des mots aux idées ? Les mots d'une phrase n'ont pas un sens absolu. Chacun d'eux emprunte une nuance de signification particulière à ce qui le précède et à ce qui le suit. Les mots d'une phrase ne sont pas tous capables, non plus, d'évoquer une image ou une idée indépendantes. Beaucoup d'entre eux expriment des relations, et ne les expriment que par leur place dans

l'ensemble et par leur lien avec les autres mots de la phrase. Une intelligence qui irait sans cesse du mot à l'idée serait constamment embarrassée et, pour ainsi dire, errante. L'intellection ne peut être franche et sûre que si nous partons du sens supposé, reconstruit hypothétiquement, si nous descendons de là aux fragments de mots réellement perçus, si nous nous repérons sur eux sans cesse, et si nous nous servons d'eux comme de simples jalons pour dessiner dans toutes ses sinuosités la courbe spéciale de la route que suivra l'intelligence.

Je ne puis aborder ici le problème de l'attention sensorielle. Mais je crois que l'attention volontaire, celle qui s'accompagne ou qui peut s'accompagner d'un sentiment d'effort, diffère précisément ici de l'attention machinale en ce qu'elle met en œuvre des éléments psychologiques situés sur des plans de conscience différents. Dans l'attention que nous prêtons machinalement, il y a des mouvements et des attitudes favorables à la perception distincte, qui répondent à l'appel de la perception confuse. Mais il ne semble pas qu'il y ait jamais attention volontaire sans une « préperception », comme disait Lewes^[339], c'est-à-dire sans une représentation qui soit tantôt une image anticipée, tantôt quelque chose de plus abstrait — une hypothèse relative à la signification de ce qu'on va percevoir et à la relation probable de cette perception avec certains éléments de l'expérience passée. On a discuté sur le sens véritable des oscillations de l'attention. Les uns attribuent au phénomène une origine centrale, les autres une origine périphérique. Mais, même si l'on n'accepte pas la première thèse, il semble bien qu'il faille en retenir quelque chose, et admettre que l'attention ne va pas sans une certaine projection excentrique d'images qui descendent vers la perception. On s'expliquerait ainsi l'effet de l'attention, qui est soit d'intensifier l'image, comme le soutiennent certains auteurs, soit au moins de la rendre plus claire et plus distincte. Comprendrait-on l'*enrichissement* graduel de la perception par l'attention si la perception brute était autre chose ici qu'un simple moyen de suggestion, un appel, lancé surtout à la mémoire ? La perception brute de certaines parties suggère une représentation schématique de l'ensemble et, par là, des relations des parties entre elles. Développant ce schéma en images-souvenirs, nous cherchons à faire coïncider ces images-souvenirs avec les images perçues. Si nous n'y arrivons pas, c'est à une autre représentation schématique que nous nous transportons. Et toujours la partie positive, utile, de ce travail consiste à marcher du schéma à l'image perçue.

L'effort intellectuel pour interpréter, comprendre, faire attention, est donc un mouvement du « schéma dynamique » dans la direction de l'image qui le développe. C'est une transformation continue de

relations abstraites, suggérées par les objets perçus, en images concrètes, capables de recouvrir ces objets. Sans doute le sentiment de l'effort ne se produit pas toujours dans cette opération. On verra tout à l'heure à quelle condition particulière l'opération satisfait quand l'effort s'y joint. Mais c'est seulement au cours d'un développement de ce genre que nous avons conscience d'un effort intellectuel. *Le sentiment de l'effort d'intellection se produit sur le trajet du schéma à l'image.*

Resterait à vérifier cette loi sur les formes les plus hautes de l'effort intellectuel : je veux parler de l'effort d'invention. Comme l'a fait remarquer M. Ribot, créer imaginativement est résoudre un problème[340]. Or, comment résoudre un problème autrement qu'en le supposant d'abord résolu ? On se représente, dit M. Ribot, un idéal, c'est-à-dire un certain effet obtenu, et l'on cherche alors par quelle composition d'éléments cet effet s'obtiendra. On se transporte d'un bond au résultat complet, à la fin qu'il s'agit de réaliser : tout l'effort d'invention est alors une tentative pour combler l'intervalle par-dessus lequel on a sauté, et arriver de nouveau à cette même fin en suivant cette fois le fil continu des moyens qui la réaliseraient. Mais comment apercevoir ici la fin sans les moyens, le tout sans les parties ? Ce ne peut être sous forme d'image, puisqu'une image qui nous ferait voir l'effet s'accomplissant nous montrerait, intérieurs à cette image même, les moyens par lesquels l'effet s'accomplit. Force nous est donc bien d'admettre que le tout s'offre comme un schéma, et que l'invention consiste précisément à convertir le schéma en image.

L'inventeur qui veut construire une certaine machine se représente le travail à obtenir. La forme abstraite de ce travail évoque successivement dans son esprit, à force de tâtonnements et d'expériences, la forme concrète des divers mouvements composants qui réaliseraient le mouvement total, puis celles des pièces et des combinaisons de pièces capables de donner ces mouvements partiels. A ce moment précis l'invention a pris corps : la représentation schématique est devenue une représentation imagée. L'écrivain qui fait un roman, l'auteur dramatique qui crée des personnages et des situations, le musicien qui compose une symphonie et le poète qui compose une ode, tous ont d'abord dans l'esprit quelque chose de simple et d'abstrait, je veux dire d'incorporel. C'est, pour le musicien ou le poète, une impression neuve qu'il s'agit de dérouler en sons ou en images. C'est, pour le romancier ou le dramaturge, une thèse à développer en événements, un sentiment, individuel ou social, à matérialiser en personnages vivants. On travaille sur un schéma du tout, et le résultat est obtenu quand on arrive à une image distincte des

éléments. M. Paulhan a montré sur des exemples du plus haut intérêt comment l'invention littéraire et poétique va ainsi « de l'abstrait au concret », c'est-à-dire, en somme, du tout aux parties et du schéma à l'image[341].

Il s'en faut d'ailleurs que le schéma reste immuable à travers l'opération. Il est modifié par les images mêmes dont il cherche à se remplir. Parfois il ne reste plus rien du schéma primitif dans l'image définitive. A mesure que l'inventeur réalise les détails de sa machine, il renonce à une partie de ce qu'il en voulait obtenir, ou il en obtient autre chose. Et, de même, les personnages créés par le romancier et le poète réagissent sur l'idée ou le sentiment qu'ils sont destinés à exprimer. Là est surtout la part de l'imprévu ; elle est, pourrait-on dire, dans le mouvement par lequel l'image se retourne vers le schéma pour le modifier ou le faire disparaître. Mais l'effort proprement dit est sur le trajet du schéma, invariable ou changeant, aux images qui doivent le remplir.

Il s'en faut aussi que le schéma précède toujours l'image explicitement. M. Ribot a montré qu'il fallait distinguer deux formes de l'imagination créatrice, l'une intuitive, l'autre réfléchie. « La première va de l'unité aux détails..., la seconde marche des détails à l'unité vaguement entrevue. Elle débute par un fragment qui sert d'amorce et se complète peu à peu... Képler a consacré une partie de sa vie à essayer des hypothèses bizarres jusqu'au jour où, ayant découvert l'orbite elliptique de Mars, tout son travail antérieur prit corps et s'organisa en système[342]. » En d'autres termes, au lieu d'un schéma unique, aux formes immobiles et raides, dont on se donne tout de suite la conception distincte, il peut y avoir un schéma élastique ou mouvant, dont l'esprit se refuse à arrêter les contours, parce qu'il attend sa décision des images mêmes que le schéma doit attirer pour se donner un corps. Mais, que le schéma soit fixe ou mobile, c'est pendant son développement en images que surgit le sentiment d'effort intellectuel.

En rapprochant ces conclusions des précédentes, on aboutirait à une formule du travail intellectuel, c'est-à-dire du mouvement d'esprit qui peut, dans certains cas, s'accompagner d'un sentiment d'effort : *Travailler intellectuellement consiste à conduire une même représentation à travers des plans de conscience différents dans une direction qui va de l'abstrait au concret, du schéma à l'image.* Reste à savoir dans quels cas spéciaux ce mouvement de l'esprit (qui enveloppe peut-être toujours un sentiment d'effort, mais souvent trop léger ou trop familier pour être perçu distinctement) nous donne la conscience nette d'un effort intellectuel.

A cette question le simple bon sens répond qu'il y a effort, en

plus du travail, quand le travail est difficile. Mais à quel signe reconnaît-on la difficulté du travail ? A ce que le travail « ne va pas tout seul », à ce qu'il éprouve une gêne ou rencontre un obstacle, enfin à ce qu'il met plus de temps qu'on ne voudrait à atteindre le but. Qui dit effort dit ralentissement et retard. D'autre part, on pourrait s'installer dans le schéma et attendre indéfiniment l'image, on pourrait ralentir indéfiniment le travail, sans se donner ainsi la conscience d'un effort. Il faut donc que le temps d'attente soit *rempli* d'une certaine manière, c'est-à-dire qu'une diversité toute particulière d'états s'y succèdent. Quels sont ces états ? Nous savons qu'il y a ici mouvement du schéma aux images, et que l'esprit ne travaille que dans la conversion du schéma en images. Les états par lesquels il passe correspondent donc à autant d'essais tentés par des images pour s'insérer dans le schéma, ou encore, dans certains cas au moins, à autant de modifications acceptées par le schéma pour obtenir la traduction en images. Dans cette hésitation toute spéciale doit se trouver la caractéristique de l'effort intellectuel.

Je ne puis mieux faire que de reprendre ici, en l'adaptant aux considérations qu'on vient de lire, une idée intéressante et profonde émise par M. Dewey dans son étude sur la psychologie de l'effort[343]. Il y aurait effort, d'après M. Dewey, toutes les fois que nous faisons servir des habitudes acquises à l'apprentissage d'un exercice nouveau. Plus particulièrement, s'il s'agit d'un exercice du corps, nous ne pouvons l'apprendre qu'en utilisant ou en modifiant certains mouvements auxquels nous sommes déjà accoutumés. Mais l'habitude ancienne est là : elle résiste à la nouvelle habitude que nous voulons contracter au moyen d'elle. L'effort ne ferait que manifester cette lutte de deux habitudes, à la fois différentes et semblables.

Exprimons cette idée en fonction de schémas et d'images ; appliquons-la sous cette nouvelle forme à l'effort corporel, celui dont s'est surtout préoccupé l'auteur ; et voyons si l'effort corporel et l'effort intellectuel ne s'éclaireraient pas ici l'un l'autre.

Comment procédons-nous pour apprendre tout seuls un exercice complexe, tel que la danse ? Nous commençons par regarder danser. Nous obtenons ainsi une perception visuelle du mouvement de la valse, si c'est de la valse qu'il s'agit. Cette perception, nous la confions à notre mémoire ; et dès lors notre but sera d'obtenir de nos jambes des mouvements qui donnent à nos yeux une impression semblable à celle que notre mémoire avait gardée. Mais quelle était cette impression ? Disons-nous que c'est une image nette, définitive, parfaite, du mouvement de la valse ? Parler ainsi serait admettre qu'on peut percevoir exactement le

mouvement de la valse quand on ne sait pas valser. Or il est bien évident que si, pour apprendre cette danse, il faut commencer par la voir exécuter, inversement on ne la voit bien, dans ses détails et même dans son ensemble, que lorsqu'on a déjà quelque habitude de la danser. L'image dont nous allons nous servir n'est donc pas une image visuelle arrêtée : ce n'est pas une image arrêtée, puisqu'elle variera et se précisera au cours de l'apprentissage qu'elle est chargée de diriger ; et ce n'est pas non plus tout à fait une image visuelle, car si elle se perfectionne au cours de l'apprentissage, c'est-à-dire à mesure que nous acquérons les images motrices appropriées, c'est que ces images motrices, évoquées par elle mais plus précises qu'elle, l'envahissent et tendent même à la supplanter. A vrai dire, la partie utile de cette représentation n'est ni purement visuelle ni purement motrice ; elle est l'un et l'autre à la fois, étant le dessin de *relations*, surtout temporelles, entre les parties successives du mouvement à exécuter. Une représentation de ce genre, où sont surtout figurés des rapports, ressemble beaucoup à ce que nous appelions un schéma.

Maintenant, nous ne commencerons à savoir danser que le jour où ce schéma, supposé complet, aura obtenu de notre corps les mouvements successifs dont il propose le modèle. En d'autres termes, le schéma, représentation de plus en plus abstraite du mouvement à exécuter, devra se remplir de toutes les sensations motrices qui correspondent au mouvement s'exécutant. Il ne peut le faire qu'en évoquant une à une les représentations de ces sensations ou, pour parler comme Bastian, les « images kinesthésiques » des mouvements partiels, élémentaires, composant le mouvement total : ces souvenirs de sensations motrices, à mesure qu'ils se revivifient, se convertissent en sensations motrices réelles et par conséquent en mouvements exécutés. Mais encore faut-il que nous possédions ces images motrices. Ce qui revient à dire que, pour contracter l'habitude d'un mouvement complexe comme celui de la valse, il faut avoir déjà l'habitude des mouvements élémentaires en lesquels la valse se décompose. De fait, il est aisé de voir que les mouvements auxquels nous procédons d'ordinaire pour marcher, pour nous soulever sur la pointe des pieds, pour pivoter sur nous-mêmes, sont ceux que nous utilisons pour apprendre à valser. Mais nous ne les utilisons pas tels quels. Il faut les modifier plus ou moins, infléchir chacun d'eux dans la direction du mouvement général de la valse, surtout les combiner entre eux d'une manière nouvelle. Il y a donc, d'un côté, la représentation schématique du mouvement total et nouveau, de l'autre les images kinesthésiques de mouvements

anciens, identiques ou analogues aux mouvements élémentaires en lesquels le mouvement total a été analysé. L'apprentissage de la valse consistera à obtenir de ces images kinesthésiques diverses, déjà anciennes, une nouvelle systématisation qui leur permette de s'insérer ensemble dans le schéma. Il s'agit, ici encore, de développer un schéma en images. Mais l'ancien groupement lutte contre le groupement nouveau. L'habitude de marcher, par exemple, contrarie la tentative de danser. L'image kinesthésique totale de la marche nous empêche de constituer tout de suite, avec les images kinesthésiques élémentaires de la marche et telles ou telles autres, l'image kinesthésique totale de la danse. Le schéma de la danse n'arrive pas du premier coup à se remplir des images appropriées. Ce retard causé par la nécessité où se trouve le schéma d'amener graduellement les images multiples élémentaires à un nouveau *modus vivendi* entre elles, occasionné aussi, dans bien des cas, par des modifications apportées au schéma pour le rendre développable en images — ce retard *sui generis* qui est fait de tâtonnements, d'essais plus ou moins fructueux, d'adaptations des images au schéma et du schéma aux images, d'interférences ou de superpositions des images entre elles — ce retard ne mesure-t-il pas l'intervalle entre la tentative pénible et l'exécution aisée, entre l'apprentissage d'un exercice et cet exercice lui-même ?

Or, il est facile de voir que les choses se passent de même dans tout effort pour apprendre et pour comprendre, c'est-à-dire, en somme, dans tout effort intellectuel. S'agit-il de l'effort de mémoire ? Nous avons montré qu'il se produit dans la transition du schéma à l'image. Mais il y a des cas où le développement du schéma en image est immédiat, parce qu'une seule image se présente pour remplir cet office. Et il en est d'autres où des images multiples, analogues entre elles, se présentent concurremment. En général, quand plusieurs images différentes sont sur les rangs, c'est qu'aucune d'elles ne satisfait entièrement aux conditions du schéma. Et c'est pourquoi, en pareil cas, le schéma peut avoir à se modifier lui-même pour obtenir le développement en images. Ainsi, quand je veux me remémorer un nom propre, je m'adresse d'abord à l'impression générale que j'en ai gardée ; c'est elle qui jouera le rôle de « schéma dynamique ». Aussitôt, diverses images élémentaires, correspondant par exemple à certaines lettres de l'alphabet, se présentent à mon esprit. Ces lettres cherchent soit à se composer ensemble, soit à se substituer les unes aux autres, de toute manière à s'organiser selon les indications du schéma. Mais souvent, au cours de ce travail, se révèle l'impossibilité d'aboutir à une forme d'organisation viable. De là une modification graduelle du schéma, exigée par les images mêmes qu'il a suscitées et qui

peuvent très bien, néanmoins, avoir à se transformer ou même à disparaître à leur tour. Mais, soit que les images s'arrangent simplement entre elles, soit que schéma et images aient à se faire des concessions réciproques, toujours l'effort de rappel implique un écart, suivi d'un rapprochement graduel, entre le schéma et les images. Plus ce rapprochement exige d'allées et venues, d'oscillations, de luttes et de négociations, plus s'accroît le sentiment de l'effort.

Nulle part ce jeu n'est aussi visible que dans l'effort d'invention. Ici nous avons le sentiment net d'une forme d'organisation, variable sans doute, mais antérieure aux éléments qui doivent s'organiser, puis d'une concurrence entre les éléments eux-mêmes, enfin, si l'invention aboutit, d'un équilibre qui est une adaptation réciproque de la forme et de la matière. Le schéma varie de période à période ; mais dans chacune des périodes il reste relativement fixe, et c'est aux images de s'y ajuster. Tout se passe comme si l'on tendait une rondelle de caoutchouc dans divers sens en même temps pour l'amener à prendre la forme géométrique de tel ou tel polygone. En général, le caoutchouc se rétrécit sur certains points à mesure qu'on l'allonge sur d'autres. Il faut s'y reprendre, fixer chaque fois le résultat obtenu : encore peut-on avoir, pendant cette opération, à modifier la forme assignée au polygone d'abord. Ainsi pour l'effort d'invention, soit qu'il tienne en quelques secondes, soit qu'il exige des années.

Maintenant, ce va-et-vient, entre le schéma et les images, ce jeu des images se composant ou luttant entre elles pour entrer dans le schéma, enfin ce mouvement *sui generis* de représentations fait-il partie intégrante du *sentiment* que nous avons de l'effort ? S'il est présent partout où nous éprouvons le sentiment de l'effort intellectuel, s'il est absent lorsque ce sentiment fait défaut, peut-on admettre qu'il ne soit pour rien dans le sentiment lui-même ? Mais, d'autre part, comment un jeu de représentations, un mouvement d'idées, pourrait-il entrer dans la composition d'un sentiment ? La psychologie contemporaine incline à résoudre en sensations périphériques tout ce qu'il y a d'affectif dans l'affection. Et, même si l'on ne va pas aussi loin, il semble bien que l'affection soit irréductible à la représentation. Entre la nuance affective qui colore tout effort intellectuel et le jeu très particulier de représentations que l'analyse y découvre, quel est alors exactement le rapport ?

Nous ne ferons aucune difficulté pour reconnaître que, dans l'attention, dans la réflexion, dans l'effort intellectuel en général, l'affection éprouvée peut se résoudre en sensations périphériques. Mais il ne suivrait pas de là que le « jeu de représentations » signalé par nous comme caractéristique de l'effort intellectuel ne se fît pas

sentir lui-même dans cette affection. Il suffirait d'admettre que le jeu de sensations répond au jeu de représentations et lui fait écho, pour ainsi dire, dans un autre ton. Cela est d'autant plus aisé à comprendre qu'il ne s'agit pas ici, en réalité, d'une représentation, mais d'un *mouvement de représentations*, d'une lutte ou d'une interférence de représentations entre elles. On conçoit que ces oscillations mentales aient leurs harmoniques sensorielles. On conçoit que cette indécision de l'intelligence se continue en une *inquiétude* du corps. Les sensations caractéristiques de l'effort intellectuel exprimeraient cette suspension et cette inquiétude mêmes. D'une manière générale, ne pourrait-on pas dire que les sensations périphériques que l'analyse découvre dans une émotion sont toujours plus ou moins symboliques des représentations auxquelles cette émotion se rattache et dont elle dérive ? Nous avons une tendance à *jouer* extérieurement nos pensées, et la conscience que nous avons de ce jeu s'accomplissant fait retour, par une espèce de ricochet, à la pensée elle-même. De là l'émotion, qui a d'ordinaire pour centre une représentation, mais où sont surtout visibles les sensations en lesquelles cette représentation se prolonge. Sensations et représentation sont d'ailleurs ici en continuité si parfaite qu'on ne saurait dire où l'une finit, où les autres commencent. Et c'est pourquoi la conscience, se plaçant au milieu et faisant une moyenne, érige le sentiment en état *sui generis*, intermédiaire entre la sensation et la représentation. Mais nous nous bornons à indiquer cette vue sans nous y arrêter. Le problème que nous posons ici ne peut être résolu d'une manière satisfaisante dans l'état actuel de la science psychologique.

Il nous reste, pour conclure, à montrer que cette conception de l'effort mental rend compte des principaux effets du travail intellectuel, et qu'elle est en même temps celle qui se rapproche le plus de la constatation pure et simple des faits, celle qui ressemble le moins à une *théorie*.

On s'accorde à reconnaître que l'effort donne à la représentation une clarté et une distinction supérieures. Or, une représentation est d'autant plus claire qu'on y relève un plus grand nombre de détails, et elle est d'autant plus distincte qu'on l'isole et qu'on la différencie mieux de toutes les autres. Mais si l'effort mental consiste en une série d'actions et de réactions entre un schéma et des images, on comprend que ce mouvement intérieur aboutisse, d'une part, à mieux isoler la représentation, et, d'autre part, à l'étoffer davantage. La représentation s'isole de toutes les autres, parce que le schéma organisateur rejette les images qui ne sont pas capables de le développer, et confère ainsi une individualité véritable au contenu actuel de la conscience. Et, d'autre part, elle se

remplit d'un nombre croissant de détails, parce que le développement du schéma se fait par l'absorption de tous les souvenirs et de toutes les images que ce schéma peut s'assimiler. Ainsi, dans l'effort intellectuel relativement simple qu'est l'attention donnée à une perception, il semble bien, comme nous le disions, que la perception brute commence par suggérer une hypothèse destinée à l'interpréter, et que ce schéma attire alors à lui des souvenirs multiples qu'il essaie de faire coïncider avec telles ou telles parties de la perception elle-même. La perception s'enrichira de tous les détails évoqués par la mémoire des images, tandis qu'elle se distinguera des autres perceptions par l'étiquette simple que le schéma aura commencé, en quelque sorte, par coller sur elle.

On a dit que l'attention était un état de monoïdéisme[344]. Et l'on a fait remarquer, d'autre part, que la richesse d'un état mental est en proportion de l'effort dont il témoigne. Ces deux vues sont aisément conciliables entre elles. Dans tout effort intellectuel il y a une multiplicité visible ou latente d'images qui se poussent et se pressent pour entrer dans un schéma. Mais, le schéma étant relativement un et invariable, les images multiples qui aspirent à le remplir sont ou analogues entre elles, ou coordonnées les unes aux autres. Il n'y a donc effort mental que là où il y a des éléments intellectuels en voie d'organisation. En ce sens, tout effort mental est bien une tendance au monoïdéisme. Mais l'unité vers laquelle l'esprit marche alors n'est pas une unité abstraite, sèche et vide. C'est l'unité d'une « idée directrice » commune à un grand nombre d'éléments organisés. C'est l'unité même de la vie.

D'un malentendu sur la nature de cette unité sont sorties les principales difficultés que soulève la question de l'effort intellectuel. Il n'est pas douteux que cet effort « concentre » l'esprit et le fasse porter sur une représentation « unique ». Mais de ce qu'une représentation est une, il ne suit pas que ce soit une représentation *simple*. Elle peut, au contraire, être complexe, et nous avons montré qu'il y a toujours complexité quand l'esprit fait effort, que là est même la caractéristique de l'effort intellectuel. C'est pourquoi nous avons cru pouvoir expliquer l'effort de l'intelligence sans sortir de l'intelligence même, par une certaine composition ou une certaine interférence des éléments intellectuels entre eux. Au contraire, si l'on confond ici unité et simplicité, si l'on s'imagine que l'effort intellectuel peut porter sur une représentation simple et la conserver simple, par où distinguera-t-on une représentation, quand elle est laborieuse, de cette même représentation, quand elle est facile ? par où l'état de tension différera-t-il de l'état de relâchement intellectuel ? Il faudra chercher la différence en dehors de la

représentation elle-même. Il faudra la faire résider soit dans l'accompagnement affectif de la représentation, soit dans l'intervention d'une « force » extérieure à l'intelligence. Mais ni cet accompagnement affectif ni cet indéfinissable supplément de force n'expliqueront en quoi et pourquoi l'effort intellectuel est efficace. Quand viendra le moment de rendre compte de l'efficacité, il faudra bien écarter tout ce qui n'est pas représentation, se placer en face de la représentation elle-même, chercher une différence *interne* entre la représentation purement passive et la même représentation accompagnée d'effort. Et l'on s'apercevra nécessairement alors que cette représentation est un composé, et que les éléments de la représentation n'ont pas, dans les deux cas, le même rapport entre eux. Mais, si la contexture intérieure diffère, pourquoi chercher ailleurs que dans cette différence la caractéristique de l'effort intellectuel ? Puisqu'il faudra toujours finir par reconnaître cette différence, pourquoi ne pas commencer par là ? Et si le mouvement intérieur des éléments de la représentation rend compte, dans l'effort intellectuel, et de ce que l'effort a de laborieux et de ce qu'il a d'efficace, comment ne pas voir dans ce mouvement l'essence même de l'effort intellectuel ?

Dira-t-on que nous postulons ainsi la dualité du *schéma* et de l'*image*, en même temps qu'une *action* de l'un de ces éléments sur l'autre ?

Mais, d'abord, le schéma dont nous parlons n'a rien de mystérieux ni même d'hypothétique ; il n'a rien non plus qui puisse choquer les tendances d'une psychologie habituée, sinon à résoudre toutes nos représentations en images, du moins à définir toute représentation par rapport à des images, réelles ou possibles. C'est bien en fonction d'images réelles ou possibles que se définit le schéma mental, tel que nous l'envisageons dans toute cette étude. Il consiste en une *attente* d'images, en une attitude intellectuelle destinée tantôt à préparer l'arrivée d'une certaine image précise, comme dans le cas de la mémoire, tantôt à organiser un jeu plus ou moins prolongé entre les images capables de venir s'y insérer, comme dans le cas de l'imagination créatrice. Il est, à l'état ouvert, ce que l'image est à l'état fermé. Il présente en termes de *devenir*, dynamiquement, ce que les images nous donnent comme du *tout fait*, à l'état statique. Présent et agissant dans le travail d'évocation des images, il s'efface et disparaît derrière les images une fois évoquées, ayant accompli son œuvre. L'image aux contours arrêtés dessine ce qui a été. Une intelligence qui n'opérerait que sur des images de ce genre ne pourrait que recommencer son passé tel quel, ou en prendre les éléments figés pour les recomposer dans un autre ordre, par un travail de mosaïque. Mais à une intelligence

flexible, capable d'utiliser son expérience passée en la recourbant selon les lignes du présent, il faut, à côté de l'image, une représentation d'ordre différent toujours capable de se réaliser en images mais toujours distincte d'elles. Le schéma n'est pas autre chose.

L'existence de ce schéma est donc un fait, et c'est au contraire la réduction de toute représentation à des images solides, calquées sur le modèle des objets extérieurs, qui serait une hypothèse. Ajoutons que nulle part cette hypothèse ne manifeste aussi clairement son insuffisance que dans la question actuelle. Si les images constituent le tout de notre vie mentale, par où l'état de concentration de l'esprit pourra-t-il se différencier de l'état de dispersion intellectuelle ? Il faudra supposer que dans certains cas elles se succèdent sans intention commune, et que dans d'autres cas, par une inexplicable chance, toutes les images simultanées et successives se groupent de manière à donner la solution de plus en plus approchée d'un seul et même problème. Dira-t-on que ce n'est pas une chance, que c'est la ressemblance des images qui fait qu'elles s'appellent les unes les autres, mécaniquement, selon la loi générale d'association ? Mais, dans le cas de l'effort intellectuel, les images qui se succèdent peuvent justement n'avoir aucune similitude extérieure entre elles : leur ressemblance est tout intérieure ; c'est une identité de signification, une égale capacité de résoudre un certain problème vis-à-vis duquel elles occupent des positions analogues ou complémentaires, en dépit de leurs différences de forme concrète. Il faut donc bien que le problème soit représenté à l'esprit, et tout autrement que sous forme d'image. Image lui-même, il évoquerait des images qui lui ressemblent et qui se ressemblent entre elles. Mais puisque son rôle est au contraire d'appeler et de grouper des images selon leur puissance de résoudre la difficulté, il doit tenir compte de cette puissance des images, non de leur forme extérieure et apparente. C'est donc bien un mode de représentation distinct de la représentation imagée, quoiqu'il ne puisse se définir que par rapport à elle.

En vain on nous objecterait la difficulté de concevoir l'action du schéma sur les images. Celle de l'image sur l'image est-elle plus claire ? Quand on dit que les images s'attirent en raison de leur ressemblance, va-t-on au-delà de la constatation pure et simple du fait ? Tout ce que nous demandons est qu'on ne néglige aucune partie de l'expérience. A côté de l'influence de l'image sur l'image, il y a l'attraction ou l'impulsion exercée sur les images par le schéma. A côté du développement de l'esprit sur un seul plan, en surface, il y a le mouvement de l'esprit qui va d'un plan à un autre plan, en profondeur. A côté du mécanisme de l'association, il y a celui de

l'effort mental. Les forces qui travaillent dans les deux cas ne diffèrent pas simplement par l'intensité ; elles diffèrent par la direction. Quant à savoir *comment* elles travaillent, c'est une question qui n'est pas du ressort de la seule psychologie : elle se rattache au problème général et métaphysique de la causalité. Entre l'impulsion et l'attraction, entre la cause « efficiente » et la « cause finale », il y a, croyons-nous, quelque chose d'intermédiaire, une forme d'activité d'où les philosophes ont tiré par voie d'appauvrissement et de dissociation, en passant aux deux limites opposées et extrêmes, l'idée de cause efficiente, d'une part, et celle de cause finale de l'autre. Cette opération, qui est celle même de la vie, consiste dans un passage graduel du moins réalisé au plus réalisé, de l'intensif à l'extensif, d'une implication réciproque des parties à leur juxtaposition. L'effort intellectuel est quelque chose de ce genre. En l'analysant, nous avons serré d'aussi près que nous l'avons pu, sur l'exemple le plus abstrait et par conséquent aussi le plus simple, cette matérialisation croissante de l'immatériel qui est caractéristique de l'activité vitale.

Chapitre VII

Le cerveau et la pensée : une illusion philosophique[345]

L'idée d'une équivalence entre l'état psychique et l'état cérébral correspondant pénètre une bonne partie de la philosophie moderne. On a discuté sur les causes et sur la signification de cette équivalence plutôt que sur l'équivalence même. Pour les uns, elle tiendrait à ce que l'état cérébral se double lui-même, dans certains cas, d'une phosphorescence psychique qui en illumine le dessin. Pour d'autres, elle vient de ce que l'état cérébral et l'état psychologique entrent respectivement dans deux séries de phénomènes qui se correspondent point à point, sans qu'il soit nécessaire d'attribuer à la première la création de la seconde. Mais les uns et les autres admettent l'équivalence ou, comme on dit plus souvent, le *parallélisme* des deux séries. Pour fixer les idées, nous formulerons la thèse ainsi : « Un état cérébral étant posé, un état psychologique déterminé s'ensuit. » Ou encore : « Une intelligence surhumaine, qui assisterait au chassé-croisé des atomes dont le cerveau humain est fait et qui aurait la clef de la psychophysiologie, pourrait lire, dans un cerveau qui travaille, tout ce qui se passe dans la conscience correspondante. » Ou enfin : « La conscience ne dit rien de plus que ce qui se fait dans le cerveau ; elle l'exprime seulement dans une autre langue. »

Sur les origines toutes métaphysiques de cette thèse il n'y a d'ailleurs pas de doute possible. Elle dérive en droite ligne du cartésianisme. Implicitement contenue (avec bien des restrictions, il est vrai) dans la philosophie de Descartes, dégagée et poussée à l'extrême par ses successeurs, elle a passé, par l'intermédiaire des médecins philosophes du XVIII^e siècle, dans la psychophysiologie de notre temps. Et l'on comprend aisément que les physiologistes l'aient acceptée sans discussion. D'abord ils n'avaient pas le choix, puisque le problème leur venait de la métaphysique, et que les métaphysiciens ne leur apportaient pas d'autre solution. Ensuite il était de l'intérêt de la physiologie de s'y rallier, et de procéder

comme si elle devait, quelque jour, nous donner la traduction physiologique intégrale de l'activité psychologique : à cette condition seulement elle pouvait aller de l'avant, et pousser toujours plus loin l'analyse des conditions cérébrales de la pensée. C'était et ce peut être encore un excellent principe de recherche, qui signifiera qu'il ne faut pas trop se hâter d'assigner des limites à la physiologie, pas plus d'ailleurs qu'à aucune autre investigation scientifique. Mais l'affirmation dogmatique du parallélisme psychophysiologique est tout autre chose. Ce n'est plus une règle scientifique, c'est une hypothèse métaphysique. Dans la mesure où elle est intelligible, elle est la métaphysique d'une science aux cadres purement mathématiques, de la science telle qu'on la concevait au temps de Descartes. Nous croyons que les faits, examinés sans arrière-pensée de mécanisme mathématique, suggèrent déjà une hypothèse plus subtile relativement à la correspondance entre l'état psychologique et l'état cérébral. Celui-ci n'exprimerait de celui-là que les *actions* qui s'y trouvent préformées ; il en dessinerait les articulations motrices. Posez un fait psychologique, vous déterminez sans doute l'état cérébral concomitant. Mais la réciproque n'est pas vraie, et au même état cérébral correspondraient aussi bien des états psychologiques très divers. Nous ne reviendrons pas sur cette solution que nous avons exposée dans un travail antérieur. La démonstration que nous allons présenter en est d'ailleurs indépendante. Nous ne nous proposons pas ici, en effet, de substituer une certaine hypothèse à celle du parallélisme psychophysiologique, mais d'établir que celle-ci implique, sous sa forme courante, une contradiction fondamentale. Cette contradiction est d'ailleurs pleine d'enseignement. A bien l'apercevoir, on devine dans quelle direction il faut chercher la solution du problème, en même temps qu'on découvre le mécanisme d'une des plus subtiles illusions de la pensée métaphysique. Nous ne ferons donc pas œuvre purement critique ou destructive en la signalant.

Nous prétendons que la thèse repose sur une ambiguïté dans les termes, qu'elle ne peut pas s'énoncer correctement sans se détruire elle-même, que l'affirmation dogmatique du parallélisme psychophysiologique implique un artifice dialectique par lequel on passe subrepticement d'un certain système de notation au système de notation opposé sans tenir compte de la substitution. Ce sophisme — ai-je besoin de le dire ? — n'a rien de voulu : il est suggéré par les termes mêmes de la question posée ; et il est si naturel à notre esprit que nous le commettrons inévitablement si nous ne nous imposons pas de formuler la thèse du parallélisme, *tour à tour*, dans les deux systèmes de notation dont la philosophie dispose.

Quand nous parlons d'objets extérieurs, nous avons le choix, en effet, entre deux systèmes de notation. Nous pouvons traiter ces objets et les changements qui s'y accomplissent comme des *choses*, ou comme des *représentations*. Et ces deux systèmes de notation sont acceptables l'un et l'autre, pourvu qu'on adhère strictement à celui qu'on aura choisi.

Essayons d'abord de les distinguer avec précision. Quand le réalisme parle de choses et l'idéalisme de représentations, ils ne discutent pas simplement sur des mots : ce sont bien là deux systèmes de notation différents, c'est-à-dire deux manières différentes de comprendre l'analyse du réel. Pour l'idéaliste, il n'y a rien de plus, dans la réalité, que ce qui apparaît à ma conscience ou à la conscience en général. Il serait absurde de parler d'une propriété de la matière qui ne pût pas devenir objet de représentation. Il n'y a pas de virtualité, ou du moins rien de définitivement virtuel dans les choses. Tout ce qui existe est actuel ou pourra le devenir. Bref, l'idéalisme est un système de notation qui implique que tout l'essentiel de la matière est étalé ou étalable dans la représentation que nous en avons, et que les articulations du réel sont celles mêmes de notre représentation. Le réalisme repose sur l'hypothèse inverse. Dire que la matière existe indépendamment de la représentation, c'est prétendre que sous notre représentation de la matière il y a une cause inaccessible de cette représentation, que derrière la perception, qui est de l'actuel, il y a des pouvoirs et des virtualités cachées : enfin c'est affirmer que les divisions et articulations visibles dans notre représentation sont purement relatives à notre manière de percevoir.

Nous ne doutons pas, d'ailleurs, qu'on ne puisse donner des définitions plus profondes des deux tendances réaliste et idéaliste, telles qu'on les retrouve à travers l'histoire de la philosophie. Nous-même, dans un travail antérieur, nous avons pris les mots « réalisme » et « idéalisme » dans un sens assez différent. Nous ne tenons donc nullement aux définitions que nous venons d'énoncer. Elles caractériseraient surtout un idéalisme à la Berkeley et le réalisme qui s'y oppose. Peut-être traduiraient-elles avec une précision suffisante l'idée qu'on se fait couramment des deux tendances, la part de l'idéalisme s'étendant aussi loin que celle du représentable, le réalisme revendiquant ce qui dépasse la représentation. Mais la démonstration que nous allons esquisser est indépendante de toute conception historique du réalisme et de l'idéalisme. A ceux qui contesteraient la généralité de nos deux définitions, nous demanderions de ne voir dans les mots *réalisme* et *idéalisme* que des termes conventionnels par lesquels nous désignerons, au cours de la présente étude, deux notations du réel,

dont l'une implique la possibilité et l'autre l'impossibilité d'identifier les choses avec la représentation, étalée et articulée dans l'espace, qu'elles offrent à une conscience humaine. Que les deux postulats s'excluent l'un l'autre, qu'il soit illégitime, par conséquent, d'appliquer en même temps les deux systèmes de notation au même objet, tout le monde nous l'accordera. Or, nous n'avons pas besoin d'autre chose pour la présente démonstration.

Nous nous proposons d'établir les trois points suivants : 1° Si l'on opte pour la notation idéaliste, l'affirmation d'un parallélisme (au sens d'équivalence) entre l'état psychologique et l'état cérébral implique contradiction ; 2° Si l'on préfère la notation réaliste, on retrouve, transposée, la même contradiction ; 3° La thèse du parallélisme ne paraît soutenable que si l'on emploie en même temps, dans la même proposition, les deux systèmes de notation à la fois. Elle ne semble intelligible que si, par une inconsciente prestidigitation intellectuelle, on passe instantanément du réalisme à l'idéalisme et de l'idéalisme au réalisme, apparaissant dans l'un au moment précis où l'on va être pris en flagrant délit de contradiction dans l'autre. Nous sommes d'ailleurs ici naturellement prestidigitateurs, parce que le problème dont il s'agit, étant le problème psychophysiologique des rapports du cerveau et de la pensée, nous suggère par sa position même, les deux points de vue du réalisme et de l'idéalisme, le terme « cerveau » nous faisant songer à une *chose* et le terme « pensée » à de la *représentation*. On peut dire que l'énoncé de la question contient déjà, en puissance, l'équivoque par laquelle on y répondra.

Plaçons-nous donc d'abord au point de vue idéaliste, et considérons par exemple la perception des objets qui occupent, à un moment donné, le champ visuel. Ces objets agissent, par l'intermédiaire de la rétine et du nerf optique, sur les centres de la vision : ils y provoquent une modification des groupements atomiques et moléculaires. Quel est le rapport de cette modification cérébrale aux objets extérieurs ?

La thèse du parallélisme consistera à soutenir que nous pouvons, une fois en possession de l'état cérébral, supprimer par un coup de baguette magique tous les objets perçus sans rien changer à ce qui se passe dans la conscience, car c'est cet état cérébral causé par les objets, et non pas l'objet lui-même, qui détermine la perception consciente. Mais comment ne pas voir qu'une proposition de ce genre est absurde dans l'hypothèse idéaliste ? Pour l'idéalisme, les objets extérieurs sont des images et le cerveau est l'une d'elles. Il n'y a rien de plus dans les choses mêmes que ce qui est étalé ou étalable dans l'image qu'elles présentent. Il n'y a

donc rien de plus dans un chassé-croisé d'atomes cérébraux que le chassé-croisé de ces atomes. Puisque c'est là tout ce qu'on a supposé dans le cerveau, c'est là tout ce qui s'y trouve et tout ce qu'on en peut tirer. Dire que l'image du monde environnant sort de cette image, ou qu'elle s'exprime par cette image, ou qu'elle surgit dès que cette image est posée, ou qu'on se la donne en se donnant cette image, serait se contredire soi-même, puisque ces deux images, le monde extérieur et le mouvement intracérébral, ont été supposées de même nature, et que la seconde image est, par hypothèse, une infime partie du champ de la représentation alors que la première remplit le champ de la représentation tout entier. Que l'ébranlement cérébral contienne virtuellement la représentation du monde extérieur, cela peut sembler intelligible dans une doctrine qui fait du mouvement quelque chose de *sous-jacent* à la représentation que nous en avons, un pouvoir mystérieux dont nous n'apercevons que l'effet produit sur nous. Mais cela apparaît tout de suite comme contradictoire dans la doctrine qui réduit le mouvement lui-même à une représentation, car c'est dire qu'un petit coin de la représentation est la représentation tout entière.

Je conçois bien, dans l'hypothèse idéaliste, que la modification cérébrale soit un *effet* de l'action des objets extérieurs, un mouvement reçu par l'organisme et qui va préparer des réactions appropriées : images parmi des images, images mouvantes comme toutes les images, les centres nerveux présentent des parties mobiles qui recueillent certains mouvements extérieurs et les prolongent en mouvements de réaction tantôt accomplis, tantôt commencés seulement. Mais le rôle du cerveau se réduit alors à subir certains effets des autres représentations, à en dessiner, comme nous le disions, les articulations motrices. C'est en cela que le cerveau est indispensable au reste de la représentation, et qu'il ne peut être lésé sans qu'une perturbation plus ou moins générale de la représentation s'ensuive. Mais il ne dessine pas les représentations elles-mêmes ; car il ne pourrait, lui représentation, dessiner le tout de la représentation que s'il cessait d'être une partie de la représentation pour devenir le tout lui-même. Formulée dans une langue rigoureusement idéaliste, la thèse du parallélisme se résumerait donc dans cette proposition contradictoire : *la partie est le tout*.

Mais la vérité est qu'on passe inconsciemment du point de vue idéaliste à un point de vue pseudo-réaliste. On a commencé par faire du cerveau une représentation comme les autres, enchâssée dans les autres représentations et inséparable d'elles : les mouvements intérieurs du cerveau, représentation parmi des représentations, n'ont donc pas à susciter les autres

représentations, puisque les autres représentations sont données avec eux, autour d'eux. Mais insensiblement on arrive à ériger le cerveau et les mouvements intracérébraux en *choses*, c'est-à-dire en causes cachées derrière une certaine représentation et dont le pouvoir s'étend infiniment plus loin que ce qui en est représenté. Pourquoi ce glissement de l'idéalisme au réalisme ? Il est favorisé par bien des illusions théoriques ; mais on ne s'y laisserait pas aller aussi facilement si l'on ne s'y croyait encouragé par les faits.

A côté de la perception, en effet, il y a la mémoire. Quand je me remémore les objets une fois perçus, ils peuvent n'être plus là. Mon corps est resté seul ; et pourtant les autres images redeviendront visibles sous forme de souvenirs. Il faut donc bien, semble-t-il, que mon corps, ou quelque partie de mon corps, ait la puissance d'évoquer les autres images. Admettons qu'il ne les crée pas : du moins est-il capable de les susciter. Comment le ferait-il, si à un état cérébral déterminé ne correspondaient pas des souvenirs déterminés, et s'il n'y avait pas, en ce sens précis, parallélisme du travail cérébral et de la pensée ?

Nous répondrons que, dans l'hypothèse idéaliste, il est impossible de se représenter un objet en l'absence *complète* de l'objet lui-même. S'il n'y a rien de plus dans l'objet présent que ce qui en est représenté, si la présence de l'objet coïncide avec la représentation qu'on en a, toute partie de la représentation de l'objet sera, en quelque sorte, une partie de sa présence. Le souvenir ne sera plus l'objet lui-même, je le veux bien ; il lui manquera pour cela beaucoup de choses. D'abord il est fragmentaire ; il ne retient d'ordinaire que quelques éléments de la perception primitive. Ensuite il n'existe que pour la personne qui l'évoque, tandis que l'objet fait partie d'une expérience commune. Enfin, quand la représentation-souvenir surgit, les modifications concomitantes de la représentation-cerveau ne sont plus, comme dans le cas de la perception, des mouvements assez forts pour exciter la représentation-organisme à réagir immédiatement. Le corps ne se sent plus *soulevé* par l'objet aperçu, et comme c'est dans cette *suggestion d'activité* que consiste le *sentiment de l'actualité*, l'objet représenté n'apparaît plus comme actuel : c'est ce qu'on exprime en disant qu'il n'est plus présent. La vérité est que, dans l'hypothèse idéaliste, le souvenir ne peut être qu'une pellicule détachée de la représentation primitive ou, ce qui revient au même, de l'objet. Il est toujours présent, mais la conscience en détourne son attention tant qu'elle n'a pas quelque raison de le considérer. Elle n'a intérêt à l'apercevoir que lorsqu'elle se sent capable de l'utiliser, c'est-à-dire lorsque l'état cérébral présent dessine déjà quelques-unes des réactions motrices naissantes que l'objet réel (c'est-à-dire la

représentation complète) aurait déterminées : ce commencement d'activité du corps confère à la représentation un commencement d'actualité. Mais il s'en faut qu'il y ait alors « parallélisme » ou « équivalence » entre le souvenir et l'état cérébral. Les réactions motrices naissantes dessinent en effet quelques-uns des effets possibles de la représentation qui va réapparaître, et non pas cette représentation même ; et comme la même réaction motrice peut suivre bien des souvenirs différents, ce n'est pas un souvenir déterminé qui sera évoqué par un état déterminé du corps, ce sont au contraire bien des souvenirs différents qui seront également possibles, et entre lesquels la conscience aura le choix. Ils ne seront soumis qu'à une seule condition commune, celle d'entrer dans le même cadre moteur : en cela consistera leur « ressemblance », terme vague dans les théories courantes de l'association, et qui acquiert un sens précis quand on le définit par l'identité des articulations motrices. Mais nous n'insisterons pas sur ce point, qui a fait l'objet d'un travail antérieur. Qu'il nous suffise de dire que, dans l'hypothèse idéaliste, les objets perçus coïncident avec la représentation complète et complètement agissante, les objets remémorés avec la même représentation incomplète et incomplètement agissante, et que ni dans un cas ni dans l'autre l'état cérébral n'équivaut à la représentation, puisqu'il en fait partie. — Passons maintenant au réalisme, et voyons si la thèse du parallélisme psychophysiologique y va devenir plus claire.

Voici encore les objets qui peuplent le champ de ma vision ; voici mon cerveau au milieu d'eux ; voici enfin, dans mes centres sensoriels, des déplacements de molécules et d'atomes occasionnés par l'action des objets extérieurs. Du point de vue idéaliste, je n'avais pas le droit d'attribuer à ces mouvements internes la mystérieuse puissance de se doubler de la représentation des choses extérieures, car ils tenaient tout entiers dans ce qui en était représenté, et puisque, par hypothèse, on se les représentait comme des mouvements de certains atomes du cerveau, ils étaient mouvements d'atomes du cerveau et rien autre chose. Mais l'essence du réalisme est de supposer derrière nos représentations une cause qui diffère d'elles. Rien ne l'empêchera, semble-t-il, de considérer la représentation des objets extérieurs comme impliquée dans les modifications cérébrales. Pour certains théoriciens, ces états cérébraux seront véritablement créateurs de la représentation, qui n'en est que l'« épiphénomène ». D'autres supposeront, à la manière cartésienne, que les mouvements cérébraux occasionnent simplement l'apparition des perceptions conscientes, ou encore que ces perceptions et ces mouvements ne sont que deux aspects d'une réalité qui n'est ni mouvement ni

perception. Tous s'accorderont néanmoins à dire qu'à un état cérébral déterminé, correspond un état de conscience déterminé, et que les mouvements intérieurs de la substance cérébrale, considérés à part, livreraient, à qui saurait les déchiffrer, le détail complet de ce qui se passe dans la conscience correspondante.

Mais comment ne pas voir que la prétention de considérer à part le cerveau, à part le mouvement de ses atomes, enveloppe ici une contradiction véritable ? Un idéaliste a le droit de déclarer isolable l'objet qui lui donne une représentation isolée, puisque l'objet ne se distingue pas pour lui de la représentation. Mais le réalisme consiste précisément à rejeter cette prétention, à tenir pour artificielles ou relatives les lignes de séparation que notre représentation trace entre les choses, à supposer au-dessous d'elles un système d'actions réciproques et de virtualités enchevêtrées, enfin à définir l'objet, non plus par son entrée dans notre représentation, mais par sa solidarité avec le tout d'une réalité inconnaissable en elle-même. Plus la science approfondit la nature du corps dans la direction de sa « réalité », plus elle réduit déjà chaque propriété de ce corps, et par conséquent son existence même, aux relations qu'il entretient avec le reste de la matière capable de l'influencer. A vrai dire, les termes qui s'influencent réciproquement — de quelque nom qu'on les appelle, atomes, points matériels, centres de forces, etc. — ne sont à ses yeux que des termes provisoires ; c'est l'influence réciproque ou *interaction* qui est pour elle la réalité définitive.

Or, vous avez commencé par vous donner un cerveau que des objets extérieurs à lui modifient, dites-vous, de manière à susciter des représentations. Puis vous avez fait table rase de ces objets extérieurs au cerveau et vous avez attribué à la modification cérébrale le pouvoir de dessiner, à elle seule, la représentation des objets. Mais, en retirant les objets qui l'encadrent, vous retirez aussi, bon gré mal gré, l'état cérébral qui leur emprunte ses propriétés et sa réalité. *Vous ne le conservez que parce que vous passez subrepticement au système de notation idéaliste, où Von pose comme isolable en droit ce qui est isolé dans la représentation.*

Tenez-vous-en à votre hypothèse. Les objets extérieurs et le cerveau étant en présence, la représentation se produit. Vous devez dire que cette représentation n'est pas fonction de l'état cérébral tout seul, mais de l'état cérébral *et* des objets qui le déterminent, cet état et ces objets formant maintenant ensemble un bloc indivisible. La thèse du parallélisme, qui consiste à détacher les états cérébraux et à supposer qu'ils pourraient créer, occasionner, ou tout au moins exprimer, à eux seuls, la représentation des objets, ne saurait donc encore une fois s'énoncer sans se détruire elle-même.

En langage strictement réaliste elle se formulerait ainsi : *Une partie, qui doit tout ce qu'elle est au reste du tout, peut être conçue comme subsistant quand le reste du tout s'évanouit.* Ou encore, plus simplement : *Une relation entre deux termes équivaut à l'un d'eux.*

Ou les mouvements d'atomes qui s'accomplissent dans le cerveau sont bien ce qu'ils étalent dans la représentation que nous en aurions, ou ils en diffèrent. Dans la première hypothèse, ils seront tels que nous les aurons perçus, et le reste de notre perception sera dès lors autre chose : il y aura, entre eux et le reste, un rapport de contenu à contenant. Tel est le point de vue idéaliste. Dans la seconde hypothèse, leur réalité intime est constituée par leur solidarité avec tout ce qui est derrière l'ensemble de nos autres perceptions ; et, par cela seul que nous considérons leur réalité intime, nous considérons le tout de la réalité avec lequel ils forment un système indivisé : ce qui revient à dire que le mouvement intracérébral, envisagé comme un phénomène isolé, s'évanouit, et qu'il ne peut plus être question de donner pour substrat à la représentation tout entière un phénomène qui n'en est qu'une partie, et une partie découpée artificiellement au milieu d'elle.

Mais la vérité est que le réalisme ne se maintient jamais à l'état pur. On peut poser l'existence du réel en général derrière la représentation : dès que l'on commence à parler d'une réalité en particulier, bon gré mal gré on fait plus ou moins coïncider la chose avec la représentation qu'on en a. Sur le fond de réalité cachée, où tout est nécessairement impliqué dans tout, le réalisme déroule les représentations explicites qui sont pour l'idéaliste la réalité même. Réaliste au moment où il pose le réel, il devient idéaliste dès qu'il en affirme quelque chose, la notation réaliste ne pouvant plus guère consister, dans les explications de détail, qu'à inscrire sous chaque terme de la notation idéaliste un *indice* qui en marque le caractère provisoire. Soit ; mais ce que nous avons dit de l'idéalisme va s'appliquer alors au réalisme qui a pris l'idéalisme à son compte. Et faire des états cérébraux l'équivalent des perceptions et des souvenirs reviendra toujours, de quelque nom qu'on appelle le système, à affirmer que la partie est le tout.

En approfondissant les deux systèmes, on verrait que l'idéalisme a pour essence de s'arrêter à ce qui est étalé dans l'espace et aux divisions spatiales, tandis que le réalisme tient cet étalage pour superficiel et ces divisions pour artificielles : il conçoit, derrière les représentations juxtaposées, un système d'actions réciproques, et par conséquent une *implication* des représentations les unes dans les autres. Comme d'ailleurs notre connaissance de la matière ne saurait sortir entièrement de l'espace, et que l'implication réciproque dont il s'agit, si profonde soit-elle, ne saurait

devenir extraspatiale sans devenir extrascientifique, le réalisme ne peut dépasser l'idéalisme dans ses explications. On est toujours plus ou moins dans l'idéalisme (tel que nous l'avons défini) quand on fait œuvre de savant : sinon, on ne songerait même pas à considérer des parties isolées de la réalité pour les conditionner l'une par rapport à l'autre, ce qui est la science même. L'hypothèse du réaliste n'est donc ici qu'un idéal destiné à lui rappeler qu'il n'aura jamais assez approfondi l'explication de la réalité, et qu'il devra établir des relations de plus en plus intimes entre les parties du réel qui se juxtaposent à nos yeux dans l'espace. Mais cet idéal, le réaliste ne peut s'empêcher de l'hypostasier. Il l'hypostasie dans les représentations étalées qui étaient pour l'idéaliste la réalité même. Ces représentations deviennent alors pour lui autant de *choses*, c'est-à-dire de réservoirs contenant des virtualités cachées : ce qui lui permettra de considérer les mouvements intracérébraux (érigés cette fois en choses et non plus en simples représentations) comme renfermant en puissance la représentation tout entière. En cela consistera son affirmation du parallélisme psychophysiologique. Il oublie qu'il avait situé le réservoir hors de la représentation et non pas en elle, hors de l'espace et non pas dans l'espace, et qu'en tout cas son hypothèse consistait à supposer la réalité ou indivisée, ou articulée autrement que la représentation. En faisant correspondre à chaque partie de la représentation une partie de la réalité, il articule le réel comme la représentation, il déploie la réalité dans l'espace, et il abandonne son réalisme pour entrer dans l'idéalisme, où la relation du cerveau au reste de la représentation est évidemment celle de la partie au tout.

Vous parliez d'abord du cerveau tel que nous le voyons, tel que nous le découpons dans l'ensemble de notre représentation : ce n'était donc qu'une représentation, et nous étions dans l'idéalisme. Le rapport du cerveau au reste de la représentation était dès lors, nous le répétons, celui de la partie au tout. De là vous avez passé brusquement à une réalité qui *sous-tendrait* la représentation : soit, mais alors elle est subspatiale, ce qui revient à dire que le cerveau n'est pas une entité indépendante. Il n'y a plus maintenant que le tout de la réalité inconnaissable en soi, sur lequel s'étend le tout de notre représentation. Nous voilà dans le réalisme ; et, pas plus dans ce réalisme que dans l'idéalisme de tout à l'heure, les états cérébraux ne sont l'équivalent de la représentation : c'est, nous le répétons, le tout des objets perçus qui entrera encore (cette fois dissimulé) dans le tout de notre perception. Mais voici que, descendant au détail du réel, on continue à le composer de la même manière et selon les mêmes lois que la représentation, ce qui équivaut à ne plus les distinguer l'un de l'autre. On revient donc à

l'idéalisme, et l'on devrait y rester. Point du tout. On conserve bien le cerveau tel qu'il est représenté, mais on oublie que, si le réel est déplié dans la représentation, *étendu* en elle et non plus *tendu* en lui, il ne peut plus recéler les puissances et virtualités dont parlait le réalisme ; on érige alors les mouvements cérébraux en équivalents de la représentation entière. On a donc oscillé de l'idéalisme au réalisme et du réalisme à l'idéalisme, mais si rapidement qu'on s'est cru immobile et, en quelque sorte, à califourchon sur les deux systèmes réunis en un seul. Cette apparente conciliation de deux affirmations inconciliables est l'essence même de la thèse du parallélisme.

Nous avons essayé de dissiper l'illusion. Nous ne nous flattons pas d'y avoir entièrement réussi, tant il y a d'idées, sympathiques à la thèse du parallélisme, qui se groupent autour d'elle et en défendent l'abord. De ces idées les unes ont été engendrées par la thèse du parallélisme elle-même ; d'autres au contraire, antérieures à elle, ont poussé à l'union illégitime d'où nous l'avons vue naître ; d'autres enfin, sans relations de famille avec elle, ont pris modèle sur elle à force de vivre à ses côtés. Toutes forment aujourd'hui autour d'elle une ligne de défense imposante, qu'on ne peut forcer sur un point sans que la résistance renaisse sur un autre. Citons en particulier :

1° L'idée implicite (on pourrait même dire inconsciente) d'une *âme cérébrale*, c'est-à-dire d'une concentration de la représentation dans la substance corticale. La représentation paraissant se déplacer avec le corps, on raisonne comme s'il y avait, dans le corps lui-même, l'équivalent de la représentation. Les mouvements cérébraux seraient ces équivalents. La conscience, pour percevoir l'univers sans se déranger, n'a plus alors qu'à se dilater dans l'espace restreint de l'écorce cérébrale, véritable « chambre noire » où se reproduit en réduction le monde environnant.

2° L'idée que toute causalité est mécanique, et qu'il n'y a rien dans l'univers qui ne soit calculable mathématiquement. Alors, comme nos actions dérivent de nos représentations (aussi bien passées que présentes), il faut sous peine d'admettre une dérogation à la causalité mécanique, supposer que le cerveau d'où part l'action contenait l'équivalent de la perception, du souvenir et de la pensée elle-même. Mais l'idée que le monde entier, y compris les êtres vivants, relève de la mathématique pure, n'est qu'une vue *a priori* de l'esprit, qui remonte aux cartésiens. On peut l'exprimer à la moderne, la traduire dans le langage de la science actuelle, y rattacher un nombre toujours croissant de faits observés (où l'on a été conduit par elle) et lui attribuer alors des origines expérimentales : la partie effectivement mesurable du réel n'en reste

pas moins limitée, et la loi, envisagée comme absolue, conserve le caractère d'une hypothèse métaphysique, qu'elle avait déjà au temps de Descartes.

3° L'idée que, pour passer du point de vue (idéaliste) de la *représentation* au point de vue (réaliste) de la *chose en soi*, il suffit de substituer à notre représentation imagée et pittoresque cette même représentation réduite à un dessin sans couleur et aux relations mathématiques de ses parties entre elles. Hypnotisés, pour ainsi dire, par le vide que notre abstraction vient de faire, nous acceptons la suggestion de je ne sais qu'elle merveilleuse signification inhérente à un simple déplacement de points matériels dans l'espace, c'est-à-dire à une perception diminuée, alors que nous n'aurions jamais songé à doter d'une telle vertu l'image concrète, plus riche cependant, que nous trouvions dans notre perception immédiate. La vérité est qu'il faut opter entre une conception de la réalité qui l'éparpille dans l'espace et par conséquent dans la représentation, la considérant tout entière comme actuelle ou actualisable, et un système où la réalité devient un réservoir de puissances, étant alors ramassée sur elle-même et par conséquent extraspatiale. Aucun travail d'abstraction, d'élimination, de diminution enfin, effectué sur la première conception, ne nous rapprochera de la seconde. Tout ce qu'on aura dit du rapport du cerveau à la représentation dans un idéalisme pittoresque, qui s'arrête aux représentations immédiates encore colorées et vivantes, s'appliquera *a fortiori* à un idéalisme savant, où les représentations sont réduites à leur squelette mathématique, mais où n'apparaît que plus clairement, avec leur caractère spatial et leur extériorité réciproque, l'impossibilité pour l'une d'elles de renfermer toutes les autres. Parce qu'on aura effacé des représentations extensives, en les frottant les unes contre les autres, les qualités qui les différencient dans la perception, on n'aura pas avancé d'un pas vers une réalité qui a été supposée en tension, et d'autant plus réelle, par conséquent, qu'elle est plus inextensive. Autant vaudrait s'imaginer qu'une pièce de monnaie usée, en perdant la marque précise de sa valeur, a acquis une puissance indéfinie d'achat.

4° L'idée que, si deux tous sont solidaires, chaque partie de l'un est solidaire d'une partie déterminée de l'autre. Alors, comme il n'y a pas d'état de conscience qui n'ait son concomitant cérébral, comme une variation de l'état cérébral ne va pas sans une variation de l'état de conscience (quoique la réciproque ne soit pas nécessairement vraie dans tous les cas), comme enfin une lésion de l'activité cérébrale entraîne une lésion de l'activité consciente, on conclut qu'à une fraction quelconque de l'état de conscience correspond

une partie déterminée de l'état cérébral, et que l'un des deux termes est par conséquent substituable à l'autre. Comme si l'on avait le droit d'étendre au détail des parties, rapportées chacune à chacune, ce qui n'a été observé ou inféré que des deux tous, et de convertir ainsi un rapport de solidarité en une relation d'équivalent à équivalent ! La présence ou l'absence d'un écrou peuvent faire qu'une machine fonctionne ou ne fonctionne pas : s'ensuit-il que chaque partie de l'écrou corresponde à une partie de la machine, et que la machine ait son équivalent dans l'écrou ? Or la relation de l'état cérébral à la représentation pourrait bien être celle de l'écrou à la machine, c'est-à-dire de la partie au tout.

Ces quatre idées elles-mêmes en impliquent un grand nombre d'autres, qu'il serait intéressant d'analyser à leur tour parce qu'on y trouverait autant d'harmoniques, en quelque sorte, dont la thèse du parallélisme donne le son fondamental. Nous avons simplement cherché, dans la présente étude, à dégager la contradiction inhérente à la thèse elle-même. Précisément parce que les conséquences où elle conduit et les postulats qu'elle recèle couvrent, pour ainsi dire, tout le domaine de la philosophie, il nous a paru que cet examen critique s'imposait, et qu'il pouvait servir de point de départ à une théorie de l'esprit, considéré dans ses rapports avec le déterminisme de la nature.

FIN DE L'ÉNERGIE SPIRITUELLE

Henri Bergson : Œuvres complètes
Retour à la liste des titres



DURÉE ET SIMULTANÉITÉ

A propos de la théorie d'Einstein



ÉCRIT PAR H. BERGSON en 1922

Pour toutes remarques ou suggestions :

editions@arvensa.com

Ou rendez-vous sur :

www.arvensa.com

Table des matières

Préface

Avant-propos de la deuxième édition (1923)

Chapitre I La demi-relativité

Chapitre II La relativité complète

Chapitre III De la nature du temps

Chapitre IV De la pluralité des Temps

Chapitre V Les figures de lumière

Chapitre VI L'Espace-Temps a quatre dimensions

Remarque finale

DURÉE ET SIMULTANÉITÉ

Liste des titres

Table des matières du titre

Préface

Quelques mots sur l'origine de ce travail en feront comprendre l'intention. Nous l'avions entrepris exclusivement pour nous. Nous voulions savoir dans quelle mesure notre conception de la durée était compatible avec les vues d'Einstein sur le temps. Notre admiration pour ce physicien, la conviction qu'il ne nous apportait pas seulement une nouvelle physique mais aussi certaines manières nouvelles de penser, l'idée que science et philosophie sont des disciplines différentes mais faites pour se compléter, tout cela nous inspirait le désir et nous imposait même le devoir de procéder à une confrontation. Mais notre recherche nous parut bientôt offrir un intérêt plus général. Notre conception de la durée traduisait en effet une expérience directe et immédiate. Sans entraîner comme conséquence nécessaire l'hypothèse d'un Temps universel, elle s'harmonisait avec cette croyance très naturellement. C'étaient donc un peu les idées de tout le monde que nous allions confronter avec la théorie d'Einstein. Et le côté par où cette théorie semble froisser l'opinion commune passait alors au premier plan : nous aurions à nous appesantir sur les « paradoxes » de la théorie de la Relativité, sur les Temps multiples qui coulent plus ou moins vite, sur les simultanés qui deviennent des successions et les successions des simultanés quand on change de point de vue. Ces thèses ont un sens physique bien défini : elles disent ce qu'Einstein a lu, par une intuition géniale, dans les équations de Lorentz. Mais quelle en est la signification philosophique ? Pour le savoir, nous prîmes les formules de Lorentz terme par terme, et nous cherchâmes à quelle réalité concrète, à quelle chose perçue ou perceptible, chaque terme correspondait. Cet examen nous donna un résultat assez inattendu. Non seulement les thèses d'Einstein ne paraissaient plus contredire, mais encore elles confirmaient, elles accompagnaient d'un commencement de preuve la croyance naturelle des hommes à un Temps unique et universel. Elles devaient simplement à un malentendu leur aspect paradoxal. Une confusion semblait s'être produite, non pas certes chez Einstein

lui-même, non pas chez les physiciens qui usaient physiquement de sa méthode, mais chez certains qui érigeaient cette physique, telle quelle, en philosophie. Deux conceptions différentes de la relativité, l'une abstraite et l'autre imagée, l'une incomplète et l'autre achevée, coexistaient dans leur esprit et interféraient ensemble. En dissipant la confusion, on faisait tomber le paradoxe. Il nous parut utile de le dire. Nous contribuerions ainsi à éclaircir, aux yeux du philosophe, la théorie de la Relativité.

Mais surtout, l'analyse à laquelle nous avons dû procéder faisait ressortir plus nettement les caractères du temps et le rôle qu'il joue dans les calculs du physicien. Elle se trouvait ainsi compléter, et non pas seulement confirmer, ce que nous avons pu dire autrefois de la durée. Aucune question n'a été plus négligée par les philosophes que celle du temps ; et pourtant tous s'accordent à la déclarer capitale. C'est qu'ils commencent par mettre espace et temps sur la même ligne : alors, ayant approfondi l'un (et c'est généralement l'espace), ils s'en remettent à nous du soin de traiter semblablement l'autre. Mais nous n'aboutirons ainsi à rien. L'analogie entre le temps et l'espace est en effet tout extérieure et superficielle. Elle tient à ce que nous nous servons de l'espace pour mesurer et symboliser le temps. Si donc nous nous guidons sur elle, si nous allons chercher au temps des caractères comme ceux de l'espace, c'est à l'espace que nous nous arrêterons, à l'espace qui recouvre le temps et qui le représente à nos yeux commodément : nous n'aurons pas poussé jusqu'au temps lui-même. Que ne gagnerions-nous pas, cependant, à le ressaisir ! La clef des plus gros problèmes philosophiques est là. Nous avons tenté jadis un effort dans cette direction. La théorie de la Relativité nous a fourni l'occasion de le reprendre et de le conduire un peu plus loin.

Telles sont les deux raisons qui nous déterminent à publier la présente étude. Elle porte, comme on le voit, sur un objet nettement délimité. Nous avons découpé dans la théorie de la Relativité ce qui concernait le temps ; nous avons laissé de côté les autres problèmes. Nous restons ainsi dans le cadre de la Relativité restreinte. La théorie de la Relativité généralisée vient d'ailleurs s'y placer elle-même, quand elle veut qu'une des coordonnées représente effectivement le temps.

DURÉE ET SIMULTANÉITÉ

Liste des titres

Table des matières du titre

Avant-propos de la deuxième édition (1923)

Le texte de cette seconde édition est identique à celui de la première, mais nous avons ajouté trois appendices destinés à écarter certaines objections ou mieux à dissiper certains malentendus. Le premier se rapporte au « voyage en boulet », le second à la réciprocité de l'accélération, le troisième au « temps propre » et aux « lignes d'Univers ». Malgré la diversité des titres, ils ont tous trois le même objet et aboutissent à la même conclusion. Ils montrent explicitement qu'il n'y a pas de différence, en ce qui concerne le Temps, entre un système animé d'un mouvement quelconque et un système en translation uniforme.

Chapitre I

La demi-relativité

L'expérience Michelson-Morley. — La demi-relativité ou relativité « unilatérale ». — Signification concrète des termes qui entrent dans les formules de Lorentz. — Dilatation du Temps. — Dislocation de la simultanéité. — Contraction longitudinale.

La théorie de la Relativité, même « restreinte », n'est pas précisément fondée sur l'expérience Michelson-Morley, puisqu'elle exprime d'une manière générale la nécessité de conserver aux lois de l'électro-magnétisme une forme invariable quand on passe d'un système de référence à un autre. Mais l'expérience Michelson-Morley a le grand avantage de poser en termes concrets le problème à résoudre, et de mettre aussi sous nos yeux les éléments de la solution. Elle matérialise, pour ainsi dire, la difficulté. C'est d'elle que le philosophe doit partir, c'est à elle qu'il devra constamment se reporter, s'il veut saisir le sens véritable des considérations de temps dans la théorie de la Relativité. Combien de fois ne l'a-t-on pas décrite et commentée ! Pourtant il faut que nous la commentions, que nous la décrivions même encore, parce que nous n'allons pas adopter d'emblée, comme on le fait d'ordinaire, l'interprétation qu'en donne aujourd'hui la théorie de la Relativité. Nous voulons ménager toutes les transitions entre le point de vue psychologique et le point de vue physique, entre le Temps du sens commun et celui d'Einstein. Pour cela nous devons nous replacer dans l'état d'âme où l'on pouvait se trouver à l'origine, alors qu'on croyait à l'éther immobile, au repos absolu, et qu'il fallait pourtant rendre compte de l'expérience Michelson-Morley. Nous obtiendrons ainsi une certaine conception du Temps qui est relativiste à moitié, par un côté seulement, qui n'est pas encore celle d'Einstein, mais que nous jugeons essentiel de connaître. La théorie de la Relativité a beau n'en tenir aucun compte dans ses déductions proprement scientifiques : elle en subit pourtant l'influence, croyons-nous, dès qu'elle cesse d'être une physique pour devenir une

philosophie. Les paradoxes qui ont tant effrayé les uns, tant séduit les autres, nous paraissent venir de là. Ils tiennent à une équivoque. Ils naissent de ce que deux représentations de la Relativité, l'une radicale et conceptuelle, l'autre atténuée et imagée, s'accompagnent à notre insu dans notre esprit, et de ce que le concept subit la contamination de l'image.

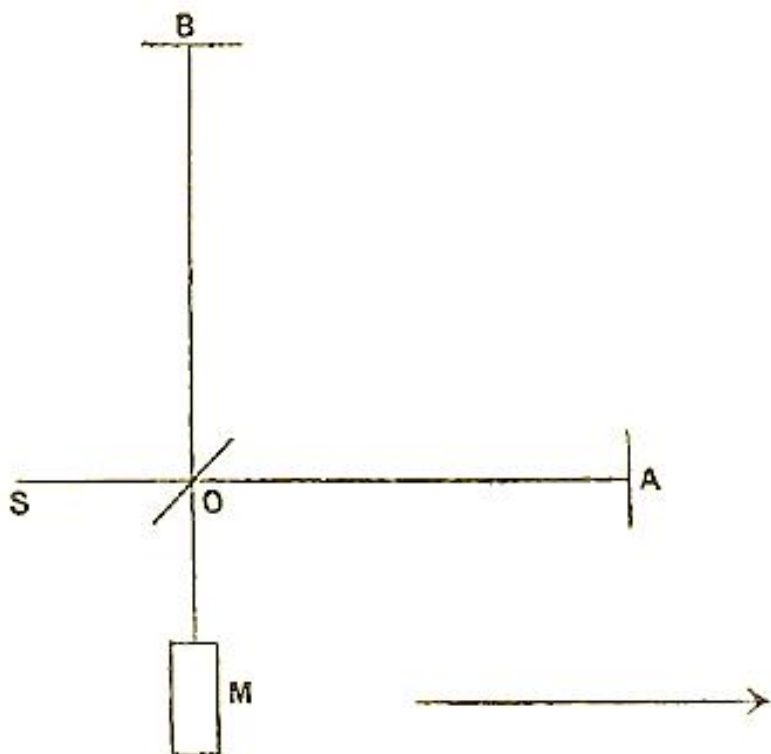


Fig. 1.

Décrivons donc schématiquement l'expérience instituée dès 1881 par le physicien américain Michelson, répétée par lui et Morley en 1887, recommencée avec plus de soin encore par Morley et Miller en 1905. Un rayon de lumière SO (fig. 1) parti de la source S est divisé, au point O, par une lame de verre inclinée à 45° sur sa direction, en deux rayons dont l'un est réfléchi perpendiculairement à SO dans la direction OB tandis que l'autre continue sa route dans le prolongement OA de SO. Aux points A et B, que nous supposerons équidistants de O, se trouvent deux miroirs plans perpendiculaires à OA et à OB. Les deux rayons, réfléchis par les miroirs B et A respectivement, reviennent en O : le premier, traversant la lame de verre, suit la ligne OM, prolongement de BO ; le second est réfléchi par la lame selon la même ligne OM. Ils se superposent ainsi l'un à l'autre et produisent un système de franges

d'interférence qu'on peut observer, du point M, dans une lunette dirigée selon MO.

Supposons un instant que l'appareil ne soit pas en translation dans l'éther. Il est évident d'abord que, si les distances OA et OB sont égales, le temps mis par le premier rayon à aller de O en A et à revenir est égal au temps que met, pour aller de O en B et revenir, le second rayon, puisque l'appareil est immobile dans un milieu où la lumière se propage avec la même vitesse dans tous les sens. L'aspect des franges d'interférence restera donc le même pour une rotation quelconque du dispositif. Il sera le même, en particulier, pour une rotation de 90 degrés qui fera permuter les bras OA et OB l'un avec l'autre.

Mais, en réalité, l'appareil est entraîné dans le mouvement de la Terre sur son orbite [346]. Il est aisé de voir que, dans ces conditions, le double voyage du premier rayon ne devrait pas avoir la même durée que le double voyage du second [347].

Calculons en effet, d'après la cinématique habituelle, la durée de chacun des doubles trajets. En vue de simplifier l'exposition, nous admettrons que la direction SA du rayon lumineux a été choisie de manière à être celle même du mouvement de la Terre à travers l'éther. Nous appellerons v la vitesse de la Terre, c la vitesse de la lumière, l la longueur commune des deux lignes OA et OB. La vitesse de la lumière relativement à l'appareil, dans le trajet de O en A, sera de $c - v$. Elle sera de $c + v$ au retour. Le temps mis par la lumière à aller de O en A et à en revenir sera donc égal à $l/(c - v) + l/(c + v)$, c'est-à-dire à $2lc/(c^2 - v^2)$, et le chemin parcouru par ce rayon dans l'éther à $2lc^2/(c^2 - v^2)$ ou $2l/(1 - v^2/c^2)$. Considérons maintenant le trajet du rayon qui va de la plaque de verre O au miroir B et qui en revient. La lumière se mouvant de O vers B avec la vitesse c , mais d'autre part l'appareil se déplaçant avec la vitesse v dans la direction OA perpendiculaire à OB, la vitesse relative de la

lumière est ici $\sqrt{c^2 - v^2}$, et par conséquent, la durée du

parcours total est $\frac{2l}{\sqrt{c^2 - v^2}}$. C'est ce qu'on verrait encore, sans considérer directement la composition des vitesses, de la manière suivante. Quand le rayon revient à la plaque de verre, celle-ci est en O', (fig. 2), et il a touché le miroir au moment où celui-ci était en B', le triangle OB'O' étant d'ailleurs évidemment isocèle. Abaissons alors du point B',

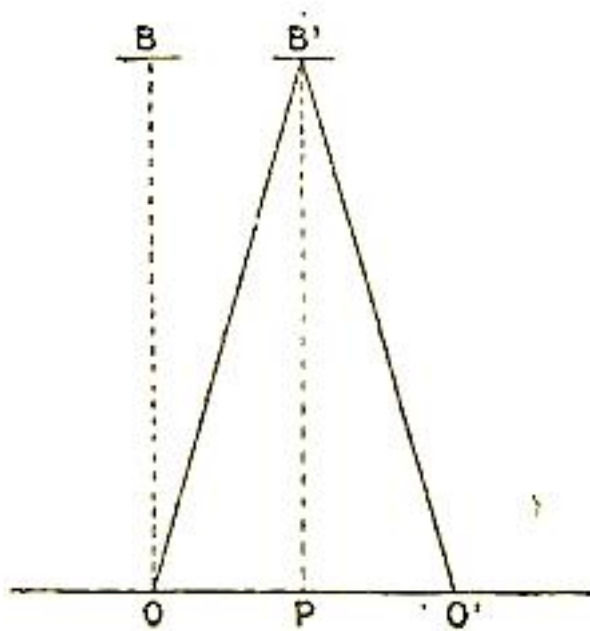


Fig. 2.

sur la ligne OO' , la perpendiculaire $B'P$. Comme le parcours du trajet $OB'O'$ a pris le même temps que le parcours OO' , on a $OB'O'/c = OO'/v$, c'est-à-dire $OB'/c = OP/v$. Comme on a aussi

$$\overline{OB'}^2 = l^2 + \overline{OP}^2$$

, on obtient, en transportant dans cette dernière égalité la valeur de OP tirée de la première :

$$OB' = \frac{lc}{\sqrt{c^2 - v^2}}$$

. Le temps de parcours de la ligne $OB'O'$ est

$$\frac{2l}{\sqrt{c^2 - v^2}}$$

donc bien , et la distance effectivement parcourue dans

$$\frac{2lc}{\sqrt{c^2 - v^2}}, \text{ ou } \frac{2l}{\sqrt{1 - \frac{v^2}{c^2}}}$$

l'éther . Cela revient à dire que le mouvement de la Terre dans l'éther affecte différemment les deux trajets et que, si une rotation imprimée au dispositif amène les bras OA et OB de l'appareil à permuter entre eux, on devra observer un déplacement des franges d'interférence. Or, rien de tel ne se produit. L'expérience, répétée à des époques différentes de l'année, pour des vitesses différentes de la Terre par rapport à l'éther, a toujours donné le même résultat [348]. Les choses se passent

comme si les deux doubles trajets étaient égaux, comme si la vitesse de la lumière par rapport à la Terre était constante, enfin comme si la Terre était immobile dans l'éther.

Voici alors l'explication proposée par Lorentz, explication dont un autre physicien, Fitzgerald, avait également eu l'idée. La ligne OA se contracterait par l'effet de son mouvement, de manière à rétablir l'égalité entre les deux doubles trajets. Si la longueur de OA,

$$l \sqrt{1 - \frac{v^2}{c^2}}$$

qui était / au repos, devient quand cette ligne se meut avec la vitesse v , le chemin parcouru par le rayon dans l'éther

$$\frac{2l}{1 - \frac{v^2}{c^2}}$$

$$\frac{2l}{\sqrt{1 - \frac{v^2}{c^2}}}$$

ne sera plus mesuré par , mais par , et les deux trajets se trouveront effectivement égaux. Il faudra donc admettre qu'un corps quelconque se mouvant avec une vitesse quelconque v subit, dans le sens de son mouvement, une contraction telle que sa nouvelle dimension soit à l'ancienne dans le

$$\sqrt{1 - \frac{v^2}{c^2}}$$

rapport de à l'unité. Cette contraction, naturellement, atteint aussi bien la règle avec laquelle on mesure l'objet que l'objet lui-même. Elle échappe ainsi à l'observateur terrestre. Mais on s'en apercevrait si l'on adoptait un observatoire immobile, l'éther [349].

Plus généralement, appelons S un système immobile dans l'éther, et S' un autre exemplaire de ce système, un double, qui ne faisait d'abord qu'un avec lui et qui s'en détache ensuite en ligne droite avec la vitesse v . Aussitôt parti, S' se contracte dans le sens de son mouvement. Tout ce qui n'est pas perpendiculaire à la direction du mouvement participe à la contraction. Si S était une sphère, S' sera un ellipsoïde. Par cette contraction s'explique que l'expérience Michelson-Morley donne les mêmes résultats que si la lumière avait une vitesse constante et égale à c dans toutes les directions.

Mais il faudrait savoir aussi pourquoi nous-mêmes, à notre tour, mesurant la vitesse de la lumière par des expériences terrestres telles que celles de Fizeau ou de Foucault, nous trouvons toujours le même nombre c , quelle que soit la vitesse de la Terre par rapport à l'éther [350]. L'observateur immobile dans l'éther va l'expliquer ainsi. Dans les expériences de ce genre, le rayon de lumière fait

toujours le double trajet d'aller et de retour entre le point O et un autre point, A ou B, de la Terre, comme dans l'expérience Michelson-Morley. Aux yeux de l'observateur qui participe au mouvement de la Terre, la longueur de ce double trajet est donc $2l$. Or, nous disons qu'il trouve invariablement à la lumière la même vitesse c . C'est donc qu'invariablement l'horloge consultée par l'expérimentateur au point O indique qu'un même intervalle t , égal à $2l/c$, s'est écoulé entre le départ et le retour du rayon. Mais le spectateur stationné dans l'éther, qui suit des yeux le trajet effectué dans ce milieu par le rayon, sait bien que la distance parcourue **est**

$$\frac{2l}{\sqrt{1 - \frac{v^2}{c^2}}}$$

en réalité. Il voit que l'horloge mobile, si elle mesurait le temps comme l'horloge immobile qu'il garde à côté de

$$\frac{2l}{c \sqrt{1 - \frac{v^2}{c^2}}}$$

lui, marquerait un intervalle . Puisqu'elle ne marque néanmoins que $2l/c$, c'est donc que son Temps coule plus lentement. Si, dans un même intervalle entre deux événements une horloge compte un moins grand nombre de secondes, chacune d'elles dure davantage. La seconde de l'horloge attachée à la Terre en mouvement est donc plus longue que celle de l'horloge

$$\frac{1}{\sqrt{1 - \frac{v^2}{c^2}}}$$

stationnaire dans l'éther immobile. Sa durée est de . Mais l'habitant de la Terre n'en sait rien.

Plus généralement, appelons encore S un système immobile dans l'éther, et S' un double de ce système, qui d'abord coïncidait avec lui et ensuite se détache en ligne droite avec la vitesse v . Tandis que S' se contracte dans le sens de son mouvement, son Temps se dilate. Un personnage attaché au système S, apercevant S' et fixant son attention sur une seconde d'horloge de S' au moment précis du dédoublement, verrait la seconde de S s'allonger sur S' comme un fil élastique qu'on tire, comme un trait qu'on regarde à la loupe. Entendons-nous : aucun changement ne s'est produit dans le mécanisme de l'horloge, ni dans son fonctionnement. Le phénomène n'a rien de comparable à l'allongement d'un balancier. Ce n'est pas parce que des horloges vont plus lentement que le Temps s'est allongé ; c'est parce que le

Temps s'est allongé que les horloges, restant telles quelles, se trouvent marcher plus lentement. Par l'effet du mouvement, un temps plus long, étiré, dilaté, vient remplir l'intervalle entre deux positions de l'aiguille. Même ralentissement, d'ailleurs, pour tous les mouvements et tous les changements du système, puisque chacun d'eux pourrait aussi bien devenir représentatif du Temps et s'ériger en horloge.

Nous venons de supposer, il est vrai, que l'observateur terrestre suivait l'aller et le retour du rayon lumineux de O en A et de A en O, et mesurait la vitesse de la lumière sans avoir à consulter d'autre horloge que celle du point O. Qu'arriverait-il si l'on mesurait cette vitesse à l'aller seulement, en consultant alors deux horloges [351] placées respectivement aux points O et A ? A vrai dire, dans toutes les mensurations terrestres de la vitesse de la lumière, c'est le double trajet du rayon que l'on mesure. L'expérience dont nous parlons n'a donc jamais été réalisée. Mais rien ne prouve qu'elle soit irréalisable. Nous allons montrer qu'elle donnerait encore pour la vitesse de la lumière le même nombre. Mais rappelons, pour cela, en quoi consiste la concordance de nos horloges.

Comment règle-t-on l'une sur l'autre deux horloges situées en des lieux différents ? Par une communication établie entre les deux personnes chargées du réglage. Or, il n'y a pas de communication instantanée ; et, du moment que toute transmission prend du temps, on a dû choisir celle qui s'effectue dans des conditions invariables. Seuls, des signaux lancés à travers l'éther répondent à cette exigence : toute transmission par la matière pondérable dépend de l'état de cette matière et des mille circonstances qui le modifient à chaque instant. C'est donc par des signaux optiques, ou plus généralement électromagnétiques, que les deux opérateurs ont dû communiquer entre eux. Le personnage en O a envoyé au personnage en A un rayon de lumière destiné à lui revenir aussitôt. Et les choses se sont passées comme dans l'expérience Michelson-Morley, avec cette différence toutefois que les miroirs ont été remplacés par des personnes. Il avait été entendu entre les deux opérateurs en O et en A que le second marquerait zéro au point où se trouverait l'aiguille de son horloge à l'instant précis où le rayon lui arriverait. Dès lors, le premier n'a eu qu'à noter sur son horloge le commencement et la fin de l'intervalle occupé par le double voyage du rayon : c'est au milieu de l'intervalle qu'il a situé le zéro de son horloge, du moment qu'il voulait que les deux zéros marquassent des instants « simultanés » et que les deux horloges fussent désormais d'accord.

Ce serait d'ailleurs parfait, si le trajet du signal était le même à l'aller et au retour, ou, en d'autres termes, si le système auquel les

horloges O et A sont attachées était immobile dans l'éther. Même dans le système en mouvement, ce serait encore parfait pour le réglage de deux horloges O et B situées sur une ligne perpendiculaire à la direction du trajet : nous savons en effet que, si le mouvement du système amène O en O', le rayon de lumière fait le même chemin de O en B' que de B' en O', le triangle OB'O' étant isocèle. Mais il en est autrement pour la transmission du signal de O en A et *vice versa*. L'observateur qui est au repos absolu dans l'éther voit bien que les trajets sont inégaux, puisque, dans le premier voyage, le rayon lancé du point O doit courir après le point A qui fuit, tandis que dans le voyage de retour le rayon renvoyé du point A trouve le point O qui vient à sa rencontre. Ou, si vous le préférez, il se rend compte de ce que la distance OA, supposée identique dans les deux cas, est franchie par la lumière avec une vitesse relative $c - v$ dans le premier, $c + v$ dans le second, de sorte que les temps de parcours sont entre eux dans le rapport de $c + v$ à $c - v$. En marquant le zéro au milieu de l'intervalle que l'aiguille de l'horloge a parcouru entre le départ et le retour du rayon, on le place, aux yeux de notre observateur immobile, trop près du point de départ. Calculons le montant de l'erreur. Nous disions tout à l'heure que l'intervalle parcouru par l'aiguille sur le cadran pendant le double trajet d'aller et de retour du signal est $2l/c$. Si donc, au moment de l'émission du signal, on a marqué un zéro provisoire au point où était l'aiguille, c'est au point l/c du cadran qu'on aura placé le zéro définitif M qui correspond, se dit-on, au zéro définitif de l'horloge en A. Mais l'observateur immobile sait que le zéro définitif de l'horloge en O, pour correspondre réellement au zéro de l'horloge en A, pour lui être simultanée, aurait dû être placé en un point qui divisât l'intervalle $2l/c$ non pas en parties égales, mais en parties proportionnelles à $c + v$ et $c - v$. Appelons x la première de ces deux parties. Nous aurons

$$\frac{x}{\frac{2l}{c} - x} = \frac{c + v}{c - v}$$

et par conséquent

$$x = \frac{l}{c} + \frac{lv}{c^2}.$$

Ce qui revient à dire que, pour l'observateur immobile, le point M où l'on a marqué le zéro définitif est de lv/c^2 trop près du zéro provisoire, et que, si l'on veut le laisser où il est, on devrait, pour

avoir une simultanéité réelle entre les zéros définitifs des deux horloges, reculer de lv/c^2 le zéro définitif de l'horloge en A. Bref, l'horloge en A est toujours en retard d'un intervalle de cadran lv/c^2 sur l'heure qu'elle devrait marquer. Quand l'aiguille est au point que nous conviendrons d'appeler t' (nous réservons la désignation t pour le temps des horloges immobiles dans l'éther), l'observateur immobile se dit que, si elle concordait réellement avec l'horloge en O, elle marquerait $t' + lv/c^2$.

Alors, que se passera-t-il quand des opérateurs respectivement placés en O et en A voudront mesurer la vitesse de la lumière en notant, sur les horloges accordées ensemble qui sont en ces deux points, le moment du départ, le moment de l'arrivée, le temps par conséquent que met la lumière à franchir l'intervalle ?

Nous venons de voir que les zéros des deux horloges ont été placés de telle manière qu'un rayon de lumière parût toujours, à qui tiendra les horloges pour concordantes, mettre le même temps à aller de O en A et à en revenir. Nos deux physiciens trouveront donc naturellement que le temps du trajet de O en A, compté au moyen des deux horloges placées respectivement en O et en A, est égal à la moitié du temps total, compté sur la seule horloge en O, du trajet complet d'aller et de retour. Or, nous savons que la durée de ce double voyage, comptée sur l'horloge en O, est toujours la même, quelle que soit la vitesse du système. Il en sera donc encore ainsi pour la durée du voyage unique, comptée par ce nouveau procédé sur deux horloges : on constatera par conséquent encore la constance de la vitesse de la lumière. L'observateur immobile dans l'éther suivra d'ailleurs de point en point ce qui s'est passé. Il s'apercevra que la distance parcourue par la lumière de O en A est à la distance parcourue de A en O dans le rapport de $c + v$ à $c - v$, au lieu de lui être égale. Il constatera que, le zéro de la seconde horloge ne concordant pas avec celui de la première, les temps d'aller et de retour, qui paraissent égaux quand on compare les indications des deux horloges, sont en réalité dans le rapport de $c + v$ à $c - v$. Il y a donc eu, se dira-t-il, erreur sur la longueur du parcours et erreur sur la durée du trajet, mais les deux erreurs se compensent, parce que c'est la même double erreur qui a présidé jadis au réglage des deux horloges l'une sur l'autre.

Ainsi, soit que l'on compte le temps sur une horloge unique, en un lieu déterminé, soit qu'on utilise deux horloges distantes l'une de l'autre, dans les deux cas on obtiendra, à l'intérieur du système mobile S' , le même nombre pour la vitesse de la lumière. Les observateurs attachés au système mobile jugeront que la seconde expérience confirme la première. Mais le spectateur immobile, assis dans l'éther, en conclura simplement qu'il a deux corrections à faire,

au lieu d'une, pour tout ce qui touche au temps indiqué par les horloges du système S'. Il avait déjà constaté que ces horloges marchaient trop lentement. Il se dira maintenant que les horloges échelonnées le long de la direction du mouvement retardent en outre les unes sur les autres. Supposons encore une fois que le système mobile S' se soit détaché, comme un double, du système immobile S, et que la dissociation ait eu lieu au moment où une horloge H₀' du système mobile S', coïncidant avec l'horloge H₀ du système S, marquait zéro comme elle. Considérons alors dans le système S' une horloge H₁', placée de telle manière que la droite H₀H₁' indique la direction du mouvement du système, et appelons l la longueur de cette droite. Quand l'horloge marque l'heure t', l'observateur immobile se dit maintenant avec raison que, l'horloge H₁' retardant d'un intervalle de cadran l v/c² sur l'horloge H₀' de ce système, il s'est écoulé en réalité un nombre t' + l v/c² de secondes du système S'. Mais il savait déjà que, vu le ralentissement du temps par l'effet du mouvement, chacune de ces secondes

$$\frac{1}{\sqrt{1 - \frac{v^2}{c^2}}}$$

apparentes vaut, en secondes réelles, $\frac{1}{\sqrt{1 - \frac{v^2}{c^2}}}$. Il calculera donc que si l'horloge H₁' donne l'indication t', le temps réellement

$$\frac{1}{\sqrt{1 - \frac{v^2}{c^2}}} \left(t' + \frac{lv}{c^2} \right)$$

écoulé est $\frac{1}{\sqrt{1 - \frac{v^2}{c^2}}} \left(t' + \frac{lv}{c^2} \right)$. Consultait d'ailleurs à ce moment une des horloges de son système immobile, il trouvera que le temps t marqué par elle est bien ce nombre.

Mais, avant même de s'être rendu compte de la correction à faire pour passer du temps t' au temps t, il eût aperçu l'erreur que l'on commet, à l'intérieur du système mobile, dans l'appréciation de la simultanéité. Il l'eût prise sur le vif en assistant au réglage des horloges. Considérons en effet, sur la ligne H₀H₁' indéfiniment prolongée de ce système, un grand nombre d'horloges H₀', H₁', H₂'... etc., séparées les unes des autres par des intervalles égaux l. Quand S' coïncidait avec S et se trouvait par conséquent immobile dans l'éther, les signaux optiques qui allaient et venaient entre deux horloges consécutives faisaient des trajets égaux dans les deux sens. Si toutes les horloges ainsi accordées entre elles marquaient la même heure, c'était bien au même instant. Maintenant que S' s'est détaché de S par l'effet du dédoublement, le personnage intérieur à S', qui ne se sait pas en mouvement, laisse ses horloges H₀', H₁', H₂'..., etc., comme elles étaient ; il croit à des simultanités

réelles quand les aiguilles indiquent le même chiffre du cadran. D'ailleurs, s'il a un doute, il procède de nouveau au réglage : il trouve simplement la confirmation de ce qu'il avait observé dans l'immobilité. Mais le spectateur immobile, qui voit comment le signal optique fait maintenant plus de chemin pour aller de H_0' à H_1' , de H_1' à H_2' , etc., que pour revenir de H_1' à H_0' , de H_2' à H_1' , etc., s'aperçoit que, pour qu'il y eût simultanéité réelle quand les horloges marquent la même heure, il faudrait que le zéro de l'horloge fût reculé de lv/c^2 , que le zéro de l'horloge H_2' fût reculé de $2lv/c^2$, etc. De réelle, la simultanéité est devenue nominale. Elle s'est incurvée en succession.

En résumé, nous venons de chercher comment la lumière pouvait avoir la même vitesse pour l'observateur fixe et pour l'observateur en mouvement : l'approfondissement de ce point nous a révélé qu'un système S' , issu du dédoublement d'un système S et se mouvant en ligne droite avec une vitesse v , subissait des modifications singulières. On les formulerait ainsi :

1° Toutes les longueurs de S' se sont contractées dans le sens de son mouvement. La nouvelle longueur est à l'ancienne dans le

$$\sqrt{1 - \frac{v^2}{c^2}}$$

rapport de à l'unité.

2° Le Temps du système s'est dilaté. La nouvelle seconde est à

$$\sqrt{1 - \frac{v^2}{c^2}}$$

l'ancienne dans le rapport de l'unité à

3° Ce qui était simultanéité dans le système S est généralement devenu succession dans le système S' . Seuls restent contemporains en S' les événements, contemporains en S , qui sont situés dans un même plan perpendiculaire à la direction du mouvement. Deux autres événements quelconques, contemporains en S , sont séparés en S' par lv/c^2 secondes du système S' , si l'on désigne par l leur distance comptée sur la direction du mouvement de leur système, c'est-à-dire la distance entre les deux plans, perpendiculaires à cette direction, qui passent respectivement par chacun d'eux.

Bref, le système S' , envisagé dans l'Espace et le Temps, est un double du système S qui s'est contracté, quant à l'espace, dans le sens de son mouvement ; qui a dilaté, quant au temps, chacune de ses secondes ; et qui enfin, dans le temps, a disloqué en succession toute simultanéité entre deux événements dont la distance s'est

rétrécie dans l'espace. Mais ces changements échappent à l'observateur qui fait partie du système mobile. Seul, l'observateur fixe s'en aperçoit.

Je suppose alors que ces deux observateurs, Pierre et Paul, puissent communiquer ensemble. Pierre, qui sait à quoi s'en tenir, dirait à Paul : « Au moment où tu t'es détaché de moi, ton système s'est aplati, ton Temps s'est enflé, tes horloges se sont désaccordées. Voici les formules de correction qui te permettront de rentrer dans la vérité. A toi de voir ce que tu dois en faire. » Il est évident que Paul répondrait : « Je ne ferai rien, parce que, pratiquement et scientifiquement, tout deviendrait incohérent à l'intérieur de mon système. Des longueurs se sont rétrécies, dis-tu ? Mais il en est de même alors du mètre que je porte sur elles ; et comme la mesure de ces longueurs, à l'intérieur de mon système, est leur rapport au mètre ainsi déplacé, cette mesure doit rester ce qu'elle était. Le Temps, dis-tu encore, s'est dilaté, et tu comptes plus d'une seconde là où mes horloges en marquent tout juste une ? Mais si nous supposons que S et S' soient deux exemplaires de la planète Terre, la seconde de S', comme celle de S, est par définition une certaine fraction déterminée du temps de rotation de la planète ; et elles ont beau ne pas avoir la même durée, elles ne font qu'une seconde l'une et l'autre. Des simultanités sont devenues successions ? des horloges situées aux points H_1' , H_2' , H_3' indiquent toutes trois la même heure alors qu'il y a trois moments différents ? Mais, aux moments différents où elles marquent dans mon système la même heure, il se passe aux points H_1' , H_2' , H_3' de mon système des événements qui, dans le système S, étaient marqués légitimement comme contemporains : je conviendrai alors de les appeler contemporains encore, pour ne pas avoir à envisager d'une manière nouvelle les rapports de ces événements entre eux d'abord, et ensuite avec tous les autres. Par là je conserverai toutes tes consécutions, toutes tes relations, toutes tes explications. En dénommant succession ce que j'appelais simultanité, j'aurais un monde incohérent, ou construit sur un plan absolument différent du tien. Ainsi toutes choses et tous rapports entre choses conserveront leur grandeur, resteront dans les mêmes cadres, rentreront dans les mêmes lois. Je puis donc faire comme si aucune de mes longueurs ne s'était rétrécie, comme si mon Temps ne s'était pas dilaté, comme si mes horloges étaient d'accord. Voilà du moins pour ce qui concerne la matière pondérable, celle que j'entraîne avec moi dans le mouvement de mon système : des changements profonds se sont accomplis dans les relations temporelles et spatiales que ses parties entretiennent entre elles, mais je ne m'en aperçois pas et je n'ai pas à m'en apercevoir.

Maintenant, je dois ajouter que je tiens ces changements pour bienfaisants. Quittons en effet la matière pondérable. Quelle ne serait pas ma situation vis-à-vis de la lumière, et plus généralement des faits électromagnétiques, si mes dimensions d'espace et de temps étaient restées ce qu'elles étaient ! Ces événements ne sont pas entraînés, eux, dans le mouvement de mon système. Des ondes lumineuses, des perturbations électromagnétiques ont beau prendre naissance dans un système mobile : l'expérience prouve qu'elles n'en adoptent pas le mouvement. Mon système mobile les dépose en passant, pour ainsi dire, dans l'éther immobile, qui dès lors se charge d'elles. Même, si l'éther n'existait pas, on l'inventerait pour symboliser ce fait expérimentalement constaté, l'indépendance de la vitesse de la lumière par rapport au mouvement de la source qui l'a émise. Or, dans cet éther, devant ces faits optiques, au milieu de ces événements électromagnétiques, tu sièges, toi, immobile. Mais je les traverse, et ce que tu aperçois de ton observatoire fixe dans l'éther risquait de m'apparaître, à moi, tout différemment. La science de l'électromagnétisme, que tu as si laborieusement construite, aurait été pour moi à refaire ; j'aurais eu à modifier mes équations, une fois établies, pour chaque nouvelle vitesse de mon système. Qu'eussé-je fait dans un univers ainsi construit ? Au prix de quelle liquéfaction de toute science eût été achetée la solidité des relations temporelles et spatiales ! Mais grâce à la contraction de mes longueurs, à la dilatation de mon Temps, à la dislocation de mes simultanités, mon système devient, vis-à-vis des phénomènes électromagnétiques, l'exakte contrefaçon d'un système fixe. Il aura beau courir aussi vite qu'il lui plaira à côté d'une onde lumineuse : celle-ci conservera toujours pour lui la même vitesse, il sera comme immobile vis-à-vis d'elle. Tout est donc pour le mieux, et c'est un bon génie qui a disposé ainsi les choses.

Il y a pourtant un cas où je devrai tenir compte de tes indications et modifier mes mesures. C'est lorsqu'il s'agira de construire une représentation mathématique intégrale de l'univers, je veux dire de tout ce qui se passe dans tous les mondes qui se meuvent par rapport à toi avec toutes les vitesses. Pour établir cette représentation qui nous donnerait, une fois complète et parfaite, la relation de tout à tout, il faudra définir chaque point de l'univers par ses distances x , y , z à trois plans rectangulaires déterminés, qu'on déclarera immobiles, et qui se couperont selon des axes OX , OY , OZ . D'autre part, les axes OX , OY , OZ qu'on choisira de préférence à tous les autres, les seuls axes réellement et non pas conventionnellement immobiles, sont ceux qu'on se donnera dans ton système fixe. Or, dans le système en mouvement où je me trouve, je rapporte mes observations à des axes $O'X'$, $O'Y'$, $O'Z'$ que

ce système entraîne avec lui, et c'est par ses distances x' , y' , z' aux trois plans se coupant selon ces lignes qu'est défini à mes yeux tout point de mon système. Puisque c'est de ton point de vue, immobile, que doit se construire la représentation globale du Tout, il faut que je trouve moyen de rapporter mes observations à tes axes OX, OY, OZ, ou, en d'autres termes, que j'établisse une fois pour toutes des formules au moyen desquelles je pourrai, connaissant x' , y' et z' calculer x , y et z . Mais ce me sera facile, grâce aux indications que tu viens de me fournir. D'abord, pour simplifier les choses, je supposerai que mes axes O'X', O'Y', O'Z' coïncidaient avec les tiens avant la dissociation des deux mondes S et S' (qu'il vaudra mieux, pour la clarté de la présente démonstration, faire cette fois tout différents l'un de l'autre), et je supposerai aussi que OX, et par conséquent O'X', marquent la direction même du mouvement de S'. Dans ces conditions, il est clair que les plans Z'O'X', X'O'Y', ne font que glisser respectivement sur les plans ZOY, XOY, qu'ils coïncident sans cesse avec eux, et que par conséquent y et y' sont égaux, z et z' aussi. Reste alors à calculer x . Si, depuis le moment où O' a quitté O, j'ai compté sur l'horloge qui est au point x' , y' , z' un temps t' , je me représente naturellement la distance du point x' , y' , z' au plan ZOY comme égale à $x' + vt'$. Mais, vu la contraction que tu me signales, cette longueur $x' + vt'$ ne coïnciderait pas avec ton x ;

$$x \sqrt{1 - \frac{v^2}{c^2}}$$

elle coïnciderait avec

$$\frac{1}{\sqrt{1 - \frac{v^2}{c^2}}} (x' + vt')$$

que tu appelles x est . Voilà le problème résolu. Je n'oublierai pas d'ailleurs que le temps t' , qui s'est écoulé pour moi et que m'indique mon horloge placée au point x' , y' , z' est différent du tien. Quand cette horloge m'a donné l'indication t' , le temps t compté par les tiennes est, ainsi que tu le

$$\frac{1}{\sqrt{1 - \frac{v^2}{c^2}}} \left(t' + \frac{vx'}{c^2} \right)$$

disais, . Tel est le temps t que je te marquerai. Pour le temps comme pour l'espace, j'aurai passé de mon point de vue au tien. »

Ainsi parlerait Paul. Et du même coup il aurait établi les fameuses « équations de transformation » de Lorentz, équations qui d'ailleurs, si l'on se place au point de vue plus général d'Einstein,

n'impliquent pas que le système S soit définitivement fixe. Nous montrerons en effet tout à l'heure comment, d'après Einstein, on peut faire de S un système quelconque, provisoirement immobilisé par la pensée, et comment il faudra alors attribuer à S', considéré du point de vue de S, les mêmes déformations temporelles et spatiales que Pierre attribuait au système de Paul. Dans l'hypothèse, toujours admise jusqu'à présent, d'un Temps unique et d'un Espace indépendant du Temps, il est évident que si S' se meut par rapport à S avec la vitesse constante v , si x' , y' , z' sont les distances d'un point M' du système S' aux trois plans déterminés par les trois axes rectangulaires, pris deux à deux, O'X', O'Y', O'Z', et si enfin x , y , z sont les distances de ce même point aux trois plans rectangulaires fixes avec lesquels les trois plans mobiles se confondaient d'abord, on a :

$$\begin{aligned}x &= x' + vt' \\ y &= y' \\ z &= z'\end{aligned}$$

Comme d'ailleurs le même temps se déroule invariablement pour tous les systèmes, on a :

$$t = t'.$$

Mais si le mouvement détermine des contractions de longueur, un ralentissement du temps, et fait que, dans le système à temps dilaté, les horloges ne marquent plus qu'une heure locale, il résulte des explications échangées entre Pierre et Paul qu'on aura :

$$(1) \quad \begin{aligned}x &= \frac{1}{\sqrt{1 - \frac{v^2}{c^2}}} (x' + vt') \\ y &= y' \\ z &= z' \\ t &= \frac{1}{\sqrt{1 - \frac{v^2}{c^2}}} \left(t' + \frac{vx'}{c^2} \right)\end{aligned}$$

De là une nouvelle formule pour la composition des vitesses. Supposons en effet que le point M' se meuve d'un mouvement uniforme, à l'intérieur de S', parallèlement à O'X', avec une vitesse v' , mesurée naturellement par x'/t' . Quelle sera sa vitesse pour le spectateur assis en S et qui rapporte les positions successives du mobile à ses axes OX, OY, OZ ? Pour obtenir cette vitesse v'' , mesurée par x/t , nous devons diviser membre à membre la première

et la quatrième des équations ci-dessus, et nous aurons :

$$v'' = \frac{v + v'}{1 + \frac{vv'}{c^2}}$$

alors que jusqu'ici la mécanique posait :

$$v'' = v + v'.$$

Donc, si S est la rive d'un fleuve et S' un bateau qui marche avec la vitesse v par rapport à la rive, un voyageur qui se déplace sur le pont du bateau dans la direction du mouvement avec la vitesse v' n'a pas, aux yeux du spectateur immobile sur la rive, la vitesse $v + v'$ ainsi qu'on le disait jusqu'à présent, mais une vitesse inférieure à la somme des deux vitesses composantes. Du moins est-ce ainsi que les choses apparaissent d'abord. En réalité, la vitesse résultante est bien la somme des deux vitesses composantes, si la vitesse du voyageur sur le bateau est mesurée de la rive, comme la vitesse du bateau lui-même. Mesurée du bateau, la vitesse v' du voyageur est x'/t' , si l'on appelle par exemple x' la longueur que le voyageur trouve au bateau (longueur pour lui invariable, puisque le bateau est toujours pour lui au repos) et t' le temps qu'il met à la parcourir, c'est-à-dire la différence entre les heures que marquent à son départ et à son arrivée deux horloges placées respectivement à la poupe et à la proue (nous supposons un bateau immensément long dont les horloges n'auraient pu être accordées entre elles que par des signaux transmis à distance). Mais, pour le [spectateur immobile sur la rive](#), le [bateau s'est contracté](#) quand il a passé du repos au mouvement, le Temps s'y est dilaté, les horloges n'y sont plus d'accord. L'espace parcouru à ses yeux par le voyageur sur le bateau n'est donc plus x' (si x' était la longueur de quai avec laquelle coïncidait le bateau immobile),

$$x' \sqrt{1 - \frac{v^2}{c^2}}$$

mais

: et le temps mis à parcourir cet

$$\frac{1}{\sqrt{1 - \frac{v^2}{c^2}}} \left(t' + \frac{vx'}{c^2} \right)$$

espace n'est pas t' , mais . Il en conclura que la vitesse à ajouter à v pour obtenir v'' n'est pas v' mais

$$\frac{x' \sqrt{1 - \frac{v^2}{c^2}}}{\frac{1}{\sqrt{1 - \frac{v^2}{c^2}}} \left(t' + \frac{vx'}{c^2} \right)}$$

c'est-à-dire

$$\frac{v' \left(1 - \frac{v^2}{c^2} \right)}{1 + \frac{vv'}{c^2}}$$

Il aura alors

$$v'' = v + \frac{v' \left(1 - \frac{v^2}{c^2} \right)}{1 + \frac{vv'}{c^2}} = \frac{v + v'}{1 + \frac{vv'}{c^2}}$$

Par où l'on voit qu'aucune vitesse ne saurait dépasser celle de la lumière, toute composition d'une vitesse quelconque v' avec une vitesse v supposée égale à c donnant toujours pour résultante cette même vitesse c .

Telles sont donc, pour revenir à notre première hypothèse, les formules que Paul aura présentes à l'esprit s'il veut passer de son point de vue à celui de Pierre et obtenir ainsi, — tous les observateurs attachés à tous les systèmes mobiles S'' , S''' , etc., en ayant fait autant, — une représentation mathématique intégrale de l'univers. S'il avait pu établir ses équations directement, sans intervention de Pierre, il les aurait aussi bien fournies à Pierre pour lui permettre, connaissant x , y , z , t , v'' , de calculer x' , y' , z' , t' , v' . Résolvons en effet les équations (1) par rapport à x' , y' , z' , t' , v' ; nous en tirons tout de suite :

(2)

$$x' = \frac{1}{\sqrt{1 - \frac{v^2}{c^2}}} (x - vt)$$

$$y' = y$$

$$z' = z$$

$$t' = \frac{1}{\sqrt{1 - \frac{v^2}{c^2}}} \left(t - \frac{vx}{c^2} \right)$$

$$v' = \frac{v'' - v}{1 - \frac{vv''}{c^2}}$$

équations qu'on donne plus habituellement pour la transformation de Lorentz [\[352\]](#). Mais peu importe pour le moment. Nous voulions seulement, en retrouvant ces formules terme par terme, en définissant les perceptions d'observateurs placés dans l'un ou l'autre système, préparer l'analyse et la démonstration qui font l'objet du présent travail.

Chapitre II

La relativité complète

De la réciprocité du mouvement. — Relativité « bilatérale » et non plus « unilatérale ». — Interférence de cette seconde hypothèse avec la première : malentendus qui en résulteront. — Mouvement relatif et mouvement absolu. — Propagation et transport. — Systèmes de référence. — De Descartes à Einstein.

Nous avons glissé pour un instant du point de vue que nous appellerons celui de la « relativité unilatérale » à celui de la réciprocité, qui est propre à Einstein. Hâtons-nous de reprendre notre position. Mais disons dès à présent que la contraction des corps en mouvement, la dilatation de leur Temps, la dislocation de la simultanéité en succession, seront conservées telles quelles dans la théorie d'Einstein : il n'y aura rien à changer aux équations que nous venons d'établir, ni plus généralement à ce que nous avons dit du système S' dans ses relations temporelles et spatiales au système S . Seulement ces contractions d'étendue, ces dilatations de Temps, ces ruptures de simultanéité deviendront explicitement réciproques (elles le sont déjà implicitement, d'après la forme même des équations), et l'observateur en S' répétera de S tout ce que l'observateur en S avait affirmé de S' . Par là s'évanouira, comme nous le montrerons aussi, ce qu'il y avait d'abord de paradoxal dans la théorie de la Relativité : nous prétendons que le Temps unique et l'Étendue indépendante de la durée subsistent dans l'hypothèse d'Einstein prise à l'état pur : ils restent ce qu'ils ont toujours été pour le sens commun. Mais il est à peu près impossible d'arriver à l'hypothèse d'une relativité double sans passer par celle d'une relativité simple, où l'on pose encore un point de repère absolu, un éther immobile. Même quand on conçoit la relativité dans le second sens, on la voit encore un peu dans le premier ; car on a beau dire que seul existe le mouvement réciproque de S et S' par rapport l'un à l'autre, on n'étudie pas cette réciprocité sans adopter l'un des deux termes, S ou S' , comme « système de référence » : or, dès

qu'un système a été ainsi immobilisé, il devient provisoirement un point de repère absolu, un succédané de l'éther. Bref, le repos absolu, chassé par l'entendement, est rétabli par l'imagination. Du point de vue mathématique, cela n'a aucun inconvénient. Que le système S, adopté comme système de référence, soit au repos absolu dans l'éther, ou qu'il soit en repos seulement par rapport à tous les systèmes auxquels on le comparera, dans les deux cas l'observateur placé en S traitera de la même manière les mesures du temps qui lui seront transmises de tous les systèmes tels que S' ; dans les deux cas il leur appliquera les formules de transformation de Lorentz. Les deux hypothèses s'équivalent pour le mathématicien. Mais il n'en est pas de même pour le philosophe. Car si S est en repos absolu, et tous autres systèmes en mouvement absolu, la théorie de la Relativité impliquera effectivement l'existence de Temps multiples, tous sur le même plan et tous réels. Que si, au contraire, on se place dans l'hypothèse d'Einstein, les Temps multiples subsisteront, mais il n'y en aura jamais qu'un seul de réel, comme nous nous proposons de le démontrer : les autres seront des fictions mathématiques. C'est pourquoi, à notre sens, toutes les difficultés philosophiques relatives au temps s'évanouissent si l'on s'en tient strictement à l'hypothèse d'Einstein, mais toutes les étrangetés aussi qui ont dérouté un si grand nombre d'esprits. Nous n'avons donc pas besoin de nous appesantir sur le sens qu'il faut donner à la « déformation des corps », au « ralentissement du temps » et à la « rupture de la simultanéité » quand on croit à l'éther immobile et au système privilégié. Il nous suffira de chercher comment on doit les comprendre dans l'hypothèse d'Einstein. Jetant alors un coup d'œil rétrospectif sur le premier point de vue, on reconnaîtra qu'il fallait s'y placer d'abord, on jugera naturelle la tentation d'y revenir lors même qu'on a adopté le second ; mais on verra aussi comment les faux problèmes surgissent du seul fait que des images sont empruntées à l'un pour soutenir les abstractions correspondant à l'autre.

Nous avons imaginé un système S en repos dans l'éther immobile, et un système S' en mouvement par rapport à S. Or, l'éther n'a jamais été perçu ; il a été introduit en physique pour servir de support à des calculs. Au contraire, le mouvement d'un système S' par rapport à un système S est pour nous un fait d'observation. On doit considérer aussi comme un fait, jusqu'à nouvel ordre, la constance de la vitesse de la lumière pour un système qui change de vitesse comme on voudra, et dont la vitesse peut descendre par conséquent jusqu'à zéro. Reprenons alors les trois affirmations d'où nous sommes partis : 1° S' se déplace par rapport à S ; 2° la lumière a la même vitesse pour l'un et pour l'autre ; 3° S stationne dans un

éther immobile. Il est clair que deux d'entre elles énoncent des faits, et la troisième une hypothèse. Rejetons l'hypothèse : nous n'avons plus que les deux faits. Mais alors le premier ne se formulera plus de la même manière. Nous annonçons que S' se déplace par rapport à S : pourquoi ne disions-nous pas aussi bien que c'était S qui se déplaçait par rapport à S' ? Simplement parce que S était censé participer à l'immobilité absolue de l'éther.

Mais il n'y a plus d'éther [353], plus de fixité absolue nulle part. Nous pourrions donc dire, à volonté, que S' se meut par rapport à S, ou que S se meut par rapport à S', ou mieux que S et S' se meuvent par rapport l'un à l'autre. Bref, ce qui est réellement donné est une réciprocité de déplacement. Comment en serait-il autrement, puisque le mouvement aperçu dans l'espace n'est qu'une variation continue de distance ? Si l'on considère deux points A et B et le déplacement de « l'un d'eux », tout ce que l'œil observe, tout ce que la science peut noter, est le changement de longueur de l'intervalle [354]. Le langage exprimera le fait en disant que A se meut, ou que c'est B. Il a le choix ; mais il serait plus près encore de l'expérience en disant que A et B se meuvent par rapport l'un à l'autre, ou plus simplement que l'écart entre A et B diminue ou grandit. La « réciprocité » du mouvement est donc un fait d'observation. On pourrait l'énoncer *a priori* comme une condition de la science, car la science n'opère que sur des mesures, la mesure porte en général sur des longueurs, et, quand une longueur croît ou décroît, il n'y a aucune raison de privilégier l'une des extrémités : tout ce qu'on peut affirmer est que l'écart grandit ou diminue entre les deux [355].

Certes, il s'en faut que tout mouvement se réduise à ce qui en est aperçu dans l'espace. A côté des mouvements que nous observons seulement du dehors, il y a ceux que nous nous sentons aussi produire. Quand Descartes parlait de la réciprocité du mouvement [356], ce n'est pas sans raison que Morus lui répondait : « Si je suis assis tranquille, et qu'un autre, s'éloignant de mille pas, soit rouge de fatigue, c'est bien lui qui se meut et c'est moi qui me repose » [357]. Tout ce que la science pourra nous dire de la relativité du mouvement perçu par nos yeux, mesuré par nos règles et nos horloges, laissera intact le sentiment profond que nous avons d'accomplir des mouvements et de fournir des efforts dont nous sommes les dispensateurs. Que le personnage de Morus, « assis bien tranquille », prenne la résolution de courir à son tour, qu'il se lève et qu'il coure : on aura beau soutenir que sa course est un déplacement réciproque de son corps et du sol, qu'il se meut si notre pensée immobilise la Terre, mais que c'est la Terre qui se meut si nous décrétons immobile le coureur, jamais il n'acceptera le décret, toujours il déclarera qu'il perçoit immédiatement son acte,

que cet acte est un fait, et que le fait est unilatéral. Cette conscience qu'il a de mouvements décidés et exécutés, tous les autres hommes et la plupart sans doute des animaux la possèdent également. Et, du moment que les êtres vivants accomplissent ainsi des mouvements qui sont bien d'eux, qui se rattachent uniquement à eux, qui sont perçus du dedans, mais qui, considérés du dehors, n'apparaissent plus à l'œil que comme une réciprocité de déplacement, on peut conjecturer qu'il en est ainsi des mouvements relatifs en général, et qu'une réciprocité de déplacement est la manifestation à nos yeux d'un changement interne, absolu, se produisant quelque part dans l'espace. Nous avons insisté sur ce point dans un travail que nous intitulions *Introduction à la métaphysique*. Telle nous paraissait en effet être la fonction du métaphysicien : il doit pénétrer à l'intérieur des choses ; et l'essence vraie, la réalité profonde d'un mouvement, ne peut jamais lui être mieux révélée que lorsqu'il accomplit le mouvement lui-même, lorsqu'il le perçoit sans doute encore du dehors comme tous les autres mouvements, mais le saisit en outre du dedans comme un effort, dont la trace seule était visible. Seulement, le métaphysicien n'obtient cette perception directe, intérieure et sûre, que pour les mouvements qu'il accomplit lui-même. De ceux-là seulement il peut garantir que ce sont des actes réels, des mouvements absolus. Déjà pour les mouvements accomplis par les autres êtres vivants, ce n'est pas en vertu d'une perception directe, c'est par sympathie, c'est pour des raisons d'analogie qu'il les érigea en réalités indépendantes. Et des mouvements de la matière en général il ne pourra rien dire, sinon qu'il y a vraisemblablement des changements internes, analogues ou non à des efforts, qui s'accomplissent on ne sait où et qui se traduisent à nos yeux, comme nos propres actes, par des déplacements réciproques de corps dans l'espace. Nous n'avons donc pas à tenir compte du mouvement absolu dans la construction de la science : nous ne savons qu'exceptionnellement où il se produit, et, même alors, la science n'en aurait que faire, car il n'est pas mesurable et la science a pour fonction de mesurer. La science ne peut et ne doit retenir de la réalité que ce qui est étalé dans l'espace, homogène, mesurable, visuel. Le mouvement qu'elle étudie est donc toujours relatif et ne peut consister que dans une réciprocité de déplacement. Tandis que Morus parlait en métaphysicien, Descartes marquait avec une précision définitive le point de vue de la science. Il allait même bien au-delà de la science de son temps, au-delà de la mécanique newtonienne, au-delà de la nôtre, formulant un principe dont il était réservé à Einstein de donner la démonstration.

Car c'est un fait remarquable que la relativité radicale du

mouvement, postulée par Descartes, n'ait pu être affirmée catégoriquement par la science moderne. La science, telle qu'on l'entend depuis Galilée, souhaitait sans doute que le mouvement fût relatif. Volontiers elle le déclarait tel. Mais c'était mollement et incomplètement qu'elle le traitait en conséquence. Il y avait à cela deux raisons. D'abord, la science ne heurte le sens commun que dans la mesure du strict nécessaire. Or, si tout mouvement rectiligne et non accéléré est évidemment relatif, si donc, aux yeux de la science, la voie est aussi bien en mouvement par rapport au train que le train par rapport à la voie, le savant n'en dira pas moins que la voie est immobile ; il parlera comme tout le monde quand il n'aura pas intérêt à s'exprimer autrement. Mais là n'est pas l'essentiel. La raison pour laquelle la science n'a jamais insisté sur la relativité radicale du mouvement uniforme est qu'elle se sentait incapable d'étendre cette relativité au mouvement accéléré : du moins devait-elle y renoncer provisoirement. Plus d'une fois, au cours de son histoire, elle a subi une nécessité de ce genre. D'un principe immanent à sa méthode elle sacrifie quelque chose à une hypothèse immédiatement vérifiable et qui donne tout de suite des résultats utiles : si l'avantage se maintient, ce sera que l'hypothèse était vraie par un côté, et dès lors cette hypothèse se trouvera peut-être un jour avoir contribué définitivement à établir le principe qu'elle avait provisoirement fait écarter. C'est ainsi que le dynamisme newtonien parut couper court au développement du mécanisme cartésien. Descartes posait que tout ce qui relève de la physique est étalé en mouvement dans l'espace : par là il donnait la formule idéale du mécanisme universel. Mais s'en tenir à cette formule eût été considérer globalement le rapport de tout à tout ; on ne pouvait obtenir une solution, fût-elle provisoire, des problèmes particuliers qu'en découpant et en isolant plus ou moins artificiellement des parties dans l'ensemble : or, dès qu'on néglige de la relation, on introduit de la force. Cette introduction n'était que cette élimination même ; elle exprimait la nécessité où se trouve l'intelligence humaine d'étudier la réalité partie par partie, impuissante qu'elle est à former tout d'un coup une conception à la fois synthétique et analytique de l'ensemble. Le dynamisme de Newton pouvait donc être — et s'est trouvé être en fait — un acheminement à la démonstration complète du mécanisme cartésien, qu'aura peut-être réalisée Einstein. Or, ce dynamisme impliquait l'existence d'un mouvement absolu. On pouvait encore admettre la relativité du mouvement dans le cas de la translation rectiligne non accélérée ; mais l'apparition de forces centrifuges dans le mouvement de rotation semblait attester qu'on avait affaire ici à un absolu véritable ; et il fallait aussi bien tenir pour absolu tout autre

mouvement accéléré. Telle est la théorie qui resta classique jusqu'à Einstein. Il ne pouvait cependant y avoir là qu'une conception provisoire. Un historien de la mécanique, Mach, en avait signalé l'insuffisance [358], et sa critique a certainement contribué à susciter les idées nouvelles. Aucun philosophe ne pouvait se contenter tout à fait d'une théorie qui tenait la mobilité pour une simple relation de réciprocité dans le cas du mouvement uniforme, et pour une réalité immanente à un mobile dans le cas du mouvement accéléré. Si nous jugions nécessaire, quant à nous, d'admettre un changement absolu partout où un mouvement spatial s'observe, si nous estimions que la conscience de l'effort révèle le caractère absolu du mouvement concomitant, nous ajoutions que la considération de ce mouvement absolu intéresse uniquement notre connaissance de l'intérieur des choses, c'est-à-dire une psychologie qui se prolonge en métaphysique [359]. Nous ajoutions que pour la physique, dont le rôle est d'étudier les relations entre données visuelles dans l'espace homogène, tout mouvement *devait* être relatif. Et néanmoins certains mouvements ne *pouvaient* pas l'être. Ils le peuvent maintenant. Ne fût-ce que pour cette raison, la théorie de la Relativité généralisée marque une date importante dans l'histoire des idées. Nous ne savons quel sort définitif la physique lui réserve. Mais, quoi qu'il arrive, la conception du mouvement spatial que nous trouvons chez Descartes, et qui s'harmonise si bien avec l'esprit de la science moderne, aura été rendue par Einstein scientifiquement acceptable dans le cas du mouvement accéléré comme dans celui du mouvement uniforme.

Il est vrai que cette partie de l'œuvre d'Einstein est la dernière. C'est la théorie de la Relativité « généralisée ». Les considérations sur le temps et la simultanéité appartenaient à la théorie de la Relativité « restreinte », et celle-ci ne concernait que le mouvement uniforme. Mais dans la théorie restreinte il y avait comme une exigence de la théorie généralisée. Car elle avait beau être *restreinte*, c'est-à-dire limitée au mouvement uniforme, elle n'en était pas moins *radicale*, en ce qu'elle faisait de la mobilité une réciprocité. Or, pourquoi n'était-on pas encore allé explicitement jusque-là ? Pourquoi, même au mouvement uniforme, qu'on déclarait relatif, n'appliquait-on que mollement l'idée de relativité ? Parce qu'on savait que l'idée ne conviendrait plus au mouvement accéléré. Mais, du moment qu'un physicien tenait pour radicale la relativité du mouvement uniforme, il devait chercher à envisager comme relatif le mouvement accéléré. Ne fût-ce que pour cette raison encore, la théorie de la Relativité restreinte appelait à sa suite celle de la Relativité généralisée, et ne pouvait même être convaincante aux yeux du philosophe que si elle se prêtait à cette

généralisation.

Or, si tout mouvement est relatif et s'il n'y a pas de point de repère absolu, pas de système privilégié, l'observateur intérieur à un système n'aura évidemment aucun moyen de savoir si son système est en mouvement ou en repos. Disons mieux : il aurait tort de se le demander, car la question n'a plus de sens ; elle ne se pose pas en ces termes. Il est libre de décréter ce qui lui plaît : son système sera immobile, par définition même, s'il en fait son « système de référence » et s'il y installe son observatoire. Il n'en pouvait être ainsi, même dans le cas du mouvement uniforme, quand on croyait à un éther immobile. Il n'en pouvait être ainsi, de toute manière, quand on croyait au caractère absolu du mouvement accéléré. Mais du moment qu'on écarte les deux hypothèses, un système quelconque est en repos ou en mouvement, à volonté. Il faudra naturellement s'en tenir au choix une fois fait du système immobile, et traiter les autres en conséquence.

Nous ne voudrions pas allonger outre mesure cette introduction. Nous devons cependant rappeler ce que nous disions jadis de l'idée de corps, et aussi du mouvement absolu : cette double série de considérations permettait de conclure à la relativité radicale du mouvement en tant que déplacement dans l'espace. Ce qui est immédiatement donné à notre perception, expliquions-nous, c'est une continuité étendue sur laquelle sont déployées des qualités : c'est plus spécialement une continuité d'étendue visuelle, et par conséquent de couleur. Ici rien d'artificiel, de conventionnel, de simplement humain. Les couleurs nous apparaîtraient sans doute différemment si notre œil et notre conscience étaient autrement conformés : il n'y en aurait pas moins, toujours, quelque chose d'inébranlablement réel que la physique continuerait à résoudre en vibrations élémentaires. Bref, tant que nous ne parlons que d'une continuité qualifiée et qualitativement modifiée, telle que l'étendue colorée et changeant de couleur, nous exprimons immédiatement, sans convention humaine interposée, ce que nous apercevons : nous n'avons aucune raison de supposer que nous ne soyons pas ici en présence de la réalité même. Toute apparence doit être réputée réalité tant qu'elle n'a pas été démontrée illusoire, et cette démonstration n'a jamais été faite pour le cas actuel : on a cru la faire, mais c'était une illusion ; nous pensons l'avoir prouvé ^[360]. La matière nous est donc présentée immédiatement comme une réalité. Mais en est-il ainsi de tel ou tel corps, érigé en entité plus ou moins indépendante ? La perception visuelle d'un corps résulte d'un morcelage que nous faisons de l'étendue colorée ; elle a été découpée par nous dans la continuité de l'étendue. Il est très vraisemblable que cette fragmentation est effectuée diversement

par les diverses espèces animales. Beaucoup sont incapables d'y procéder ; et celles qui en sont capables se règlent, dans cette opération, sur la forme de leur activité et sur la nature de leurs besoins. « Les corps, écrivions-nous, sont taillés dans l'étoffe de la nature par une *perception* dont les ciseaux suivent le pointillé des lignes sur lesquelles l'*action* passerait [361] ». Voilà ce que dit l'analyse psychologique. Et la physique le confirme. Elle résout le corps en un nombre quasi indéfini de corpuscules élémentaires ; et en même temps elle nous montre ce corps lié aux autres corps par mille actions et réactions réciproques. Elle introduit ainsi en lui tant de discontinuité, et d'autre part elle établit entre lui et le reste des choses tant de continuité, qu'on devine ce qu'il doit y avoir d'artificiel et de conventionnel dans notre répartition de la matière en corps. Mais si chaque corps, pris isolément et arrêté là où nos habitudes de perception le terminent, est en grande partie un être de convention, comment n'en serait-il pas de même du mouvement considéré comme affectant ce corps isolément ? Il n'y a qu'un mouvement, disions-nous, qui soit perçu du dedans, et dont nous sachions qu'il constitue par lui-même un événement : c'est le mouvement qui traduit à nos yeux notre effort. Ailleurs, quand nous voyons un mouvement se produire, tout ce dont nous sommes sûrs est qu'il s'accomplit quelque modification dans l'univers. La nature et même le lieu précis de cette modification nous échappent ; nous ne pouvons que noter certains changements de position qui en sont l'aspect visuel et superficiel, et ces changements sont nécessairement réciproques. Tout mouvement — même le nôtre en tant que perçu du dehors et visualisé — est donc relatif. Il va de soi, d'ailleurs, qu'il s'agit uniquement du mouvement de la matière pondérable. L'analyse que nous venons de faire le montre suffisamment. Si la couleur est une réalité, il doit en être de même des oscillations qui s'accomplissent en quelque sorte à l'intérieur d'elle : devrions-nous, puisqu'elles ont un caractère absolu, les appeler encore des mouvements ? D'autre part, comment mettre sur le même rang l'acte par lequel ces oscillations réelles, éléments d'une qualité et participant à ce qu'il y a d'absolu dans la qualité, se propagent à travers l'espace, et le déplacement tout relatif, nécessairement réciproque, de deux systèmes S et S' découpés plus ou moins artificiellement dans la matière ? On parle, ici et là, de mouvement ; mais le mot a-t-il le même sens dans les deux cas ? Disons plutôt *propagation* dans le premier, et *transport* dans le second : il résultera de nos anciennes analyses que la propagation doit se distinguer profondément du transport. Mais alors, la théorie de l'émission étant rejetée, la propagation de la lumière n'étant pas une translation de particules, on ne s'attendra pas à ce que la

vitesse de la lumière par rapport à un système varie selon que celui-ci est « en repos » ou « en mouvement ». Pourquoi tiendrait-elle compte d'une certaine manière tout humaine de percevoir et de concevoir les choses ?

Plaçons-nous alors franchement dans l'hypothèse de la réciprocité. Nous devons maintenant définir d'une manière générale certains termes dont le sens nous avait paru suffisamment indiqué jusqu'ici, dans chaque cas particulier, par l'usage même que nous en faisons. Nous appellerons donc « système de référence » le trièdre trirectangle par rapport auquel on conviendra de situer, en indiquant leurs distances respectives aux trois faces, tous les points de l'univers. Le physicien qui construit la Science sera attaché à ce trièdre. Le sommet du trièdre lui servira généralement d'observatoire. Nécessairement les points du système de référence seront en repos les uns par rapport aux autres. Mais il faut ajouter que, dans l'hypothèse de la Relativité, le système de référence sera lui-même immobile pendant tout le temps qu'on l'emploiera à référer. Que peut être en effet la fixité d'un trièdre dans l'espace sinon la propriété qu'on lui octroie, la situation momentanément privilégiée qu'on lui assure, en l'adoptant comme système de référence ? Tant que l'on conserve un éther stationnaire et des positions absolues, l'immobilité appartient pour tout de bon à des choses ; elle ne dépend pas de notre décret. Une fois évanoui l'éther avec le système privilégié et les points fixes, il n'y a plus que des mouvements relatifs d'objets les uns par rapport aux autres ; mais comme on ne peut pas se mouvoir par rapport à soi-même, l'immobilité sera, par définition, l'état de l'observatoire où l'on se placera par la pensée : là est précisément le trièdre de référence. Certes, rien n'empêchera de supposer, à un moment donné, que le système de référence est lui-même en mouvement. La physique a souvent intérêt à le faire, et la théorie de la Relativité se place volontiers dans cette hypothèse. Mais quand le physicien met en mouvement son système de référence, c'est qu'il en choisit provisoirement un autre, lequel devient alors immobile. Il est vrai que ce second système peut être mis en mouvement par la pensée à son tour, sans que la pensée élise nécessairement domicile dans un troisième. Mais alors elle oscille entre les deux, les immobilisant tour à tour par des allées et venues si rapides qu'elle peut se donner l'illusion de les laisser en mouvement l'un et l'autre. C'est dans ce sens précis que nous parlerons d'un « système de référence ».

D'autre part, nous appellerons « système invariable », ou simplement « système », tout ensemble de points qui conservent les mêmes positions relatives et qui sont par conséquent immobiles les uns par rapport aux autres. La Terre est un système. Sans doute

une multitude de déplacements et de changements se montrent à sa surface et se cachent à l'intérieur d'elle ; mais ces mouvements tiennent dans un cadre fixe : je veux dire qu'on peut trouver sur la Terre autant de points fixes qu'on voudra les uns par rapport aux autres et ne s'attacher qu'à eux, les événements qui se déroulent dans les intervalles passant alors à l'état de simples représentations : ce ne seraient plus que des images se peignant successivement dans la conscience d'observateurs immobiles en ces points fixes.

Maintenant, un « système » pourra généralement être érigé en « système de référence ». Il faudra entendre par là que l'on convient de localiser dans ce système le système de référence qu'on aura choisi. Parfois il faudra indiquer le point particulier du système où l'on place le sommet du trièdre. Le plus souvent ce sera inutile. Ainsi le système Terre, quand nous ne tiendrons compte que de son état de repos ou de mouvement par rapport à un autre système, pourra être envisagé par nous comme un simple point matériel : ce point deviendra alors le sommet de notre trièdre. Ou bien encore, laissant à la Terre sa dimension, nous sous-entendrons que le trièdre est placé n'importe où sur elle.

Du « système » au « système de référence » la transition est d'ailleurs continue si l'on se place dans la théorie de la Relativité. Il est essentiel en effet à cette théorie d'éparpiller sur son « système de référence » un nombre indéfini d'horloges réglées les unes sur les autres, et par conséquent d'observateurs. Le système de référence ne peut donc plus être un simple trièdre muni d'un observateur unique. Je veux bien qu'« horloges » et « observateurs » n'aient rien de matériel : par « horloge » on entend simplement ici un enregistrement idéal de l'heure selon des lois ou règles déterminées, et par « observateur » un lecteur idéal de l'heure idéalement enregistrée. Il n'en est pas moins vrai qu'on se représente maintenant la possibilité d'horloges matérielles et d'observateurs vivants en tous les points du système. La tendance à parler indifféremment du « système » ou du « système de référence » fut d'ailleurs immanente à la théorie de la Relativité dès l'origine, puisque c'est en immobilisant la Terre, en prenant ce système global pour système de référence, qu'on expliqua l'invariabilité du résultat de l'expérience Michelson-Morley. Dans la plupart des cas, l'assimilation du système de référence à un système global de ce genre ne présente aucun inconvénient. Et elle peut avoir de grands avantages pour le philosophe, qui cherchera par exemple dans quelle mesure les Temps d'Einstein sont des Temps réels, et qui sera obligé pour cela de poster des observateurs en chair et en os, des êtres conscients, en tous les

points du système de référence où il y a des « horloges ».

Telles sont les considérations préliminaires que nous voulions présenter. Nous leur avons fait beaucoup de place. Mais c'est pour n'avoir pas défini avec rigueur les termes employés, c'est pour ne s'être pas suffisamment habitué à voir dans la relativité une réciprocité, c'est pour n'avoir pas eu constamment présent à l'esprit le rapport de la relativité radicale à la relativité atténuée et pour ne pas s'être prémuni contre une confusion entre elles, enfin c'est pour n'avoir pas serré de près le passage du physique au mathématique qu'on s'est trompé si gravement sur le sens philosophique des considérations de temps dans la théorie de la Relativité. Ajoutons qu'on ne s'est guère davantage préoccupé de la nature du temps lui-même. C'est par là cependant qu'il eût fallu commencer. Arrêtons-nous sur ce point. Avec les analyses et distinctions que nous venons de faire, avec les considérations que nous allons présenter sur le temps et sa mesure, il deviendra facile d'aborder l'interprétation de la théorie d'Einstein.

Chapitre III

De la nature du temps

Succession et conscience. — Origine de l'idée d'un Temps universel. — La Durée réelle et le temps mesurable. — De la simultanéité immédiatement perçue : simultanéité de flux et simultanéité dans l'instant. — De la simultanéité indiquée par les horloges. — Le temps qui se déroule. — Le temps déroulé et la quatrième dimension. — A quel signe on reconnaîtra qu'un Temps est réel.

Il n'est pas douteux que le temps ne se confonde d'abord pour nous avec la continuité de notre vie intérieure. Qu'est-ce que cette continuité ? Celle d'un écoulement ou d'un passage, mais d'un écoulement et d'un passage qui se suffisent à eux-mêmes, l'écoulement n'impliquant pas une chose qui coule et le passage ne présupposant pas des états par lesquels on passe : la *chose* et l'*état* ne sont que des instantanés artificiellement pris sur la transition ; et cette transition, seule naturellement expérimentée, est la durée même. Elle est mémoire, mais non pas mémoire personnelle, extérieure à ce qu'elle retient, distincte d'un passé dont elle assurerait la conservation ; c'est une mémoire intérieure au changement lui-même, mémoire qui prolonge l'avant dans l'après et les empêche d'être de purs instantanés apparaissant et disparaissant dans un présent qui renaîtrait sans cesse. Une mélodie que nous écoutons les yeux fermés, en ne pensant qu'à elle, est tout près de coïncider avec ce temps qui est la fluidité même de notre vie intérieure ; mais elle a encore trop de qualités, trop de détermination, et il faudrait effacer d'abord la différence entre les sons, puis abolir les caractères distinctifs du son lui-même, n'en retenir que la continuation de ce qui précède dans ce qui suit et la transition ininterrompue, multiplicité sans divisibilité et succession sans séparation, pour retrouver enfin le temps fondamental. Telle est la durée immédiatement perçue, sans laquelle nous n'aurions aucune idée du temps.

Comment passons-nous de ce temps intérieur au temps des choses ? Nous percevons le monde matériel, et cette perception nous paraît, à tort ou à raison, être à la fois en nous et hors de nous : par un côté, c'est un état de conscience ; par un autre, c'est une pellicule superficielle de matière où coïncideraient le sentant et le senti. A chaque moment de notre vie intérieure correspond ainsi un moment de notre corps, et de toute la matière environnante, qui lui serait « simultané » : cette matière semble alors participer de notre durée consciente [362]. Graduellement nous étendons cette durée à l'ensemble du monde matériel, parce que nous n'apercevons aucune raison de la limiter au voisinage immédiat de notre corps : l'univers nous paraît former un seul tout ; et si la partie qui est autour de nous dure à notre manière, il doit en être de même, pensons-nous, de celle qui l'entoure elle-même, et ainsi encore indéfiniment. Ainsi naît l'idée d'une Durée de l'univers, c'est-à-dire d'une conscience impersonnelle qui serait le trait d'union entre toutes les consciences individuelles, comme entre ces consciences et le reste de la nature [363]. Une telle conscience saisirait dans une seule perception, instantanée, des événements multiples situés en des points divers de l'espace ; la simultanéité serait précisément la possibilité pour deux ou plusieurs événements d'entrer dans une perception unique et instantanée. Qu'y a-t-il de vrai, qu'y a-t-il d'illusoire dans cette manière de se représenter les choses ? Ce qui importe pour le moment, ce n'est pas d'y faire la part de la vérité ou de l'erreur, c'est d'apercevoir nettement où finit l'expérience, où commence l'hypothèse. Il n'est pas douteux que notre conscience se sente durer, ni que notre perception fasse partie de notre conscience, ni qu'il entre quelque chose de notre corps, et de la matière qui nous environne, dans notre perception [364] : ainsi, notre durée et une certaine participation sentie, vécue, de notre entourage matériel à cette durée intérieure sont des faits d'expérience. Mais d'abord, comme nous le montrions jadis, la nature de cette participation est inconnue : elle pourrait tenir à une propriété qu'auraient les choses extérieures, sans durer elles-mêmes, de se manifester dans notre durée en tant qu'elles agissent sur nous et de scander ou de jalonner ainsi le cours de notre vie consciente [365]. Puis, à supposer que cet entourage « dure », rien ne prouve rigoureusement que nous retrouvions la même durée quand nous changeons d'entourage : des durées différentes, je veux dire diversement rythmées, pourraient coexister. Nous avons fait jadis une hypothèse de ce genre en ce qui concerne les espèces vivantes. Nous distinguons des durées à tension plus ou moins haute, caractéristiques des divers degrés de conscience, qui s'échelonnent le long du règne animal. Toutefois nous

n'apercevions alors, nous ne voyons, encore aujourd'hui, aucune raison d'étendre à l'univers matériel cette hypothèse d'une multiplicité de durées. Nous avons laissé ouverte la question de savoir si l'univers était divisible ou non en mondes indépendants les uns des autres ; notre monde à nous, avec l'élan particulier qu'y manifeste la vie, nous suffisait. Mais s'il fallait trancher la question, nous opterions, dans l'état actuel de nos connaissances, pour l'hypothèse d'un Temps matériel un et universel. Ce n'est qu'une hypothèse, mais elle est fondée sur un raisonnement par analogie que nous devons tenir pour concluant tant qu'on ne nous aura rien offert de plus satisfaisant. Ce raisonnement à peine conscient se formulerait, croyons-nous, de la manière suivante. Toutes les consciences humaines sont de même nature, perçoivent de la même manière, marchent en quelque sorte du même pas et vivent la même durée. Or, rien ne nous empêche d'imaginer autant de consciences humaines qu'on voudra, disséminées de loin en loin à travers la totalité de l'univers, mais juste assez rapprochées les unes des autres pour que deux d'entre elles consécutives, prises au hasard, aient en commun la portion extrême du champ de leur expérience extérieure. Chacune de ces deux expériences extérieures participe à la durée de chacune des deux consciences. Et puisque les deux consciences ont le même rythme de durée, il doit en être ainsi des deux expériences. Mais les deux expériences ont une partie commune. Par ce trait d'union, alors, elles se rejoignent en une expérience unique, se déroulant dans une durée unique qui sera, à volonté, celle de l'une ou de l'autre des deux consciences. Le même raisonnement pouvant se répéter de proche en proche, une même durée va ramasser le long de sa route les événements de la totalité du monde matériel ; et nous pourrons alors éliminer les consciences humaines que nous avons d'abord disposées de loin en loin comme autant de relais pour le mouvement de notre pensée : il n'y aura plus que le temps impersonnel où s'écouleront toutes choses. En formulant ainsi la croyance de l'humanité, nous y mettons peut-être plus de précision qu'il ne convient. Chacun de nous se contente en général d'élargir indéfiniment, par un vague effort d'imagination, son entourage matériel immédiat, lequel, étant perçu par lui, participe à la durée de sa conscience. Mais dès que cet effort se précise, dès que nous cherchons à le légitimer, nous nous surprenons dédoublant et multipliant notre conscience, la transportant aux confins extrêmes de notre expérience extérieure, puis au bout du champ d'expérience nouveau qu'elle s'est ainsi offert, et ainsi de suite indéfiniment : ce sont bien des consciences multiples issues de la nôtre, semblables à la nôtre, que nous chargeons de faire la chaîne à travers

l'immensité de l'univers et d'attester, par l'identité de leurs durées internes et la contiguïté de leurs expériences extérieures, l'unité d'un Temps impersonnel. Telle est l'hypothèse du sens commun. Nous prétendons que ce pourrait aussi bien être celle d'Einstein, et que la théorie de la Relativité est plutôt faite pour confirmer l'idée d'un Temps commun à toutes choses. Cette idée, hypothétique dans tous les cas, nous paraît même prendre une rigueur et une consistance particulières dans la théorie de la Relativité, entendue comme il faut l'entendre. Telle est la conclusion qui se dégagera de notre travail d'analyse. Mais là n'est pas le point important pour le moment. Laissons de côté la question du Temps unique. Ce que nous voulons établir, c'est qu'on ne peut pas parler d'une réalité qui dure sans y introduire de la conscience. Le métaphysicien fera intervenir directement une conscience universelle. Le sens commun y pensera vaguement. Le mathématicien, il est vrai, n'aura pas à s'occuper d'elle, puisqu'il s'intéresse à la mesure des choses et non pas à leur nature. Mais s'il se demandait ce qu'il mesure, s'il fixait son attention sur le temps lui-même, nécessairement il se représenterait de la succession, et par conséquent de l'avant et de l'après, et par conséquent un pont entre les deux (sinon, il n'y aurait que l'un des deux, pur instantané) : or, encore une fois, impossible d'imaginer ou de concevoir un trait d'union entre l'avant et l'après sans un élément de mémoire, et par conséquent de conscience.

On répugnera peut-être à l'emploi du mot si l'on y attache un sens anthropomorphique. Mais point n'est besoin, pour se représenter une chose qui dure, de prendre sa mémoire à soi et de la transporter, même atténuée, à l'intérieur de la chose. Si fort qu'on en diminue l'intensité, on risquera d'y laisser à quelque degré la variété et la richesse de la vie intérieure ; on lui conservera donc son caractère personnel, en tout cas humain. C'est la marche inverse qu'il faut suivre. On devra considérer un moment du déroulement de l'univers, c'est-à-dire un instantané qui existerait indépendamment de toute conscience, puis on tâchera d'évoquer conjointement un autre moment aussi rapproché que possible de celui-là, et de faire entrer ainsi dans le monde un minimum de temps sans laisser passer avec lui la plus faible lueur de mémoire. On verra que c'est impossible. Sans une mémoire élémentaire qui relie les deux instants l'un à l'autre, il n'y aura que l'un ou l'autre des deux, un instant unique par conséquent, pas d'avant et d'après, pas de succession, pas de temps. On pourra n'accorder à cette mémoire que juste ce qu'il faut pour faire la liaison ; elle sera, si l'on veut, cette liaison même, simple prolongement de l'avant dans l'après immédiat avec un oubli perpétuellement renouvelé de ce qui n'est pas le moment immédiatement antérieur. On n'en aura pas moins

introduit de la mémoire. A vrai dire, il est impossible de distinguer entre la durée, si courte soit-elle, qui sépare deux instants et une mémoire qui les relierait l'un à l'autre, car la durée est essentiellement une continuation de ce qui n'est plus dans ce qui est. Voilà le temps réel, je veux dire perçu et vécu. Voilà aussi n'importe quel temps conçu, car on ne peut concevoir un temps sans se le représenter perçu et vécu. Durée implique donc conscience ; et nous mettons de la conscience au fond des choses par cela même que nous leur attribuons un temps qui dure.

Que d'ailleurs nous le laissions en nous ou que nous le mettions hors de nous, le temps qui dure n'est pas mesurable. La mesure qui n'est pas purement conventionnelle implique en effet division et superposition. Or on ne saurait superposer des durées successives pour vérifier si elles sont égales ou inégales ; par hypothèse, l'une n'est plus quand l'autre paraît ; l'idée d'égalité constatable perd ici toute signification. D'autre part, si la durée réelle devient divisible, comme nous allons voir, par la solidarité qui s'établit entre elle et la ligne qui la symbolise, elle consiste elle-même en un progrès indivisible et global. Écoutez la mélodie en fermant les yeux, en ne pensant qu'à elle, en ne juxtaposant plus sur un papier ou sur un clavier imaginaires les notes que vous conserviez ainsi l'une pour l'autre, qui acceptaient alors de devenir simultanées et renonçaient à leur continuité de fluidité dans le temps pour se congeler dans l'espace : vous retrouverez indivisée, indivisible, la mélodie ou la portion de mélodie que vous aurez replacée dans la durée pure. Or notre durée intérieure, envisagée du premier au dernier moment de notre vie consciente, est quelque chose comme cette mélodie. Notre attention peut se détourner d'elle et par conséquent de son indivisibilité ; mais, quand nous essayons de la couper, c'est comme si nous passions brusquement une lame à travers une flamme : nous ne divisons que l'espace occupé par elle. Quand nous assistons à un mouvement très rapide, comme celui d'une étoile filante, nous distinguons très nettement la ligne de feu, divisible à volonté, de l'indivisible mobilité qu'elle sous-tend : c'est cette mobilité qui est pure durée. Le Temps impersonnel et universel, s'il existe, a beau se prolonger sans fin du passé à l'avenir : il est tout d'une pièce ; les parties que nous y distinguons sont simplement celles d'un espace qui en dessine la trace et qui en devient à nos yeux l'équivalent ; nous divisons le déroulé, mais non pas le déroulement. Comment passons-nous d'abord du déroulement au déroulé, de la durée pure au temps mesurable ? Il est aisé de reconstituer le mécanisme de cette opération.

Si je promène mon doigt sur une feuille de papier sans la regarder, le mouvement que j'accomplis, perçu du dedans, est une

continuité de conscience, quelque chose de mon propre flux, enfin de la durée. Si maintenant j'ouvre les yeux, je vois que mon doigt trace sur la feuille de papier une ligne qui se conserve, où tout est juxtaposition et non plus succession ; j'ai là du déroulé, qui est l'enregistrement de l'effet du mouvement, et qui en sera aussi bien le symbole. Or cette ligne est divisible, elle est mesurable. En la divisant et en la mesurant, je pourrai donc dire, si cela m'est commode, que je divise et mesure la durée du mouvement qui la trace.

Il est donc bien vrai que le temps se mesure par l'intermédiaire du mouvement. Mais il faut ajouter que, si cette mesure du temps par le mouvement est possible, c'est surtout parce que nous sommes capables d'accomplir des mouvements nous-mêmes et que ces mouvements ont alors un double aspect : comme sensation musculaire, ils font partie du courant de notre vie consciente, ils durent ; comme perception visuelle, ils décrivent une trajectoire, ils se donnent un espace. Je dis « surtout », car on pourrait à la rigueur concevoir un être conscient réduit à la perception visuelle et qui arriverait néanmoins à construire l'idée de temps mesurable. Il faudrait alors que sa vie se passât à la contemplation d'un mouvement extérieur se prolongeant sans fin. Il faudrait aussi qu'il pût extraire du mouvement perçu dans l'espace, et qui participe de la divisibilité de sa trajectoire, la pure mobilité, je veux dire la solidarité ininterrompue de l'avant et de l'après qui est donnée à la conscience comme un fait indivisible : nous faisons tout à l'heure cette distinction quand nous parlions de la ligne de feu tracée par l'étoile filante. Une telle conscience aurait une continuité de vie constituée par le sentiment ininterrompu d'une mobilité extérieure qui se déroulerait indéfiniment. Et l'ininterromption de déroulement resterait encore distincte de la trace divisible laissée dans l'espace, laquelle est encore du déroulé. Celle-ci se divise et se mesure parce qu'elle est espace. L'autre est durée. Sans le déroulement continu, il n'y aurait plus que l'espace, et un espace qui, ne sous-tendant plus une durée, ne représenterait plus du temps.

Maintenant, rien n'empêche de supposer que chacun de nous trace dans l'espace un mouvement ininterrompu du commencement à la fin de sa vie consciente. Il pourrait marcher nuit et jour. Il accomplirait ainsi un voyage coextensif à sa vie consciente. Toute son histoire se déroulerait alors dans un Temps mesurable.

Est-ce à un tel voyage que nous pensons quand nous parlons du Temps impersonnel ? Pas tout à fait, parce que nous vivons une vie sociale et même cosmique, autant et plus qu'une vie individuelle. Nous substituons tout naturellement au voyage que nous ferions le voyage de toute autre personne, puis un mouvement ininterrompu

quelconque qui en serait contemporain. J'appelle « contemporains » deux flux qui sont pour ma conscience *un* ou *deux* indifféremment, ma conscience les percevant ensemble comme un écoulement unique s'il lui plaît de donner un acte indivisé d'attention, les distinguant au contraire tout du long si elle préfère partager son attention entre eux, faisant même l'un et l'autre à la fois si elle décide de partager son attention et pourtant de ne pas la couper en deux. J'appelle « simultanées » deux perceptions instantanées qui sont saisies dans un seul et même acte de l'esprit, l'attention pouvant ici encore en faire une ou deux, à volonté. Ceci posé, il est aisé de voir que nous avons tout intérêt à prendre pour « déroulement du temps » un mouvement indépendant de celui de notre propre corps. A vrai dire, nous le trouvons déjà pris. La société l'a adopté pour nous. C'est le mouvement de rotation de la Terre. Mais si nous l'acceptons, si nous comprenons que ce soit du temps et non pas seulement de l'espace, c'est parce qu'un voyage de notre propre corps est toujours là, virtuel, et qu'il *aurait pu* être pour nous le déroulement du temps.

Peu importe d'ailleurs que ce soit un mobile ou un autre que nous adoptions comme compteur du temps. Dès que nous avons extériorisé notre propre durée en mouvement dans l'espace, le reste s'ensuit. Désormais le temps nous apparaîtra comme le déroulement d'un fil, c'est-à-dire comme le trajet du mobile chargé de le compter. Nous aurons mesuré, dirons-nous, le temps de ce déroulement et par conséquent aussi celui du déroulement universel.

Mais toutes choses ne nous sembleraient pas se dérouler avec le fil, chaque moment actuel de l'univers ne serait pas pour nous le bout du fil, si nous n'avions pas à notre disposition le concept de simultanéité. On verra tout à l'heure le rôle de ce concept dans la théorie d'Einstein. Pour le moment, nous voudrions en bien marquer l'origine psychologique, dont nous avons déjà dit un mot. Les théoriciens de la Relativité ne parlent jamais que de la simultanéité de deux instants. Avant celle-là, il en est pourtant une autre, dont l'idée est plus naturelle : la simultanéité de deux flux. Nous disions qu'il est de l'essence même de notre attention de pouvoir se partager sans se diviser. Quand nous sommes assis au bord d'une rivière, l'écoulement de l'eau, le glissement d'un bateau ou le vol d'un oiseau, le murmure ininterrompu de notre vie profonde sont pour nous trois choses différentes ou une seule, à volonté. Nous pouvons intérioriser le tout, avoir affaire à une perception unique qui entraîne, confondus, les trois flux dans son cours ; ou nous pouvons laisser extérieurs les deux premiers et partager alors notre attention entre le dedans et le dehors ; ou, mieux encore, nous pouvons faire

l'un et l'autre à la fois, notre attention reliant et pourtant séparant les trois écoulements, grâce au singulier privilège qu'elle possède d'être une et plusieurs. Telle est notre première idée de la simultanéité. Nous appelons alors simultanés deux flux extérieurs qui occupent la même durée parce qu'ils tiennent l'un et l'autre dans la durée d'un même troisième, le nôtre : cette durée n'est que la nôtre quand notre conscience ne regarde que nous, mais elle devient également la leur quand notre attention embrasse les trois flux dans un seul acte indivisible.

Maintenant, de la simultanéité de deux flux nous ne passerions jamais à celle de deux instants si nous restions dans la durée pure, car toute durée est épaisse : le temps réel n'a pas d'instant. Mais nous formons naturellement l'idée d'instant, et aussi celle d'instant simultanés, dès que nous avons pris l'habitude de convertir le temps en espace. Car si une durée n'a pas d'instant, une ligne se termine par des points [366]. Et, du moment qu'à une durée nous faisons correspondre une ligne, à des portions de la ligne devront correspondre des « portions de durée », et à une extrémité de la ligne une « extrémité de durée » : tel sera l'instant, — quelque chose qui n'existe pas actuellement, mais virtuellement. L'instant est ce qui terminerait une durée si elle s'arrêtait. Mais elle ne s'arrête pas. Le temps réel ne saurait donc fournir l'instant ; celui-ci est issu du point mathématique, c'est-à-dire de l'espace. Et pourtant, sans le temps réel, le point ne serait que point, il n'y aurait pas d'instant. Instantanéité implique ainsi deux choses : une continuité de temps réel, je veux dire de durée, et un temps spatialisé, je veux dire une ligne qui, décrite par un mouvement, est devenue par là symbolique du temps : ce temps spatialisé, qui comporte des points, ricoche sur le temps réel et y fait surgir l'instant. Ce ne serait pas possible, sans la tendance — fertile en illusions — qui nous porte à appliquer le mouvement *contre* l'espace parcouru, à faire coïncider la trajectoire avec le trajet, et à décomposer alors le mouvement parcourant la ligne comme nous décomposons la ligne elle-même : s'il nous a plu de distinguer sur la ligne des points, ces points deviendront alors des « positions » du mobile (comme si celui-ci, mouvant, pouvait jamais *coïncider* avec quelque chose qui est du repos ! comme s'il ne renoncerait pas ainsi tout de suite à se mouvoir !). Alors, ayant pointé sur le trajet du mouvement des positions, c'est-à-dire des extrémités de subdivisions de ligne, nous les faisons correspondre à des « instants » de la continuité du mouvement : simples arrêts virtuels, pures vues de l'esprit. Nous avons décrit jadis le mécanisme de cette opération ; nous avons montré aussi comment les difficultés soulevées par les philosophes autour de la question du mouvement s'évanouissent dès qu'on aperçoit le rapport de

l'instant au temps spatialisé, celui du temps spatialisé à la durée pure. Bornons-nous ici à faire remarquer que l'opération a beau paraître savante, elle est naturelle à l'esprit humain ; nous la pratiquons instinctivement. La recette en est déposée dans le langage.

Simultanéité dans l'instant et simultanéité de flux sont donc choses distinctes, mais qui se complètent réciproquement. Sans la simultanéité de flux, nous ne tiendrions pas pour substituables l'un à l'autre ces trois termes, continuité de notre vie intérieure, continuité d'un mouvement volontaire que notre pensée prolonge indéfiniment, continuité d'un mouvement quelconque à travers l'espace. Durée réelle et temps spatialisé ne seraient donc pas équivalents, et par conséquent il n'y aurait pas pour nous de temps en général ; il n'y aurait que la durée de chacun de nous. Mais, d'autre part, ce temps ne peut être compté que grâce à la simultanéité dans l'instant. Il faut cette simultanéité dans l'instant pour 1° noter la simultanéité d'un phénomène et d'un moment d'horloge, 2° pointer, tout le long de notre propre durée, les simultanétés de ces moments avec des moments de notre durée qui sont créés par l'acte de pointage lui-même. De ces deux actes, le premier est l'essentiel pour la mesure du temps. Mais, sans le second, il y aurait là une mesure quelconque, nous aboutirions à un nombre t représentant n'importe quoi, nous ne penserions pas à du temps. C'est donc la simultanéité entre deux instants de deux mouvements extérieurs à nous qui fait que nous pouvons mesurer du temps ; mais c'est la simultanéité de ces moments avec des moments piqués par eux le long de notre durée interne qui fait que cette mesure est une mesure de temps.

Nous devons nous appesantir sur ces deux points. Mais ouvrons d'abord une parenthèse. Nous venons de distinguer deux « simultanétés dans l'instant » : aucune des deux n'est la simultanéité dont il est le plus question dans la théorie de la Relativité, je veux dire la simultanéité entre des indications données par deux horloges éloignées l'une de l'autre. De celle-là nous avons parlé dans la première partie de notre travail ; nous nous occuperons spécialement d'elle tout à l'heure. Mais il est clair que la théorie de la Relativité elle-même ne pourra s'empêcher d'admettre les deux simultanétés que nous venons de décrire : elle se bornera à en ajouter une troisième, celle qui dépend d'un réglage d'horloges. Or, nous montrerons sans doute que les indications de deux horloges H et H' éloignées l'une de l'autre, réglées l'une sur l'autre et marquant la même heure, sont ou ne sont pas simultanées selon le point de vue. La théorie de la Relativité est en droit de le dire, — nous verrons à quelle condition. Mais par là elle reconnaît qu'un événement E , s'accomplissant à côté de l'horloge H , est donné en

simultanéité avec une indication de l'horloge H dans un sens tout autre que celui-là, — dans le sens que le psychologue attribue au mot simultanéité. Et de même pour la simultanéité de l'événement E' avec l'indication de l'horloge « voisine » H'. Car si l'on ne commençait pas par admettre une simultanéité de ce genre, absolue, et qui n'a rien à voir avec des réglages d'horloges, les horloges ne serviraient à rien. Ce seraient des mécaniques qu'on s'amuserait à comparer les unes aux autres ; elles ne seraient pas employées à classer des événements ; bref, elles existeraient pour elles et non pas pour nous rendre service. Elles perdraient leur raison d'être pour le théoricien de la Relativité comme pour tout le monde, car il ne les fait intervenir, lui aussi, que pour marquer le temps d'un événement. Maintenant, il est très vrai que la simultanéité ainsi entendue n'est constatable entre moments de deux flux que si les flux passent « au même endroit ». Il est très vrai aussi que le sens commun, la science elle-même jusqu'à présent, ont étendu *a priori* cette conception de la simultanéité à des événements que séparerait n'importe quelle distance. Ils se figuraient sans doute, comme nous le disions plus haut, une conscience coextensive à l'univers, capable d'embrasser les deux événements dans une perception unique et instantanée.

Mais ils faisaient surtout application d'un principe inhérent à toute représentation mathématique des choses, et qui s'impose aussi bien à la théorie de la Relativité. On y trouverait l'idée que la distinction du « petit » et du « grand », du « peu éloigné » et du « très éloigné », n'a pas de valeur scientifique, et que si l'on peut parler de simultanéité en dehors de tout réglage d'horloges, indépendamment de tout point de vue, quand il s'agit d'un événement et d'une horloge peu distants l'un de l'autre, on en a aussi bien le droit quand la distance est grande entre l'horloge et l'événement, ou entre les deux horloges. Il n'y a pas de physique, pas d'astronomie, pas de science possible, si l'on refuse au savant le droit de figurer schématiquement sur une feuille de papier la totalité de l'univers. On admet donc implicitement la possibilité de réduire sans déformer. On estime que la dimension n'est pas un absolu, qu'il y a seulement des rapports entre dimensions, et que tout se passerait de même dans un univers rapetissé à volonté si les relations entre parties étaient conservées. Mais comment alors empêcher que notre imagination, et même notre entendement, traitent la simultanéité des indications de deux horloges très éloignées l'une de l'autre comme la simultanéité de deux horloges peu éloignées, c'est-à-dire situées « au même endroit » ? Un microbe intelligent trouverait entre deux horloges « voisines » un intervalle énorme ; et il n'accorderait pas l'existence d'une

simultanéité absolue, intuitivement aperçue, entre leurs indications. Plus einsteinien qu'Einstein, il ne parlerait ici de simultanéité que s'il avait pu noter des indications identiques sur deux horloges microbiennes, réglées l'une sur l'autre par signaux optiques, qu'il eût substituées à nos deux horloges « voisines ». La simultanéité qui est absolue à nos yeux serait relative aux siens, car il reporterait la simultanéité absolue aux indications de deux horloges microbiennes qu'il apercevrait à son tour (qu'il aurait d'ailleurs également tort d'apercevoir) « au même endroit ». Mais peu importe pour le moment : nous ne critiquons pas la conception d'Einstein ; nous voulons simplement montrer à quoi tient l'extension naturelle qu'on a toujours pratiquée de l'idée de simultanéité, après l'avoir puisée en effet dans la constatation de deux événements « voisins ». Cette analyse, qui n'a guère été tentée jusqu'à présent, nous révèle un fait dont pourrait d'ailleurs tirer parti la théorie de la Relativité. Nous voyons que, si notre esprit passe ici avec tant de facilité d'une petite distance à une grande, de la simultanéité entre événements voisins à la simultanéité entre événements lointains, s'il étend au second cas le caractère absolu du premier, c'est parce qu'il est habitué à croire qu'on peut modifier arbitrairement les dimensions de toutes choses, à condition d'en conserver les rapports. Mais il est temps de fermer la parenthèse. Revenons à la simultanéité intuitivement aperçue dont nous parlions d'abord et aux deux propositions que nous avons énoncées : 1° c'est la simultanéité entre deux instants de deux mouvements extérieurs à nous qui nous permet de mesurer un intervalle de temps ; 2° c'est la simultanéité de ces moments avec des moments pointés par eux le long de notre durée intérieure qui fait que cette mesure est une mesure de temps.

Le premier point est évident. On a vu plus haut comment la durée intérieure s'extériorise en temps spatialisé et comment celui-ci, espace plutôt que temps, est mesurable. C'est désormais par son intermédiaire que nous mesurerons tout intervalle de temps. Comme nous l'aurons divisé en parties correspondant à des espaces égaux et qui sont égales par définition, nous aurons en chaque point de division une extrémité d'intervalle, un instant, et nous prendrons pour unité de temps l'intervalle lui-même. Nous pourrions considérer alors n'importe quel mouvement s'accomplissant à côté de ce mouvement modèle, n'importe quel changement : tout le long de ce déroulement nous pointerons des « simultanités dans l'instant ». Autant nous aurons constaté de ces simultanités, autant nous compterons d'unités de temps à la durée du phénomène. Mesurer du temps consiste donc à nombrer des simultanités. Toute autre mesure implique la possibilité de superposer directement ou indirectement l'unité de mesure à l'objet

mesuré. Toute autre mesure porte donc sur les intervalles entre les extrémités, lors même qu'on se borne, en fait, à compter ces extrémités. Mais, quand il s'agit du temps, on ne peut que compter des extrémités : on *conviendra* simplement de dire qu'on a par là mesuré l'intervalle. Si maintenant on remarque que la science opère exclusivement sur des mesures, on s'apercevra qu'en ce qui concerne le temps la science compte des instants, note des simultanités, mais reste sans prise sur ce qui se passe dans les intervalles. Elle peut accroître indéfiniment le nombre des extrémités, rétrécir indéfiniment les intervalles ; mais toujours l'intervalle lui échappe, ne lui montre que ses extrémités. Si tous les mouvements de l'univers s'accéléraient tout à coup dans la même proportion, y compris celui qui sert de mesure au temps, il y aurait quelque chose de changé pour une conscience qui ne serait pas solidaire des mouvements moléculaires intra-cérébraux ; entre le lever et le coucher du soleil elle ne recevrait pas le même enrichissement ; elle constaterait donc un changement ; même, l'hypothèse d'une accélération simultanée de tous les mouvements de l'univers n'a de sens que si l'on se figure une conscience spectatrice dont la durée toute qualitative comporte le plus ou le moins sans être pour cela accessible à la mesure [367]. Mais le changement n'existerait que pour cette conscience capable de comparer l'écoulement des choses à celui de la vie intérieure. Au regard de la science il n'y aurait rien de changé. Allons plus loin. La rapidité de déroulement de ce Temps extérieur et mathématique pourrait devenir infinie, tous les états passés, présents et à venir de l'univers pourraient se trouver donnés d'un seul coup, à la place du déroulement il pourrait n'y avoir que du déroulé : le mouvement représentatif du Temps serait devenu une ligne ; à chacune des divisions de cette ligne correspondrait la même partie de l'univers déroulé qui y correspondait tout à l'heure dans l'univers se déroulant ; rien ne serait changé aux yeux de la science. Ses formules et ses calculs resteraient ce qu'ils sont.

Il est vrai qu'au moment précis où l'on aurait passé du déroulement au déroulé, il aurait fallu doter l'espace d'une dimension supplémentaire. Nous faisons remarquer, il y a plus de trente ans [368], que le temps spatialisé est en réalité une quatrième dimension de l'espace. Seule, cette quatrième dimension nous permettra de juxtaposer ce qui est donné en succession : sans elle, nous n'aurions pas la place. Qu'un univers ait trois dimensions, ou deux, ou une seule, qu'il n'en ait même pas du tout et se réduise à un point, toujours on pourra convertir la succession indéfinie de tous ses événements en juxtaposition instantanée ou éternelle par le seul fait de lui concéder une dimension additionnelle. S'il n'en a aucune,

se réduisant à un point qui change indéfiniment de qualité, on peut supposer que la rapidité de succession des qualités devienne infinie et que ces *points de qualité* soient donnés tout d'un coup, pourvu qu'à ce monde sans dimension on apporte une ligne où les points se juxtaposent. S'il avait une dimension déjà, s'il était linéaire, ce sont deux dimensions qu'il lui faudrait pour juxtaposer les *lignes de qualité* — chacune indéfinie — qui étaient les moments successifs de son histoire. Même observation encore s'il en avait deux, si c'était un univers superficiel, toile indéfinie sur laquelle se dessineraient indéfiniment des images plates l'occupant chacune tout entière : la rapidité de succession de ces images pourra encore devenir infinie, et d'un univers qui se déroule nous passerons encore à un univers déroulé, pourvu que nous soit accordée une dimension supplémentaire. Nous aurons alors, empilées les unes sur les autres, toutes les toiles sans fin nous donnant toutes les images successives qui composent l'histoire entière de l'univers ; nous les posséderons ensemble ; mais d'un univers plat nous aurons dû passer à un univers volumineux. On comprend donc facilement comment le seul fait d'attribuer au temps une rapidité infinie, de substituer le déroulé au déroulement, nous contraindrait à doter notre univers solide d'une quatrième dimension. Or, par cela seul que la science ne peut pas spécifier la « rapidité de déroulement » du temps, qu'elle compte des simultanités mais laisse nécessairement de côté les intervalles, elle porte sur un temps dont nous pouvons aussi bien supposer la rapidité de déroulement infinie, et par là elle confère virtuellement à l'espace une dimension additionnelle.

Immanente à notre mesure du temps est donc la tendance à en vider le contenu dans un espace à quatre dimensions où passé, présent et avenir seraient juxtaposés ou superposés de toute éternité. Cette tendance exprime simplement notre impuissance à traduire mathématiquement le temps lui-même, la nécessité où nous sommes de lui substituer, pour le mesurer, des simultanités que nous comptons : ces simultanités sont des instantanéités ; elles ne participent pas à la nature du temps réel ; elles ne durent pas. Ce sont de simples vues de l'esprit, qui jalonnent d'arrêts virtuels la durée consciente et le mouvement réel, utilisant à cet effet le point mathématique qui a été transporté de l'espace au temps.

Mais si notre science n'atteint ainsi que de l'espace, il est aisé de voir pourquoi la dimension d'espace qui est venue remplacer le temps s'appelle encore du temps. C'est que notre conscience est là. Elle réinsuffle de la durée vivante au temps desséché en espace. Notre pensée, interprétant le temps mathématique, refait en sens inverse le chemin qu'elle a parcouru pour l'obtenir. De la durée

intérieure elle avait passé à un certain mouvement indivisé qui y était encore étroitement lié et qui était devenu le mouvement modèle, générateur ou compteur du Temps ; de ce qu'il y a de mobilité pure dans ce mouvement, et qui est le trait d'union du mouvement avec la durée, elle a passé à la trajectoire du mouvement, qui est pur espace ; divisant la trajectoire en parties égales, elle a passé des points de division de cette trajectoire aux points de division correspondants ou « simultanés » de la trajectoire de tout autre mouvement : la durée de ce dernier mouvement se trouve ainsi mesurée ; on a un nombre déterminé de simultanités ; ce sera la mesure du temps ; ce sera désormais le temps lui-même. Mais ce n'est là du temps que parce qu'on peut se reporter à ce qu'on a fait. Des simultanités qui jalonnent la continuité des mouvements on est toujours prêt à remonter aux mouvements eux-mêmes, et par eux à la durée intérieure qui en est contemporaine, substituant ainsi à une série de simultanités dans l'instant, que l'on compte mais qui ne sont plus du temps, la simultanéité de flux qui nous ramène à la durée interne, à la durée réelle.

Certains se demanderont s'il est utile d'y revenir, et si la science n'a pas précisément corrigé une imperfection de notre esprit, écarté une limitation de notre nature, en étalant la « pure durée » dans l'espace. Ils diront : « Le temps qui est pure durée est toujours en voie d'écoulement ; nous ne saisissons de lui que le passé et le présent, lequel est déjà du passé ; l'avenir paraît fermé à notre connaissance, justement parce que nous le croyons ouvert à notre action, — promesse ou attente de nouveauté imprévisible. Mais l'opération par laquelle nous convertissons le temps en espace pour le mesurer nous renseigne implicitement sur son contenu. La mesure d'une chose est parfois révélatrice de sa nature, et l'expression mathématique se trouve justement ici avoir une vertu magique : créée par nous ou surgie à notre appel, elle fait plus que nous ne lui demandions ; car nous ne pouvons convertir en espace le temps déjà écoulé sans traiter de même le Temps tout entier : l'acte par lequel nous introduisons le passé et le présent dans l'espace y étale, sans nous consulter, l'avenir. Cet avenir nous reste sans doute masqué par un écran ; mais nous l'avons maintenant là, tout fait, donné avec le reste. Même, ce que nous appelions l'écoulement du temps n'était que le glissement continu de l'écran et la vision graduellement obtenue de ce qui attendait, globalement, dans l'éternité. Prenons donc cette durée pour ce qu'elle est, pour une négation, pour un empêchement sans cesse reculé de tout voir : nos actes eux-mêmes ne nous apparaîtront plus comme un apport de nouveauté imprévisible. Ils font partie de la trame universelle des choses, donnée d'un seul coup. Nous ne les

introduisons pas dans le monde ; c'est le monde qui les introduit tout faits en nous, dans notre conscience, au fur et à mesure que nous les atteignons. Oui, c'est nous qui passons quand nous disons que le temps passe ; c'est le mouvement en avant de notre vision qui actualise, moment par moment, une histoire virtuellement donnée tout entière. » — Telle est la métaphysique immanente à la représentation spatiale du temps. Elle est inévitable. Distincte ou confuse, elle fut toujours la métaphysique naturelle de l'esprit spéculant sur le devenir. Nous n'avons pas ici à la discuter, encore moins à en mettre une autre à la place. Nous avons dit ailleurs pourquoi nous voyons dans la durée l'étoffe même de notre être et de toutes choses, et comment l'univers est à nos yeux une continuité de création. Nous restions ainsi le plus près possible de l'immédiat ; nous n'affirmions rien que la science ne pût accepter et utiliser ; récemment encore, dans un livre admirable, un mathématicien philosophe affirmait la nécessité d'admettre une *advance of Nature* et rattachait cette conception à la nôtre [369]. Pour le moment, nous nous bornons à tracer une ligne de démarcation entre ce qui est hypothèse, construction métaphysique, et ce qui est donnée pure et simple de l'expérience, car nous voulons nous en tenir à l'expérience. La durée réelle est *éprouvée* ; nous *constatons* que le temps se déroule, et d'autre part nous ne pouvons pas le mesurer sans le convertir en espace et supposer déroulé tout ce que nous en connaissons. Or, impossible d'en spatialiser par la pensée une partie seulement : l'acte, une fois commencé, par lequel nous déroulons le passé et abolissons ainsi la succession réelle nous entraîne à un déroulement total du temps ; fatalement alors nous sommes amenés à mettre sur le compte de l'imperfection humaine notre ignorance d'un avenir qui serait présent et à tenir la durée pour une pure négation, une « privation d'éternité ». Fatalement nous revenons à la théorie platonicienne. Mais puisque cette conception *doit* surgir de ce que nous n'avons aucun moyen de limiter au passé notre représentation spatiale du temps écoulé, il est *possible* que la conception soit erronée, et il est en tout cas *certain* que c'est une pure construction de l'esprit. Tenons-nous-en alors à l'expérience.

Si le temps a une réalité positive, si le retard de la durée sur l'instantanéité représente une certaine hésitation ou indétermination inhérente à une certaine partie des choses qui tient suspendue à elle tout le reste, enfin s'il y a évolution créatrice, je comprends très bien que la partie déjà déroulée du temps apparaisse comme juxtaposition dans l'espace et non plus comme succession pure ; je conçois aussi que toute la partie de l'univers qui est mathématiquement liée au présent et au passé — c'est-à-dire le

déroulement futur du monde inorganique — soit représentable par le même schéma (nous avons montré jadis qu'en matière astronomique et physique la *prévision* est en réalité une *vision*). On pressent qu'une philosophie où la durée est tenue pour réelle et même pour agissante pourra fort bien admettre l'Espace-Temps de Minkowski et d'Einstein (où d'ailleurs la quatrième dimension dénommée temps n'est plus, comme dans nos exemples de tout à l'heure, une dimension entièrement assimilable aux autres). Au contraire, jamais vous ne tirerez du schéma de Minkowski l'idée d'un flux temporel. Ne vaut-il pas mieux alors s'en tenir jusqu'à nouvel ordre à celui des deux points de vue qui ne sacrifie rien de l'expérience, et par conséquent — pour ne pas préjuger la question — rien des apparences ? Comment d'ailleurs rejeter totalement l'expérience interne si l'on est physicien, si l'on opère sur des perceptions et par là même sur des données de la conscience ? Il est vrai qu'une certaine doctrine accepte le témoignage des sens, c'est-à-dire de la conscience, pour obtenir des termes entre lesquels établir des rapports, puis ne conserve que les rapports et tient les termes pour inexistants. Mais c'est là une métaphysique greffée sur la science, ce n'est pas de la science. Et, à vrai dire, c'est par abstraction que nous distinguons des termes, par abstraction aussi des rapports : un continu fluent d'où nous tirons à la fois termes et rapports et qui est, en plus de tout cela, fluidité, voilà la seule donnée immédiate de l'expérience.

Mais nous devons fermer cette trop longue parenthèse. Nous croyons avoir atteint notre objet, qui était de déterminer les caractères d'un temps où il y a réellement succession. Abolissez ces caractères ; il n'y a plus succession, mais juxtaposition. Vous pouvez dire que vous avez encore affaire à du temps, — on est libre de donner aux mots le sens qu'on veut, pourvu qu'on commence par le définir, — mais nous saurons qu'il ne s'agit plus du temps expérimenté ; nous serons devant un temps symbolique et conventionnel, grandeur auxiliaire introduite en vue du calcul des grandeurs réelles. C'est peut-être pour n'avoir pas analysé d'abord notre représentation du temps qui coule, notre sentiment de la durée réelle, qu'on a eu tant de peine à déterminer la signification philosophique des théories d'Einstein, je veux dire leur rapport à la réalité. Ceux que gênait l'apparence paradoxale de la théorie ont dit que les Temps multiples d'Einstein étaient de pures entités mathématiques. Mais ceux qui voudraient dissoudre les choses en rapports, qui considèrent toute réalité, même la nôtre, comme du mathématique confusément aperçu, diraient volontiers que l'Espace-Temps de Minkowski et d'Einstein est la réalité même, que tous les Temps d'Einstein sont également réels, autant et peut-être

plus que le temps qui coule avec nous. De part et d'autre, on va trop vite en besogne. Nous venons de dire, et nous montrerons tout à l'heure avec plus de détail, pourquoi la théorie de la Relativité ne peut pas exprimer toute la réalité. Mais il est impossible qu'elle n'exprime pas quelque réalité. Car le temps qui intervient dans l'expérience Michelson-Morley est un temps réel ; — réel encore le temps où nous revenons avec l'application des formules de Lorentz. Si l'on part du temps réel pour aboutir au temps réel, on a peut-être usé d'artifices mathématiques dans l'intervalle, mais ces artifices doivent avoir quelque connexion avec les choses. C'est donc la part du réel, la part du conventionnel, qu'il s'agit de faire. Nos analyses étaient simplement destinées à préparer ce travail.

Mais nous venons de prononcer le mot « réalité » ; et constamment, dans ce qui va suivre, nous parlerons de ce qui est réel, de ce qui ne l'est pas. Qu'entendrons-nous par là ? S'il fallait définir la réalité en général, dire à quelle marque on la reconnaît, nous ne pourrions le faire sans nous classer dans une école : les philosophes ne sont pas d'accord, et le problème a reçu autant de solutions que le réalisme et l'idéalisme comportent de nuances. Nous devrions, en outre, distinguer entre le point de vue de la philosophie et celui de la science : celle-là considère plutôt comme réel le concret, tout chargé de qualité ; celle-ci extrait ou abstrait un certain aspect des choses, et ne retient que ce qui est grandeur ou relation entre des grandeurs. Fort heureusement nous n'avons à nous occuper, dans tout ce qui va suivre, que d'une seule réalité, le temps. Dans ces conditions, il nous sera facile de suivre la règle que nous nous sommes imposée dans le présent essai : celle de ne rien avancer qui ne puisse être accepté par n'importe quel philosophe, n'importe quel savant, — rien même qui ne soit impliqué dans toute philosophie et dans toute science.

Tout le monde nous accordera en effet qu'on ne conçoit pas de temps sans un *avant* et un *après* : le temps est succession. Or nous venons de montrer que là où il n'y a pas quelque mémoire, quelque conscience, réelle ou virtuelle, constatée ou imaginée, effectivement présente ou idéalement introduite, il ne peut pas y avoir un avant *et* un après : il y a l'un *ou* l'autre, il n'y a pas les deux ; et il faut les deux pour faire du temps. Donc, dans ce qui va suivre, quand nous voudrions savoir si nous avons affaire à un temps réel ou à un temps fictif, nous aurons simplement à nous demander si l'objet qu'on nous présente pourrait ou ne pourrait pas être perçu, devenir conscient. Le cas est privilégié ; il est même unique. S'il s'agit de couleur, par exemple, la conscience intervient sans doute au début de l'étude pour donner au physicien la perception de la chose ; mais le physicien a le droit et le devoir de substituer à la donnée de la

conscience quelque chose de mesurable et de nombrable sur quoi il opérera désormais, en lui laissant simplement pour plus de commodité le nom de la perception originelle. Il peut le faire, parce que, cette perception originelle étant éliminée, quelque chose demeure ou tout au moins est censé demeurer. Mais que restera-t-il du temps si vous en éliminez la succession ? et que reste-t-il de la succession si vous écarterez jusqu'à la possibilité de percevoir un avant et un après ? Je vous concède le droit de substituer au temps une ligne, par exemple, puisqu'il faut bien le mesurer. Mais une ligne ne devra s'appeler du temps que là où la juxtaposition qu'elle nous offre sera convertible en succession ; ou bien alors ce sera arbitrairement, conventionnellement, que vous laisserez à cette ligne le nom de temps : il faudra nous en avertir, pour ne pas nous exposer à une confusion grave. Que sera-ce, si vous introduisez dans vos raisonnements et vos calculs l'hypothèse que la chose dénommée par vous « temps » *ne peut pas*, sous peine de contradiction, être perçue par une conscience, réelle ou imaginaire ? Ne sera-ce pas alors, par définition, sur un temps fictif, irréel, que vous opérerez ? Or tel est le cas des temps auxquels nous aurons souvent affaire dans la théorie de la Relativité. Nous en rencontrerons de perçus ou de perceptibles ; ceux-là pourront être tenus pour réels. Mais il en est d'autres auxquels la théorie défend, en quelque sorte, d'être perçus ou de devenir perceptibles : s'ils le devenaient, ils changeraient de grandeur, — de telle sorte que la mesure, exacte si elle porte sur ce qu'on n'aperçoit pas, serait fausse aussitôt qu'on apercevrait. Ceux-ci, comment ne pas les déclarer irréels, au moins en tant que « temporels » ? J'admets que le physicien trouve commode de les appeler encore du temps ; — on en verra tout à l'heure la raison. Mais si l'on assimile ces Temps à l'autre, on tombe dans des paradoxes qui ont certainement nui à la théorie de la Relativité, encore qu'ils aient contribué à la rendre populaire. On ne s'étonnera donc pas si la propriété d'être perçu ou perceptible est exigée par nous, dans la présente recherche, pour tout ce qu'on nous offrira comme du réel. Nous ne trancherons pas la question de savoir si toute réalité possède ce caractère. Il ne s'agira ici que de la réalité du temps.

Chapitre IV

De la pluralité des Temps

Les Temps multiples et ralentis de la théorie de la Relativité : comment ils sont compatibles avec un Temps unique et universel. — La simultanéité « savante », dislocable en succession : comment elle est compatible avec la simultanéité « intuitives et naturelle. — Examen des paradoxes relatifs au temps. L'hypothèse du voyageur enfermé dans un boulet. Le schéma de Minkowski. — Confusion qui est à l'origine de tous les paradoxes.

Arrivons donc enfin au Temps d'Einstein, et reprenons tout ce que nous avons dit en supposant d'abord un éther immobile. Voici la Terre en mouvement sur son orbite. Le dispositif Michelson-Morley est là. On fait l'expérience ; on la recommence à diverses époques de l'année et par conséquent pour des vitesses variables de notre planète. Toujours le rayon de lumière se comporte comme si la Terre était immobile. Tel est le fait. Où est l'explication ?

Mais d'abord, que parle-t-on des vitesses de notre planète ? La Terre serait-elle donc, absolument parlant, en mouvement à travers l'espace ? Évidemment non ; nous sommes dans l'hypothèse de la Relativité et il n'y a plus de mouvement absolu. Quand vous parlez de l'orbite décrite par la Terre, vous vous placez à un point de vue arbitrairement choisi, celui des habitants du Soleil (d'un Soleil devenu habitable) Il vous plaît d'adopter ce système de référence. Mais pourquoi le rayon de lumière lancé contre les miroirs de l'appareil Michelson-Morley tiendrait-il compte de votre fantaisie ? Si tout ce qui se produit effectivement est le déplacement réciproque de la Terre et du Soleil, nous pouvons prendre pour système de référence le Soleil ou la Terre ou n'importe quel autre observatoire. Choisissons la Terre. Le problème s'évanouit pour elle. Il n'y a plus à se demander pourquoi les franges d'interférence conservent le même aspect, pourquoi le même résultat s'observe à n'importe quel moment de l'année. C'est tout bonnement que la Terre est immobile.

Il est vrai que le problème reparaît alors à nos yeux pour les habitants du Soleil, par exemple. Je dis « à nos yeux », car pour un physicien solaire la question ne concernera plus le Soleil : c'est maintenant la Terre qui se meut. Bref, chacun des deux physiciens posera encore le problème pour le système qui n'est pas le sien.

Chacun d'eux va donc se trouver par rapport à l'autre dans la situation où Pierre était tout à l'heure vis-à-vis de Paul. Pierre stationnait dans l'éther immobile ; il habitait un système privilégié S. Il voyait Paul, entraîné dans le mouvement du système mobile S', faire la même expérience que lui et trouver la même vitesse que lui à la lumière, alors que cette vitesse eût dû être diminuée de celle du système mobile. Le fait s'expliquait par le ralentissement du temps, les contractions de longueur et les ruptures de simultanéité que le mouvement provoquait dans S'. Maintenant, plus de mouvement absolu, et par conséquent plus de repos absolu : des deux systèmes, qui sont en état de déplacement réciproque, chacun sera immobilisé tour à tour par le décret qui l'érigera en système de référence. Mais, pendant tout le temps qu'on maintiendra cette convention, on pourra répéter du système immobilisé ce qu'on disait tout à l'heure du système réellement stationnaire, et du système mobilisé ce qui s'appliquait au système mobile traversant réellement l'éther. Pour fixer les idées, appelons encore S et S' les deux systèmes qui se déplacent l'un par rapport à l'autre. Et, pour simplifier les choses, supposons l'univers entier réduit à ces deux systèmes. Si S est le système de référence, le physicien placé en S, considérant que son confrère en S' trouve la même vitesse que lui à la lumière, interprétera le résultat comme nous le faisons plus haut. Il dira : « Le système se déplace avec une vitesse v par rapport à moi, immobile. Or, l'expérience Michelson-Morley donne là-bas le même résultat qu'ici. C'est donc que, par suite du mouvement, une contraction se produit dans le sens du déplacement du système ;

$$l \sqrt{1 - \frac{v^2}{c^2}}$$

une longueur l devient $l \sqrt{1 - \frac{v^2}{c^2}}$. A cette contraction des longueurs, est d'ailleurs liée une dilatation du temps : là où une horloge de S' compte un nombre de secondes t' , il s'en est

$$\frac{t'}{\sqrt{1 - \frac{v^2}{c^2}}}$$

réellement écoulé $\frac{t'}{\sqrt{1 - \frac{v^2}{c^2}}}$. Enfin, lorsque les horloges de S', échelonnées le long de la direction de son mouvement et séparées les unes des autres par des distances l , indiquent la même heure, je vois que les signaux allant et venant entre deux

horloges consécutives ne font pas le même trajet à l'aller et au retour, comme le croirait un physicien intérieur au système S' et ignorant de son mouvement : là où ces horloges marquent pour lui une simultanéité, elles indiquent en réalité des moments successifs séparés par lv/c^2 secondes de ses horloges, et par conséquent par

$$\frac{lv}{c^2 \sqrt{1 - \frac{v^2}{c^2}}}$$

secondes des miennes. » Tel serait le raisonnement du physicien en S. Et, construisant une représentation mathématique intégrale de l'univers, il n'utiliserait les mesures d'espace et de temps prises par son confrère du système S' qu'après leur avoir fait subir la transformation de Lorentz.

Mais le physicien du système S' procéderait exactement de même. Se décrétant immobile, il répéterait de S tout ce que son confrère placé en S aurait dit de S'. Dans la représentation mathématique qu'il construirait de l'univers, il tiendrait pour exactes et définitives les mesures qu'il aurait prises lui-même à l'intérieur de son système, mais il corrigerait selon les formules de Lorentz toutes celles qui auraient été prises par le physicien attaché au système S.

Ainsi seraient obtenues deux représentations mathématiques de l'univers, totalement différentes l'une de l'autre si l'on considère les nombres qui y figurent, identiques si l'on tient compte des relations qu'elles indiquent par eux entre les phénomènes, — relations que nous appelons les lois de la nature. Cette différence est d'ailleurs la condition même de cette identité. Quand on prend diverses photographies d'un objet en tournant autour de lui, la variabilité des détails ne fait que traduire l'invariabilité des relations que les détails ont entre eux, c'est-à-dire la permanence de l'objet.

Nous voici alors ramenés à des Temps multiples, à des simultanéités qui seraient des successions et à des successions qui seraient des simultanéités, à des longueurs qu'il faudrait compter différemment selon qu'elles sont censées en repos ou en mouvement. Mais cette fois nous sommes devant la forme définitive de la théorie de la Relativité. Nous devons nous demander dans quel sens les mots sont pris.

Considérons d'abord la pluralité des Temps, et reprenons nos deux systèmes S et S'. Le physicien placé en S adopte son système comme système de référence. Voilà donc S en repos et S' en mouvement. A l'intérieur de son système, censé immobile, notre physicien institue l'expérience Michelson-Morley.

Pour l'objet restreint que nous poursuivons en ce moment, il

sera utile de couper l'expérience en deux et de n'en retenir, si l'on peut s'exprimer ainsi, qu'une moitié. Nous supposons donc que le physicien s'occupe uniquement du trajet de la lumière dans la direction OB perpendiculaire à celle du mouvement réciproque des deux systèmes. Sur une horloge placée au point O, il lit le temps t qu'a mis le rayon à aller de O en B et à revenir de B en O. De quel temps s'agit-il ?

Évidemment d'un temps réel, au sens que nous donnions plus haut à cette expression. Entre le départ et le retour du rayon la conscience du physicien a vécu une certaine durée : le mouvement des aiguilles de l'horloge est un flux contemporain de ce flux intérieur et qui sert à le mesurer. Aucun doute, aucune difficulté. Un temps vécu et compté par une conscience est réel par définition.

Regardons alors un second physicien placé en S'. Il se juge immobile, ayant coutume de prendre son propre système pour système de référence. Le voici qui fait l'expérience Michelson-Morley ou plutôt, lui aussi, la moitié de l'expérience. Sur une horloge placée en O' il note le temps que met le rayon de lumière à aller de O' à B' et à en revenir. Quel est donc ce temps qu'il compte ? Évidemment le temps qu'il vit. Le mouvement de son horloge est contemporain du flux de sa conscience. C'est encore un temps réel par définition.

Ainsi, le temps vécu et compté par le premier physicien dans son système, et le temps vécu et compté par le second dans le sien, sont l'un et l'autre des temps réels.

Sont-ils, l'un et l'autre, un seul et même Temps ? Sont-ce des Temps différents ? Nous allons démontrer qu'il s'agit du même Temps dans les deux cas.

En effet, dans quelque sens qu'on entende les ralentissements ou accélérations de temps et par conséquent les Temps multiples dont il est question dans la théorie de la Relativité, un point est certain : ces ralentissements et ces accélérations tiennent uniquement aux mouvements des systèmes que l'on considère et ne dépendent que de la vitesse dont on suppose chaque système animé. Nous ne changerons donc rien à n'importe quel Temps, réel ou fictif, du système S' si nous supposons que ce système est un duplicata du système S, car le contenu du système, la nature des événements qui s'y déroulent, n'entrent pas en ligne de compte : seule importe la vitesse de translation du système. Mais si S' est un double de S, il est évident que le Temps vécu et noté par le second physicien pendant son expérience dans le système S', jugé par lui immobile, est identique au Temps vécu et noté par le premier dans le système S également censé immobile, puisque S et S', une fois

immobilisés, sont interchangeables. Donc, le Temps vécu et compté dans le système, le Temps intérieur et immanent au système, le Temps réel enfin, est le même pour S et pour S'.

Mais alors, que sont les Temps multiples, à vitesses d'écoulement inégales, que la théorie de la Relativité trouve aux divers systèmes selon la vitesse dont ces systèmes sont animés ?

Revenons à nos deux systèmes S et S'. Si nous considérons le Temps que le physicien Pierre, situé en S, attribue au système S', nous voyons que ce Temps est en effet plus lent que le Temps compté par Pierre dans son propre système. Ce temps-là n'est donc pas vécu par Pierre. Mais nous savons qu'il ne l'est pas non plus par Paul. Il ne l'est donc ni par Pierre ni par Paul. A plus forte raison ne l'est-il pas par d'autres. Mais ce n'est pas assez dire. Si le Temps attribué par Pierre au système de Paul n'est vécu ni par Pierre ni par Paul ni par qui que ce soit, est-il du moins conçu par Pierre comme vécu ou pouvant être vécu par Paul, ou plus généralement par quelqu'un, ou plus généralement encore par quelque chose ? A y regarder de près, on verra qu'il n'en est rien. Sans doute Pierre colle sur ce Temps une étiquette au nom de Paul ; mais s'il se représentait Paul conscient, vivant sa propre durée et la mesurant, *par là même il verrait Paul prendre son propre système pour système de référence, et se placer alors dans ce Temps unique, intérieur à chaque système, dont nous venons de parler : par là même aussi, d'ailleurs, Pierre ferait provisoirement abandon de son système de référence, et par conséquent de son existence comme physicien, et par conséquent aussi de sa conscience ; Pierre ne se verrait plus lui-même que comme une vision de Paul.* Mais quand Pierre attribue au système de Paul un Temps ralenti, il n'envisage plus dans Paul un physicien, ni même un être conscient, ni même un être : il vide de son intérieur conscient et vivant l'image visuelle de Paul, ne retenant du personnage que son enveloppe extérieure (elle seule en effet intéresse la physique) : alors, les nombres par lesquels Paul eût noté les intervalles de temps de son système s'il

$$\frac{1}{\sqrt{1 - \frac{v^2}{c^2}}}$$

eût été conscient, Pierre les multiplie par pour les faire entrer dans une représentation mathématique de l'univers prise de son point de vue à lui, et non plus de celui de Paul. Ainsi, en résumé, tandis que le temps attribué par Pierre à son propre système est le temps par lui vécu, le temps que Pierre attribue au système de Paul n'est ni le temps vécu par Pierre, ni le temps vécu par Paul, ni un temps que Pierre conçoive comme vécu ou pouvant

être vécu par Paul vivant et conscient. Qu'est-il donc, sinon une simple expression mathématique destinée à marquer que c'est le système de Pierre, et non pas le système de Paul, qui est pris pour système de référence ?

Je suis peintre, et j'ai à représenter deux personnages, Jean et Jacques, dont l'un est à mes côtés, tandis que l'autre est à deux ou trois cents mètres de moi. Je dessinerai le premier en grandeur naturelle, et je réduirai l'autre à la dimension d'un nain. Tel de mes confrères, qui sera près de Jacques et qui voudra également peindre les deux, fera l'inverse de ce que je fais ; il montrera Jean très petit et Jacques en grandeur naturelle. Nous aurons d'ailleurs raison l'un et l'autre. Mais, de ce que nous avons tous deux raison, a-t-on le droit de conclure que Jean et Jacques n'ont ni la taille normale ni celle d'un nain, ou qu'ils ont l'une et l'autre à la fois, ou que c'est comme on voudra ? Évidemment non. Taille et dimension sont des termes qui ont un sens précis quand il s'agit d'un modèle qui pose : c'est ce que nous percevons de la hauteur et de la largeur d'un personnage quand nous sommes à côté de lui, quand nous pouvons le toucher et porter le long de son corps une règle destinée à la mesure. Étant près de Jean, le mesurant si je veux et me proposant de le peindre en grandeur naturelle, je lui donne sa dimension réelle ; et, en représentant Jacques comme un nain, j'exprime simplement l'impossibilité où je suis de le toucher, — même, s'il est permis de parler ainsi, le degré de cette impossibilité : le *degré d'impossibilité* est justement ce qu'on appelle distance, et c'est de la distance que tient compte la perspective. De même, à l'intérieur du système où je suis, et que j'immobilise par la pensée en le prenant pour système de référence, je mesure directement un temps qui est le mien et celui de mon système ; c'est cette mesure que j'inscris dans ma représentation de l'univers pour tout ce qui concerne mon système. Mais, en immobilisant mon système, j'ai mobilisé les autres, et je les ai mobilisés diversement. Ils ont acquis des vitesses différentes. Plus leur vitesse est grande, plus elle est *éloignée* de mon immobilité. C'est cette plus ou moins grande *distance* de leur vitesse à ma vitesse nulle que j'exprime dans ma représentation mathématique des autres systèmes quand je leur compte des Temps plus ou moins lents, d'ailleurs tous plus lents que le mien, de même que c'est la plus ou moins grande distance entre Jacques et moi que j'exprime en réduisant plus ou moins sa taille. La multiplicité des Temps que j'obtiens ainsi n'empêche pas l'unité du temps réel ; elle la présupposerait plutôt, de même que la diminution de la taille avec la distance, sur une série de toiles où je représenterais Jacques plus ou moins éloigné, indiquerait que Jacques conserve la même grandeur.

Ainsi s'efface la forme paradoxale qui a été donnée à la théorie de la pluralité des Temps. « Supposez, a-t-on dit, un voyageur enfermé dans un projectile qui serait lancé de Terre avec une vitesse inférieure d'un vingt millièmes environ à celle de la lumière, qui rencontrerait une étoile et qui serait renvoyé à la Terre avec la même vitesse. Ayant vieilli de deux ans par exemple quand il sortira de son projectile, il trouvera que c'est de deux cents ans qu'a vieilli notre globe. » — En est-on bien sûr ? Regardons de plus près. Nous allons voir s'évanouir l'effet de mirage, car ce n'est pas autre chose.

Le boulet est parti d'un canon attaché à la Terre immobile. Appelons Pierre le personnage qui reste près du canon, la Terre étant alors notre système S. Le voyageur enfermé dans le boulet S' devient ainsi notre personnage Paul. On s'est placé, disions-nous, dans l'hypothèse où Paul reviendrait après deux cents ans vécus par Pierre. On a donc considéré Pierre vivant et conscient : ce sont bien deux cents ans de son flux intérieur qui se sont écoulés pour Pierre entre le départ et le retour de Paul.

Passons alors à Paul. Nous voulons savoir combien de temps il a vécu. C'est donc à Paul vivant et conscient que nous devons nous adresser, et non pas à l'image de Paul représentée dans la conscience de Pierre. Mais Paul vivant et conscient prend évidemment pour système de référence son boulet : par là même il l'immobilise. Du moment que nous nous adressons à Paul, nous sommes avec lui, nous adoptons son point de vue. Mais alors, voilà le boulet arrêté : c'est le canon, avec la Terre y attachée, qui fuit à travers l'espace. Tout ce que nous disions de Pierre, il faut maintenant que nous le répétions de Paul : le mouvement étant réciproque, les deux personnages sont interchangeables. Si, tout à l'heure, regardant à l'intérieur de la conscience de Pierre, nous assistions à un certain flux, c'est exactement le même flux que nous allons constater dans la conscience de Paul. Si nous disions que le premier flux était de deux cents ans, c'est de deux cents ans que sera l'autre flux. Pierre et Paul, la Terre et le boulet, auront vécu la même durée et vieilli pareillement.

Où sont donc les deux années de temps ralenti qui devaient paraître mollement pour le boulet tandis que deux cents ans auraient à courir sur la Terre ? Notre analyse les aurait-elle volatilisées ? Que non pas ! nous allons les retrouver. Mais nous n'y pourrions plus rien loger, ni des êtres ni des choses ; et il faudra chercher un autre moyen de ne pas vieillir.

Nos deux personnages sont nous apparus en effet comme vivant un seul et même temps, deux cents ans, parce que nous

nous placions et au point de vue de l'un et au point de vue de l'autre. Il le fallait, pour interpréter philosophiquement la thèse d'Einstein, qui est celle de la relativité radicale et par conséquent de la réciprocité parfaite du mouvement rectiligne et uniforme [370]. Mais cette manière de procéder est propre au philosophe qui prend la thèse d'Einstein dans son intégralité et qui s'attache à la réalité — je veux dire à la chose perçue ou perceptible — que cette thèse évidemment exprime. Elle implique qu'à aucun moment on ne perdra de vue l'idée de réciprocité et que par conséquent on ira sans cesse de Pierre à Paul et de Paul à Pierre, les tenant pour interchangeables, les immobilisant tour à tour, ne les immobilisant d'ailleurs que pour un instant, grâce à une oscillation rapide de l'attention qui ne veut rien sacrifier de la thèse de la Relativité. Mais le physicien est bien obligé de procéder autrement, même s'il adhère sans réserve à la théorie d'Einstein. Il commencera, sans doute, par se mettre en règle avec elle. Il affirmera la réciprocité. Il posera qu'on a le choix entre le point de vue de Pierre et celui de Paul. Mais, cela dit, il choisira l'un des deux, car il ne peut pas rapporter les événements de l'univers, en même temps, à deux systèmes d'axes différents. S'il se met par la pensée à la place de Pierre, il comptera à Pierre le temps que Pierre se compte à lui-même, c'est-à-dire le temps réellement vécu par Pierre, et à Paul le temps que Pierre lui prête. S'il est avec Paul, il comptera à Paul le temps que Paul se compte, c'est-à-dire le temps que Paul vit effectivement, et à Pierre le temps que Paul lui attribue. Mais, encore une fois, il optera nécessairement pour Pierre ou pour Paul. Supposons qu'il choisisse Pierre. C'est bien alors deux ans, et deux ans seulement, qu'il devra compter à Paul.

En effet, Pierre et Paul ont affaire à la même physique. Ils observent les mêmes relations entre phénomènes, ils trouvent à la nature les mêmes lois. Mais le système de Pierre est immobile et celui de Paul en mouvement. Tant qu'il s'agit de phénomènes attachés en quelque sorte au système, c'est-à-dire définis par la physique de telle manière que le système soit censé les entraîner quand il est censé se mouvoir, les lois de ces phénomènes doivent évidemment être les mêmes pour Pierre et pour Paul : les phénomènes en mouvement, étant perçus par Paul qui est animé du même mouvement qu'eux, sont immobiles à ses yeux et lui apparaissent exactement comme apparaissent à Pierre les phénomènes analogues de son propre système. Mais les phénomènes électromagnétiques se présentent de telle manière qu'on ne peut plus, quand le système où ils se produisent est censé se mouvoir, les considérer comme participant au mouvement du système. Et cependant les relations de ces phénomènes entre eux,

leurs relations avec les phénomènes entraînés dans le mouvement du système, sont encore pour Paul ce qu'elles sont pour Pierre. Si la vitesse du boulet est bien celle que nous avons supposée, Pierre ne peut exprimer cette persistance des relations qu'en attribuant à Paul un Temps cent fois plus lent que le sien, comme on le voit d'après les équations de Lorentz. S'il comptait autrement, il n'inscrirait pas dans sa représentation mathématique du monde que Paul en mouvement trouve entre tous les phénomènes, — y compris les phénomènes électromagnétiques, — les mêmes relations que Pierre en repos. Il pose bien ainsi, implicitement, que Paul référent pourrait devenir Paul référé, car pourquoi les relations se conservent-elles pour Paul, pourquoi doivent-elles être marquées par Pierre à Paul telles qu'elles apparaissent à Pierre, sinon parce que Paul se décréterait immobile du même droit que Pierre ? Mais c'est une simple conséquence de cette réciprocité qu'il note ainsi, et non pas la réciprocité même. Encore une fois, il s'est fait lui-même référent, et Paul n'est que référé. Dans ces conditions, le Temps de Paul est cent fois plus lent que celui de Pierre. Mais c'est du temps attribué, ce n'est pas du temps vécu. Le temps vécu par Paul serait le temps de Paul référent et non plus référé : ce serait exactement le temps que vient de se trouver Pierre.

Nous revenons donc toujours au même point : il y a un seul Temps réel, et les autres sont fictifs. Qu'est-ce en effet qu'un Temps réel, sinon un Temps vécu ou qui pourrait l'être ? Qu'est-ce qu'un Temps irréel, auxiliaire, fictif, sinon celui qui ne saurait être vécu effectivement par rien ni par personne ?

Mais on voit l'origine de la confusion. Nous la formulerions ainsi : l'hypothèse de la réciprocité ne peut se traduire mathématiquement que dans celle de la non-réciprocité, car traduire mathématiquement la liberté de choisir entre deux systèmes d'axes consiste à choisir effectivement l'un d'eux [\[371\]](#). La faculté qu'on avait de choisir ne peut pas se lire dans le choix qu'on a fait en vertu d'elle. Un système d'axes, par cela seul qu'il est adopté, devient un système privilégié. Dans l'usage mathématique qu'on en fait, il est indiscernable d'un système absolument immobile. Voilà pourquoi relativité unilatérale et relativité bilatérale s'équivalent mathématiquement, au moins dans le cas qui nous occupe. La différence n'existe ici que pour le philosophe ; elle ne se révèle que si l'on se demande quelle réalité, c'est-à-dire quelle chose perçue ou perceptible, les deux hypothèses impliquent. La plus ancienne, celle du système privilégié en état de repos absolu, aboutirait bien à poser des Temps multiples et réels. Pierre, réellement immobile, vivrait une certaine durée ; Paul, réellement en mouvement, vivrait une durée plus lente. Mais l'autre, celle de la réciprocité, implique

que la durée plus lente doit être attribuée par Pierre à Paul ou par Paul à Pierre, selon que Pierre ou Paul est référant, selon que Paul ou Pierre est référé. Leurs situations sont identiques ; ils vivent un seul et même Temps, mais ils s'attribuent réciproquement un Temps différent de celui-là et ils expriment ainsi, selon les règles de la perspective, que la physique d'un observateur imaginaire en mouvement doit être la même que celle d'un observateur réel en repos. Donc, dans l'hypothèse de la réciprocité, on a au moins autant de raison que le sens commun de croire à un Temps unique : l'idée paradoxale de Temps multiples ne s'impose que dans l'hypothèse du système privilégié. Mais, encore une fois, on ne peut s'exprimer mathématiquement que dans l'hypothèse d'un système privilégié, même quand on a commencé par poser la réciprocité ; et le physicien, se sentant quitte envers l'hypothèse de la réciprocité une fois qu'il lui a rendu hommage en choisissant comme il le voulait son système de référence, l'abandonne au philosophe et s'exprimera désormais dans la langue du système privilégié. Sur la foi de cette physique, Paul entrera dans le boulet. Il s'apercevra en route que la philosophie avait raison [372].

Ce qui a contribué à entretenir l'illusion, c'est que la théorie de la Relativité restreinte déclare précisément chercher pour les choses une représentation indépendante du système de référence [373]. Elle semble donc interdire au physicien de se placer à un point de vue déterminé. Mais il y a ici une importante distinction à faire. Sans doute le théoricien de la Relativité entend donner aux lois de la nature une expression qui conserve sa forme, à quelque système de référence qu'on rapporte les événements. Mais cela veut simplement dire que, se plaçant à un point de vue déterminé comme tout physicien, adoptant nécessairement un système de référence déterminé et notant ainsi des grandeurs déterminées, il établira entre ces grandeurs des relations qui devront se conserver, invariantes, entre les grandeurs nouvelles qu'on trouvera si l'on adopte un nouveau système de référence. *C'est justement parce que sa méthode de recherche et ses procédés de notation l'assurent d'une équivalence entre toutes les représentations de l'univers prises de tous les points de vue qu'il a le droit absolu (mal assuré à l'ancienne physique) de s'en tenir à son point de vue personnel et de tout rapporter à son unique système de référence.* Mais à ce système de référence il est bien obligé de s'attacher généralement [374]. A ce système devra donc s'attacher aussi le philosophe quand il voudra distinguer le réel du fictif. Est réel ce qui est mesuré par le physicien réel, fictif ce qui est représenté dans la pensée du physicien réel comme mesuré par des physiciens fictifs. Mais nous reviendrons sur ce point dans le courant de notre travail.

Pour le moment, indiquons une autre source d'illusion, moins apparente encore que la première.

Le physicien Pierre admet naturellement (ce n'est qu'une croyance, car on ne saurait le prouver) qu'il y a d'autres consciences que la sienne, répandues sur la surface de la Terre, concevables même en n'importe quel point de l'univers. Paul, Jean et Jacques auront donc beau être en mouvement par rapport à lui : il verra en eux des esprits qui pensent et sentent à sa manière. C'est qu'il est homme avant d'être physicien. Mais quand il tient Paul, Jean et Jacques pour des êtres semblables à lui, pourvus d'une conscience comme la sienne, il oublie réellement sa physique ou profite de l'autorisation qu'elle lui laisse de parler dans la vie courante comme le commun des mortels. En tant que physicien, il est intérieur au système où il prend ses mesures et auquel il rapporte toutes choses. Physiciens encore comme lui, et par conséquent conscients comme lui, seront à la rigueur des hommes attachés au même système : ils construisent en effet, avec les mêmes nombres, la même représentation du monde prise du même point de vue ; ils sont, eux aussi, référants. Mais les autres hommes ne seront plus que référés ; ils ne pourront maintenant être, pour le physicien, que des marionnettes vides. Que si Pierre leur concédait une âme, il perdrait aussitôt la sienne ; de référés ils seraient devenus référants ; ils seraient physiciens, et Pierre aurait à se faire marionnette à son tour. Ce va-et-vient de conscience ne commence d'ailleurs évidemment que lorsqu'on s'occupe de physique, car il faut bien alors choisir un système de référence. Hors de là, les hommes restent ce qu'ils sont, conscients les uns comme les autres. Il n'y a aucune raison pour qu'ils ne vivent plus alors la même durée et n'évoluent pas dans le même Temps. La pluralité des Temps se dessine au moment précis où il n'y a plus qu'un seul homme ou un seul groupe à *vivre* du temps. Ce Temps-là devient alors seul réel : c'est le Temps réel de tout à l'heure, mais accaparé par l'homme ou le groupe qui s'est érigé en physicien. Tous les autres hommes, devenus fantoches à partir de ce moment, évoluent désormais dans des Temps que le physicien se représente et qui ne sauraient plus être du Temps réel, n'étant pas vécus et ne pouvant pas l'être. Imaginaires, on en imaginera naturellement autant qu'on voudra.

Ce que nous allons ajouter maintenant semblera paradoxal, et pourtant c'est la simple vérité. L'idée d'un Temps réel commun aux deux systèmes, identique pour S et pour S' , s'impose dans l'hypothèse de la pluralité des Temps mathématiques avec plus de force que dans l'hypothèse communément admise d'un Temps mathématique un et universel. Car, dans toute hypothèse autre que

celle de la Relativité, S et S' ne sont pas strictement interchangeables : ils occupent des situations différentes par rapport à quelque système privilégié ; et, même si l'on a commencé par faire de l'un le duplicata de l'autre, on les voit aussitôt se différencier l'un de l'autre par le seul fait de ne pas entretenir la même relation avec le système central. On a beau alors leur attribuer le même Temps mathématique, comme on l'avait toujours fait jusqu'à Lorentz et Einstein, il est impossible de démontrer strictement que les observateurs placés respectivement dans ces deux systèmes vivent la même durée intérieure et que par conséquent les deux systèmes aient le même Temps réel ; il est même très difficile alors de définir avec précision cette identité de durée ; tout ce qu'on peut dire est qu'on ne voit aucune raison pour qu'un observateur se transportant de l'un à l'autre système ne réagisse pas psychologiquement de la même manière, ne vive pas la même durée intérieure, pour des portions supposées égales d'un même Temps mathématique universel. Argumentation sensée, à laquelle on n'a rien opposé de décisif, mais qui manque de rigueur et de précision. Au contraire, l'hypothèse de la Relativité consiste essentiellement à rejeter le système privilégié : S et S' doivent donc être tenus, pendant qu'on les considère, pour strictement interchangeables si l'on a commencé par faire de l'un le duplicata de l'autre. Mais alors les deux personnages en S et S' peuvent être amenés par notre pensée à coïncider ensemble, comme deux figures égales qu'on superposerait : ils devront coïncider, non seulement quant aux divers modes de la *quantité*, mais encore, si je puis m'exprimer ainsi, quant à la *qualité*, car leurs vies intérieures sont devenues indiscernables, tout comme ce qui se prête en eux à la mesure : les deux systèmes demeurent constamment ce qu'ils étaient au moment où on les a posés, des duplicata l'un de l'autre, alors qu'en dehors de l'hypothèse de la Relativité ils ne l'étaient plus tout à fait le moment d'après, quand on les abandonnait à leur sort. Mais nous n'insisterons pas sur ce point. Disons simplement que les deux observateurs en S et en S' vivent exactement la même durée, et que les deux systèmes ont ainsi le même Temps réel.

En est-il ainsi encore de tous les systèmes de l'univers ? Nous avons attribué à S' une vitesse quelconque : de tout système S'' nous pourrions donc répéter ce que nous avons dit de S' ; l'observateur qu'on y attacherait y vivrait la même durée qu'en S . Tout au plus nous objecterait-on que le déplacement réciproque de S'' et de S n'est pas le même que celui de S' et de S , et que par conséquent, lorsque nous immobilisons S en système de référence dans le premier cas, nous ne faisons pas absolument la même chose que dans le second. La durée de l'observateur en S

immobile, quand S' est le système qu'on réfère à S, ne serait donc pas nécessairement la même que celle de ce même observateur, quand le système référé à S est S" ; il y aurait, en quelque sorte, des *intensités d'immobilité* différentes, selon qu'aurait été plus ou moins grande la vitesse de déplacement réciproque des deux systèmes avant que l'un d'eux, érigé tout à coup en système de référence, fût immobilisé par l'esprit. Nous ne pensons pas que personne veuille aller aussi loin. Mais, même alors, on se placerait tout bonnement dans l'hypothèse qu'on fait d'ordinaire lorsqu'on promène un observateur imaginaire à travers le monde et qu'on se juge en droit de lui attribuer partout la même durée. On entend par là qu'on n'aperçoit aucune raison de croire le contraire : quand les apparences sont d'un certain côté, c'est à celui qui les déclare illusoires de prouver son dire. Or l'idée de poser une pluralité de Temps mathématiques n'était jamais venue à l'esprit avant la théorie de la Relativité ; c'est donc uniquement à celle-ci qu'on se référerait pour mettre en doute l'unité du Temps. Et nous venons de voir que dans le cas, seul tout à fait précis et clair, de deux systèmes S et S' se déplaçant par rapport l'un à l'autre, la théorie de la Relativité aboutirait à affirmer plus rigoureusement qu'on ne le fait d'ordinaire l'unité du Temps réel. Elle permet de définir et presque de démontrer l'identité, au lieu de s'en tenir à l'assertion vague et simplement plausible dont on se contente généralement. Concluons de toute manière, en ce qui concerne l'universalité du Temps réel, que la théorie de la Relativité n'ébranle pas l'idée admise et tendrait plutôt à la consolider.

Passons alors au second point, la dislocation des simultanités. Mais rappelons d'abord en deux mots ce que nous disions de la simultanéité intuitive, celle qu'on pourrait appeler réelle et vécue. Einstein l'admet nécessairement, puisque c'est par elle qu'il note l'heure d'un événement. On peut donner de la simultanéité les définitions les plus savantes, dire que c'est une identité entre les indications d'horloges réglées les unes sur les autres par un échange de signaux optiques, conclure de là que la simultanéité est relative au procédé de réglage. Il n'en est pas moins vrai que, si l'on compare des horloges, c'est pour déterminer l'heure des événements : or, la simultanéité d'un événement avec l'indication de l'horloge qui en donne l'heure ne dépend d'aucun réglage des événements sur les horloges ; elle est absolue [375]. Si elle n'existait pas, si la simultanéité n'était que correspondance entre indications d'horloges, si elle n'était pas aussi, et avant tout, correspondance entre une indication d'horloge et un événement, on ne construirait pas d'horloges, ou personne n'en achèterait. Car on n'en achète que pour savoir l'heure qu'il est. Mais « savoir l'heure

qu'il est », c'est noter la simultanéité d'un événement, d'un moment de notre vie ou du monde extérieur, avec une indication d'horloge ; ce n'est pas, en général, constater une simultanéité entre des indications d'horloges. Donc, impossible au théoricien de la Relativité de ne pas admettre la simultanéité intuitive [376]. Dans le réglage même de deux horloges l'une sur l'autre par signaux optiques il use de cette simultanéité, et il en use trois fois, car il doit noter 1° le moment du départ du signal optique, 2° le moment de l'arrivée, 3° celui du retour. Maintenant, il est aisé de voir que l'autre simultanéité, celle qui dépend d'un réglage d'horloges effectué par un échange de signaux, ne s'appelle encore simultanéité que parce qu'on se croit capable de la convertir en simultanéité intuitive [377]. Le personnage qui règle des horloges les unes sur les autres les prend nécessairement à l'intérieur de son système : ce système étant son système de référence, il le juge immobile. Pour lui, donc, les signaux échangés entre deux horloges éloignées l'une de l'autre font le même trajet à l'aller et au retour. S'il se plaçait en n'importe quel point équidistant des deux horloges, et s'il avait d'assez bons yeux, il saisirait dans une intuition instantanée les indications données par les deux horloges optiquement réglées l'une sur l'autre, et il les verrait marquer à ce moment la même heure. La simultanéité savante lui paraît donc toujours pouvoir se convertir pour lui en simultanéité intuitive, et c'est la raison pour laquelle il l'appelle simultanéité.

Ceci posé, considérons deux systèmes S et S' en mouvement par rapport l'un à l'autre. Prenons d'abord S comme système de référence. Par là même nous l'immobilisons. Les horloges y ont été réglées, comme dans tout système, par un échange de signaux optiques. Comme pour tout réglage d'horloges, on a supposé alors que les signaux échangés faisaient le même trajet à l'aller et au retour. Mais ils le font effectivement, du moment que le système est immobile. Si l'on appelle H_m et H_n les points où sont les deux horloges, un observateur intérieur au système, choisissant n'importe quel point équidistant de H_m et de H_n , pourra, s'il a d'assez bons yeux, embrasser de là dans un acte unique de vision instantanée deux événements quelconques qui se passent respectivement aux points H_m et H_n quand ces deux horloges marquent la même heure. En particulier, il embrassera dans cette perception instantanée les deux indications concordantes des deux horloges, — indications qui sont, elles aussi, des événements. Toute simultanéité indiquée par des horloges pourra donc être convertie à l'intérieur du système en simultanéité intuitive.

Considérons alors le système S'. Pour un observateur intérieur au système, il est clair que la même chose va se passer. Cet

observateur prend S' pour système de référence. Il le rend donc immobile. Les signaux optiques au moyen desquels il règle ses horloges les unes sur les autres font alors le même trajet à l'aller et au retour. Donc, quand deux de ses horloges indiquent la même heure, la simultanéité qu'elles marquent pourrait être vécue et devenir intuitive.

Ainsi, rien d'artificiel ni de conventionnel dans la simultanéité, qu'on la prenne dans l'un ou dans l'autre des deux systèmes.

Mais voyons maintenant comment l'un des deux observateurs, celui qui est en S , juge ce qui se passe en S' . Pour lui, S' se meut et par conséquent les signaux optiques échangés entre deux horloges de ce système ne font pas, comme le croirait un observateur attaché au système, le même trajet à l'aller et au retour (sauf naturellement dans le cas particulier où les deux horloges occupent un même plan perpendiculaire à la direction du mouvement). Donc, à ses yeux, le réglage des deux horloges s'est opéré de telle manière qu'elles donnent la même indication là où il n'y a pas simultanéité, mais succession. Seulement, remarquons qu'il adopte ainsi une définition toute conventionnelle de la succession, et par conséquent aussi de la simultanéité. Il convient d'appeler successives les indications concordantes d'horloges qui auront été réglées l'une sur l'autre dans les conditions où il aperçoit le système S' — je veux dire réglées de telle manière qu'un observateur extérieur au système n'attribue pas le même trajet au signal optique pour l'aller et pour le retour. Pourquoi ne définit-il pas la simultanéité par la concordance d'indication entre des horloges réglées de telle sorte que le trajet d'aller et de retour soit le même pour des observateurs intérieurs au système ? On répond que chacune des deux définitions est valable pour chacun des deux observateurs, et que c'est justement la raison pour laquelle les mêmes événements du système S' peuvent être dits simultanés ou successifs, selon qu'on les envisage du point de vue de S' ou du point de vue de S . Mais il est aisé de voir que l'une des deux définitions est purement conventionnelle, tandis que l'autre ne l'est pas.

Pour nous en rendre compte, nous allons revenir à une hypothèse que nous avons déjà faite. Nous supposons que S' est un duplicata du système S , que les deux systèmes sont identiques, qu'ils déroulent au-dedans d'eux la même histoire. Ils sont en état de déplacement réciproque, parfaitement interchangeables ; mais l'un d'eux est adopté comme système de référence et, à partir de ce moment, censé immobile : ce sera S . L'hypothèse que S' est un duplicata de S ne porte aucune atteinte à la généralité de notre démonstration, puisque la dislocation alléguée de la simultanéité en succession, et en succession plus ou moins lente selon que le

déplacement du système est plus ou moins rapide, ne dépend que de la vitesse du système, nullement de son contenu. Ceci posé, il est clair que si des événements A, B, C, D du système S sont simultanés pour l'observateur en S, les événements identiques A', B', C', D' du système S' seront simultanés aussi pour l'observateur en S'. Maintenant, les deux groupes A, B, C, D et A', B', C', D', dont chacun se compose d'événements simultanés les uns aux autres pour un observateur intérieur au système, seront-ils en outre simultanés entre eux, je veux dire perçus comme simultanés par une conscience suprême capable de sympathiser instantanément ou de communiquer télépathiquement avec les deux consciences en S et en S' ? Il est évident que rien ne s'y oppose. Nous pouvons imaginer en effet, comme tout à l'heure, que le duplicata S' se soit détaché à un certain moment de S et doive ensuite venir le retrouver. Nous avons démontré que les observateurs intérieurs aux deux systèmes auront vécu la même durée totale. Nous pouvons donc, dans l'un et l'autre système, diviser cette durée en un même nombre de tranches tel que chacune d'elles soit égale à la tranche correspondante de l'autre système. Si le moment M où se produisent les événements simultanés A, B, C, D se trouve être l'extrémité d'une des tranches (et l'on peut toujours s'arranger pour qu'il en soit ainsi), le moment M' où les événements simultanés A', B', C', D' se produisent dans le système S' sera l'extrémité de la tranche correspondante. Situé de la même manière que M à l'intérieur d'un intervalle de durée dont les extrémités coïncident avec celles de l'intervalle où se trouve M, il sera nécessairement simultané à M. Et dès lors les deux groupes d'événements simultanés A, B, C, D et A', B', C', D' seront bien simultanés entre eux. On peut donc continuer à imaginer, comme par le passé, des coupes instantanées d'un Temps unique et des simultanités absolues d'événements.

Seulement, du point de vue de la physique, le raisonnement que nous venons de faire ne comptera pas. Le problème physique se pose en effet ainsi : S étant en repos et S' en mouvement, comment des expériences sur la vitesse de la lumière, faites en S, donneront-elles le même résultat en S' ? Et l'on sous-entend que le physicien du système S existe seul en tant que physicien : celui du système S' est simplement imaginé. Imaginé par qui ? Nécessairement par le physicien du système S. Du moment qu'on a pris S pour système de référence, c'est de là, et de là seulement, qu'est désormais possible une vue scientifique du monde. Maintenir des observateurs conscients en S et en S' tout à la fois serait autoriser les deux systèmes à s'ériger l'un et l'autre en système de référence, à se décréter ensemble immobiles : or ils ont été supposés en état de

déplacement réciproque ; il faut donc que l'un des deux au moins se meuve. En celui qui se meut on laissera sans doute des hommes ; mais ils auront abdiqué momentanément leur conscience ou du moins leurs facultés d'observation ; ils ne conserveront, aux yeux de l'unique physicien, que l'aspect matériel de leur personne pendant tout le temps qu'il sera question de physique. Dès lors notre raisonnement s'écroule, car il impliquait l'existence d'hommes également réels, semblablement conscients, jouissant des mêmes droits dans le système S' et dans le système S. Il ne peut plus être question que d'un seul homme ou d'un seul groupe d'hommes réels, conscients, physiciens : ceux du système de référence. Les autres seraient aussi bien des marionnettes vides ; ou bien alors ce ne seront que des physiciens virtuels, simplement représentés dans l'esprit du physicien en S. Comment celui-ci se les représentera-t-il ? Il les imaginera, comme tout à l'heure, expérimentant sur la vitesse de la lumière, mais non plus avec une horloge unique, non plus avec un miroir qui réfléchit le rayon lumineux sur lui-même et double le trajet : il y a maintenant un trajet simple, et deux horloges placées respectivement au point de départ et au point d'arrivée. Il devra alors expliquer comment ces physiciens imaginés trouveraient à la lumière la même vitesse que lui, physicien réel, si cette expérience toute théorique devenait pratiquement réalisable. Or, à ses yeux, la lumière se meut avec une vitesse moindre pour le système S' (les conditions de l'expérience étant celles que nous avons indiquées plus haut) ; mais aussi, les horloges en S' ayant été réglées de manière à marquer des simultanités là où il aperçoit des successions, les choses vont s'arranger de telle sorte que l'expérience réelle en S et l'expérience simplement imaginée en S' donneront le même nombre pour la vitesse de la lumière. C'est pourquoi notre observateur en S s'en tient à la définition de la simultanéité qui la fait dépendre du réglage des horloges. Cela n'empêche pas les deux systèmes, S' aussi bien que S, d'avoir des simultanités vécues, réelles, et qui ne se règlent pas sur des réglages d'horloges.

Il faut donc distinguer deux espèces de simultanéité, deux espèces de succession. La première est intérieure aux événements, elle fait partie de leur matérialité, elle vient d'eux. L'autre est simplement plaquée sur eux par un observateur extérieur au système. La première exprime quelque chose du système lui-même ; elle est absolue. La seconde est changeante, relative, fictive ; elle tient à la distance, variable dans l'échelle des vitesses, entre l'immobilité que ce système a pour lui-même et la mobilité qu'il présente par rapport à un autre : il y a incurvation apparente de la simultanéité en succession. La première simultanéité, la première

succession, appartient à un ensemble de choses, la seconde à une image que s'en donne l'observateur dans des miroirs d'autant plus déformants que la vitesse attribuée au système est plus grande. L'incurvation de la simultanéité en succession est d'ailleurs juste ce qu'il faut pour que les lois physiques, en particulier celles de l'électromagnétisme, soient les mêmes pour l'observateur intérieur au système, situé en quelque sorte dans l'absolu, et pour l'observateur du dehors, dont la relation au système peut varier indéfiniment.

Je suis dans le système S' supposé immobile. J'y note intuitivement des simultanéités entre deux événements O' et A' éloignés l'un de l'autre dans l'espace, m'étant placé à égale distance des deux. Maintenant, puisque le système est immobile, un rayon lumineux qui va et vient entre les points O' et A' fait le même trajet à l'aller et au retour : si donc j'opère le réglage de deux horloges placées respectivement en O' et A' dans l'hypothèse que les deux trajets d'aller et de retour P et Q sont égaux, je suis dans le vrai. J'ai ainsi deux moyens de reconnaître ici la simultanéité : l'un intuitif, en embrassant dans un acte de vision instantanée ce qui se passe en O' et en A' , l'autre dérivé, en consultant les horloges ; et les deux résultats sont concordants. Je suppose maintenant que, rien n'étant changé à ce qui se passe dans le système, P n'apparaisse plus comme égal à Q . C'est ce qui arrive quand un observateur extérieur à S' aperçoit ce système en mouvement. Toutes les anciennes simultanéités [378] vont-elles devenir des successions pour cet observateur ? Oui, par convention, si l'on convient de traduire toutes les relations temporelles entre tous les événements du système dans un langage tel qu'il faille en changer l'expression selon que P apparaîtra comme égal ou comme inégal à Q . C'est ce qu'on fait dans la théorie de la Relativité. Moi, physicien relativiste, après avoir été intérieur au système et avoir perçu P comme égal à Q , j'en sors : me plaçant dans une multitude indéfinie de systèmes supposés tour à tour immobiles et par rapport auxquels S' se trouverait alors animé de vitesses croissantes, je vois croître l'inégalité entre P et Q . Je dis alors que les événements qui étaient tout à l'heure simultanés deviennent successifs, et que leur intervalle dans le temps est de plus en plus considérable. Mais il n'y a là qu'une convention, convention d'ailleurs nécessaire si je veux préserver l'intégrité des lois de la physique. *Car il se trouve précisément que ces lois, si l'on y comprend celles de l'électromagnétisme, ont été formulées dans l'hypothèse où l'on définirait simultanéité et succession physiques par l'égalité ou l'inégalité apparentes des trajets P et Q .* En disant que succession et simultanéité dépendent du point de vue, on traduit cette

hypothèse, on rappelle cette définition, on ne fait rien de plus. S'agit-il de succession et de simultanéité *réelles* ? C'est de la réalité, si l'on *convient* d'appeler représentative du réel toute convention une fois adoptée pour l'expression mathématique des faits physiques. Soit ; mais alors ne parlons plus de temps ; disons qu'il s'agit d'une succession et d'une simultanéité qui n'ont rien à voir avec la durée ; car, en vertu d'une convention antérieure et universellement acceptée, il n'y a pas de temps sans un *avant* et un *après* constatés ou constatables par une conscience qui compare l'un à l'autre, cette conscience ne fût-elle qu'une conscience infinitésimale coextensive à l'intervalle entre deux instants infiniment voisins. Si vous définissez la réalité par la convention mathématique, vous avez une réalité conventionnelle. Mais réalité réelle est celle qui est perçue ou qui pourrait l'être. Or, encore une fois, en dehors de ce double trajet PQ qui change d'aspect selon que l'observateur est en dedans ou en dehors du système, tout le perçu et tout le perceptible de S' reste ce qu'il est. C'est dire que S' peut être censé en repos ou en mouvement, peu importe : la simultanéité réelle y restera simultanéité ; et la succession, succession.

Quand vous laissez S' immobile et que vous vous placiez par conséquent à l'intérieur du système, la simultanéité savante, celle qu'on induit de la concordance entre horloges réglées optiquement l'une sur l'autre, coïncidait avec la simultanéité intuitive ou naturelle ; et *c'est uniquement parce qu'elle vous servait à reconnaître cette simultanéité naturelle, parce qu'elle en était le signe, parce qu'elle était convertible en simultanéité intuitive, que vous l'appeliez simultanéité*. Maintenant, S' étant censé en mouvement, les deux genres de simultanéité ne coïncident plus ; tout ce qui était simultanéité naturelle demeure simultanéité naturelle ; mais, plus augmente la vitesse du système, plus croît l'inégalité entre les trajets P et Q, alors que c'était par leur égalité que se définissait la simultanéité savante. Que devriez-vous faire si vous aviez pitié du pauvre philosophe, condamné au tête-à-tête avec la réalité et ne connaissant qu'elle ? Vous donneriez à la simultanéité savante un autre nom, au moins quand vous parlez philosophie. Vous créeriez pour elle un mot, n'importe lequel, mais vous ne l'appelleriez pas simultanéité, car elle devait ce nom uniquement au fait que, dans S' supposé immobile, elle se trouvait signaler la présence d'une simultanéité naturelle, intuitive, réelle, et l'on pourrait croire maintenant qu'elle désigne cette présence encore. Vous-même, d'ailleurs, vous continuez à admettre la légitimité de ce sens originel du mot, en même temps que sa primauté, car lorsque S' vous paraît en mouvement, lorsque, parlant de la concordance entre horloges du système, vous semblez ne plus penser qu'à la simultanéité

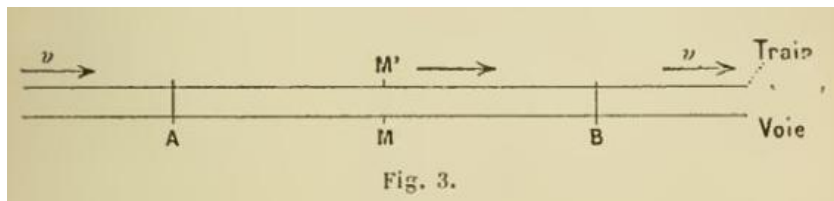
savante, vous faites continuellement intervenir l'autre, la vraie, par la seule constatation d'une « simultanéité » entre une indication d'horloge et un événement « voisin d'elle » (voisin pour vous, voisin pour un homme comme vous, mais immensément éloigné pour un microbe percevant et savant). Pourtant vous conservez le mot. Même, le long de ce mot commun aux deux cas et qui opère magiquement (la science n'agit-elle pas sur nous comme l'ancienne magie ?), vous pratiquez d'une simultanéité à l'autre, de la simultanéité naturelle à la simultanéité savante, une transfusion de réalité. Le passage de la fixité à la mobilité ayant dédoublé le sens du mot, vous glissez à l'intérieur de la seconde signification tout ce qu'il y avait de matérialité et de solidité dans la première. Je dirais qu'au lieu de prémunir le philosophe contre l'erreur vous voulez l'y attirer, si je ne savais l'avantage que vous avez, physicien, à employer le mot simultanéité dans les deux sens : vous rappelez ainsi que la simultanéité savante a commencé par être simultanéité naturelle, et peut toujours le redevenir si la pensée immobilise de nouveau le système.

Du point de vue que nous appelions celui de la relativité unilatérale, il y a un Temps absolu et une heure absolue, le Temps et l'heure de l'observateur situé dans le système privilégié S. Supposons encore une fois que S', ayant d'abord coïncidé avec S, s'en soit ensuite détaché par voie de dédoublement. On peut dire que les horloges de S', qui continuent à être accordées entre elles selon les mêmes procédés, par signaux optiques, marquent la même heure quand elles devraient marquer des heures différentes ; elles notent de la simultanéité dans des cas où il y a effectivement succession. Si donc nous nous plaçons dans l'hypothèse d'une relativité unilatérale, nous devons admettre que les simultanéités de S se disloquent dans son duplicata S' par le seul effet du mouvement qui fait sortir S' de S. A l'observateur en S' elles paraissent se conserver, mais elles sont devenues des successions. Au contraire, dans la théorie d'Einstein, il n'y a pas de système privilégié ; la relativité est bilatérale ; tout est réciproque ; l'observateur en S est aussi bien dans le vrai quand il voit en S' une succession que l'observateur en S' quand il y voit une simultanéité. Mais aussi, il s'agit de successions et de simultanéités uniquement définies par l'aspect que prennent les deux trajets P et Q : l'observateur en S' ne se trompe pas, puisque P est pour lui égal à Q ; l'observateur en S ne se trompe pas davantage, puisque le P et le Q du système S' sont pour lui inégaux. Or, inconsciemment, après avoir accepté l'hypothèse de la relativité double, on revient à celle de la relativité simple, d'abord parce qu'elles s'équivalent mathématiquement, ensuite parce qu'il est très difficile de ne pas

imaginer selon la seconde quand on pense selon la première. Alors on fera comme si, les deux trajets P et Q apparaissant inégaux quand l'observateur est extérieur à S', l'observateur en S' se trompait en qualifiant ces lignes d'égaux, comme si les événements du système matériel S' s'étaient disloqués réellement dans la dissociation des deux systèmes, alors que c'est simplement l'observateur extérieur à S' qui les décrète disloqués en se réglant sur la définition posée par lui de la simultanéité. On oubliera que simultanéité et succession sont devenues alors conventionnelles, qu'elles retiennent uniquement de la simultanéité et de la succession primitives la propriété de correspondre à l'égalité ou à l'inégalité des deux trajets P et Q. Encore s'agissait-il alors d'égalité et d'inégalité constatées par un observateur intérieur au système, et par conséquent définitives, invariables.

Que la confusion entre les deux points de vue soit naturelle et même inévitable, on s'en convaincra sans peine en lisant certaines pages d'Einstein lui-même. Non pas qu'Einstein ait dû la commettre ; mais la distinction que vous venons de faire est de telle nature que le langage du physicien est à peine capable de l'exprimer. Elle n'a d'ailleurs pas d'importance pour le physicien, puisque les deux conceptions se traduisent de la même manière en termes mathématiques. Mais elle est capitale pour le philosophe, qui se représentera tout différemment le temps selon qu'il se placera dans une hypothèse ou dans l'autre.

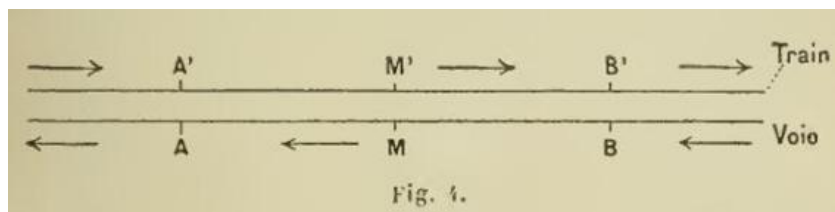
Les pages qu'Enstein a consacrées à la relativité de la simultanéité dans son livre sur *La Théorie de la Relativité restreinte et généralisée* sont instructives à cet égard. Citons l'essentiel de sa démonstration :



« Supposez qu'un train extrêmement long se déplace le long de la voie avec une vitesse v indiquée sur la figure 3. Les voyageurs de ce train préféreront considérer ce train comme système de référence ; ils rapportent tous les événements au train. Tout événement qui a lieu en un point de la voie a lieu aussi en un point déterminé du train. La définition de la simultanéité est la même par rapport au train que par rapport à la voie. Mais il se pose alors la question suivante : deux événements (par exemple deux éclairs A et B) simultanés *par rapport à la voie* sont-ils aussi simultanés par rapport au train ? Nous allons montrer tout de suite que la réponse

est négative. En disant que les deux éclairs A et B sont simultanés par rapport à la voie, nous voulons dire ceci : les rayons lumineux issus des points A et B se rencontrent au milieu M de la distance AB comptée le long de la voie. Mais aux événements A et B correspondent aussi des points A' et B' sur le train. Supposons que M' soit le milieu du vecteur AB sur le train en marche. Ce point M' coïncide bien avec le point M à l'instant où se produisent les éclairs (instant compté par rapport à la voie), mais il se déplace ensuite vers la droite sur le dessin avec la vitesse v du train. Si un observateur placé dans le train en M' n'était pas entraîné avec cette vitesse, il resterait constamment en M, et les rayons lumineux issus des points A et B l'atteindraient simultanément, c'est-à-dire que ces rayons se croiseraient juste sur lui. Mais en réalité il se déplace (par rapport à la voie) et va à la rencontre de la lumière qui lui vient de B, tandis qu'il fuit la lumière lui venant de A. L'observateur verra donc la première plus tôt que la seconde. Les observateurs qui prennent le chemin de fer comme système de référence arrivent à cette conclusion que l'éclair B a été antérieur à l'éclair A. Nous arrivons donc au fait capital suivant. Des événements simultanés par rapport à la voie ne le sont plus par rapport au train, et inversement (relativité de la simultanéité). Chaque système de référence a son temps propre ; une indication de temps n'a de sens que si l'on indique le système de comparaison utilisé pour la mesure du temps » [379].

Ce passage nous fait prendre sur le vif une équivoque qui a été cause de bien des malentendus. Si nous voulons la dissiper, nous commencerons par tracer une figure plus complète (fig. 4).



On remarquera qu'Einstein a indiqué par des flèches la direction du train. Nous indiquerons par d'autres flèches la direction — inverse — de la voie. Car nous ne devons pas oublier que le train et la voie sont en état de déplacement réciproque. Certes, Einstein ne l'oublie pas non plus quand il s'abstient de dessiner des flèches le long de la voie ; il indique par là qu'il choisit la voie comme système de référence. Mais le philosophe, qui veut savoir à quoi s'en tenir sur la nature du temps, qui se demande si la voie et le train ont ou n'ont pas le même Temps réel — c'est-à-dire le même temps vécu ou pouvant l'être — le philosophe devra constamment se rappeler qu'il n'a pas à choisir entre les deux systèmes : il mettra un

observateur conscient dans l'un et dans l'autre et cherchera ce qu'est pour chacun d'eux le temps vécu. Dessinons donc des flèches additionnelles. Maintenant ajoutons deux lettres, A' et B', pour marquer les extrémités du train : en ne leur donnant pas des noms qui leur soient propres, en leur laissant les appellations A et B des points de la Terre avec lesquels elles coïncident, nous risquerions encore une fois d'oublier que la voie et le train bénéficient d'un régime de parfaite réciprocité et jouissent d'une égale indépendance. Enfin nous appellerons plus généralement M' tout point de la ligne A'B' qui sera situé par rapport à B' et à A' comme M l'est par rapport à A et à B. Voilà pour la figure.

Lançons maintenant nos deux éclairs. Les points d'où ils partent n'appartiennent pas plus au sol qu'au train ; les ondes cheminent indépendamment du mouvement de la source.

Tout de suite apparaît alors que les deux systèmes sont interchangeables, et qu'il se passera en M' exactement la même chose qu'au point correspondant M. Si M est le milieu de AB, et que ce soit en M qu'on perçoive une simultanéité sur la voie, c'est en M', milieu de B'A', qu'on percevra cette même simultanéité dans le train.

Donc, si l'on s'attache réellement au perçu, au vécu, si l'on interroge un observateur réel dans le train et un observateur réel sur la voie, on trouvera qu'on a affaire à un seul et même Temps : ce qui est simultanéité par rapport à la voie est simultanéité par rapport au train.

Mais, en marquant le double groupe de flèches, nous avons renoncé à adopter un système de référence ; nous nous sommes placé par la pensée, *à la fois*, sur la voie et dans le train ; nous avons refusé de devenir physicien. Nous ne cherchions pas, en effet, une représentation mathématique de l'univers : celle-ci doit naturellement être prise d'un point de vue et se conformer à des lois de perspective mathématique. Nous nous demandions ce qui est réel, c'est-à-dire observé et constaté effectivement.

Au contraire, pour le physicien, il y a ce qu'il constate lui-même, — ceci, il le note tel quel, — et il y a ensuite ce qu'il constate de la constatation éventuelle d'autrui : cela, il le transposera, il le ramènera à son point de vue, toute représentation physique de l'univers devant être rapportée à un système de référence. Mais la notation qu'il en fera alors ne correspondra plus à rien de perçu ou de perceptible ; ce ne sera donc plus du réel, ce sera du symbolique. Le physicien placé dans le train va donc se donner une vision mathématique de l'univers où tout sera converti de réalité perçue en représentation scientifiquement utilisable, à l'exception de ce qui concerne le train et les objets liés au train. Le physicien placé

sur la voie se donnera une vision mathématique de l'univers où tout sera transposé de même, à l'exception de ce qui intéresse la voie et les objets solidaires de la voie. Les grandeurs qui figureront dans ces deux visions seront généralement différentes, mais dans l'une et dans l'autre certaines relations entre grandeurs, que nous appelons les lois de la nature, seront les mêmes, et cette identité traduira précisément le fait que les deux représentations sont celles d'une seule et même chose, d'un univers indépendant de notre représentation.

Que verra alors le physicien placé en M sur la voie ? Il constatera la simultanéité des deux éclairs. Notre physicien se saurait être aussi au point M'. Tout ce qu'il peut faire est de dire qu'il voit idéalement en M' la constatation d'une non-simultanéité entre les deux éclairs. La représentation qu'il va construire du monde repose tout entière sur le fait que le système de référence adopté est lié à la Terre : donc le train se meut ; donc on ne peut mettre en M' une constatation de la simultanéité des deux éclairs. A vrai dire, rien n'est *constaté* en M', puisqu'il faudrait pour cela en M' un physicien, et que l'unique physicien du monde est par hypothèse en M. Il n'y a plus en M' qu'une certaine *notation* effectuée par l'observateur en M, notation qui est en effet celle d'une non-simultanéité. *Ou, si l'on aime mieux, il y a en M' un physicien simplement imaginé, n'existant que dans la pensée du physicien en M.* Celui-ci écrira alors comme Einstein : « Ce qui est simultanéité par rapport à la voie ne l'est pas par rapport au train. » Et il en aura le droit, s'il ajoute : « du moment que la physique se construit du point de vue de la voie ». Il faudrait d'ailleurs ajouter encore : « Ce qui est simultanéité par rapport au train ne l'est pas par rapport à la voie, du moment que la physique se construit du point de vue du train. » Et enfin il faudrait dire : « Une philosophie qui se place et au point de vue de la voie et au point de vue du train, qui note alors comme simultanéité dans le train ce qu'elle note comme simultanéité sur la voie, n'est plus mi-partie dans la réalité perçue et mi-partie dans une construction scientifique ; elle est tout entière dans le réel, et elle ne fait d'ailleurs que s'approprier complètement l'idée d'Einstein, qui est celle de la réciprocité du mouvement. Mais cette idée, en tant que complète, est philosophique et non plus physique. Pour la traduire en langage de physicien, il faut se placer dans ce que nous avons appelé l'hypothèse de la relativité unilatérale. Et comme ce langage s'impose, on ne s'aperçoit pas qu'on a adopté pour un moment cette hypothèse. On parlera alors d'une multiplicité de Temps qui seraient tous sur le même plan, tous réels par conséquent si l'un d'eux est réel. Mais la vérité est que celui-ci diffère radicalement des autres. Il est réel, parce qu'il est

réellement vécu par le physicien. Les autres, simplement pensés, sont des temps auxiliaires, mathématiques, symboliques. »

Mais l'équivoque est si difficile à dissiper qu'on ne saurait l'attaquer sur un trop grand nombre de points. Considérons donc (fig. 5),

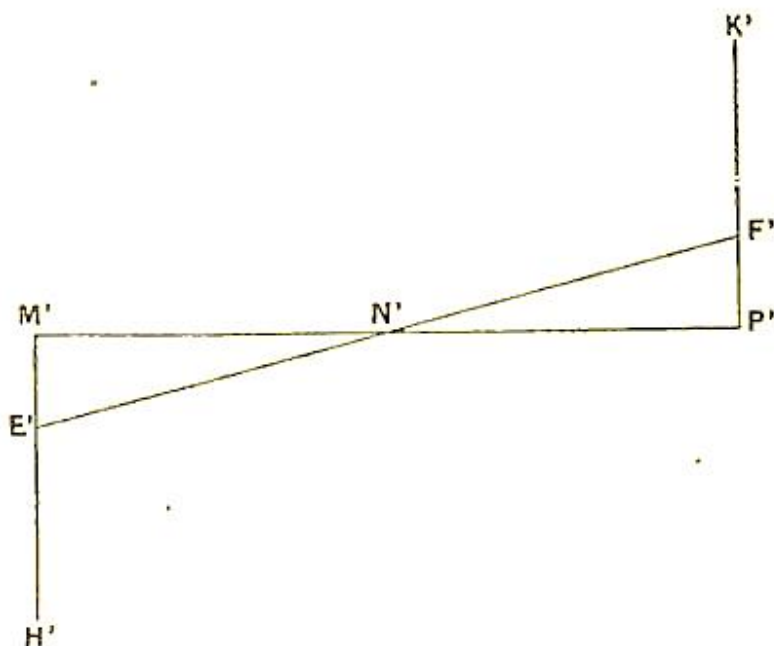


Fig. 5.

dans le système S' , sur une droite qui marque la direction de son mouvement, trois points M' , N' , P' tels que N' soit à une même distance l de M' et de P' . Supposons un personnage en N' . En chacun des trois points M' , N' , P' se déroule une série d'événements qui constitue l'histoire du lieu. A un moment déterminé le personnage perçoit en N' un événement parfaitement déterminé. Mais les événements contemporains de celui-là, qui se passent en M' et P' , sont-ils déterminés aussi ? Non, d'après la théorie de la Relativité. Selon que le système S' a une vitesse ou une autre, ce ne sera pas le même événement en M' , ni le même événement en P' , qui sera contemporain de l'événement en N' . Si donc nous considérons le présent du personnage en N' , à un moment donné, comme constitué par tous les événements simultanés qui se produisent à ce moment en tous les points de son système, un fragment seulement en sera déterminé : ce sera l'événement qui s'accomplit au point N' où le personnage se trouve. Le reste sera indéterminé. Les événements en M' et P' , qui font aussi bien partie du présent de notre personnage, seront ceci ou cela selon qu'on

attribuera au système S' une vitesse ou une autre, selon qu'on le rapportera à tel ou tel système de référence. Appelons v sa vitesse. Nous savons que lorsque des horloges, réglées comme il le faut, marquent la même heure aux trois points, et par conséquent lorsqu'il y a simultanéité à l'intérieur du système S', l'observateur placé dans le système de référence S voit l'horloge en M' avancer et l'horloge en P' retarder sur celle de N', avance et retard étant de lv/c^2 secondes du système S'. Donc, pour l'observateur extérieur au système, c'est du passé en M', c'est de l'avenir en P', qui entrent dans la contexture du présent de l'observateur en N'. Ce qui, en M' et P', fait partie du présent de l'observateur en N', apparaît à cet observateur du dehors comme d'autant plus en arrière dans l'histoire passée du lieu M', d'autant plus en avant dans l'histoire à venir du lieu P', que la vitesse du système est plus considérable. Élevons alors sur la droite M'P', dans les deux directions opposées, les perpendiculaires M'H' et P'K', et supposons que tous les événements de l'histoire passée du lieu M' soient échelonnés le long de M'H', tous ceux de l'histoire à venir du lieu P' le long de P'K'. Nous pourrions appeler *ligne de simultanéité* la droite, passant par le point N', qui joint l'un à l'autre les événements E' et F' situés, pour l'observateur extérieur au système, dans le passé du lieu M' et dans l'avenir du lieu P' à une distance lv/c^2 dans le temps (le nombre lv/c^2 désignant des secondes du système S'). Cette ligne, on le voit, s'écarte d'autant plus de M'N'P' que la vitesse du système est plus considérable.

Ici encore la théorie de la Relativité prend au premier abord un aspect paradoxal, qui frappe l'imagination. L'idée vient tout de suite à l'esprit que notre personnage en N', si son regard pouvait franchir instantanément l'espace qui le sépare de P', y apercevrait une partie de l'avenir de ce lieu, puisqu'elle est là, puisque c'est un moment de cet avenir qui est simultanément au présent du personnage. Il prédirait ainsi à un habitant du lieu P' les événements dont celui-ci sera témoin. Sans doute, se dit-on, cette vision instantanée à distance n'est pas possible en fait ; il n'y a pas de vitesse supérieure à celle de la lumière. Mais on peut se représenter par la pensée une simultanéité de vision, et cela suffit pour que l'intervalle lv/c^2 de l'avenir du lieu P' préexiste en droit au présent de ce lieu, y soit préformé et par conséquent prédéterminé. — Nous allons voir qu'il y a là un effet de mirage. Malheureusement, les théoriciens de la Relativité n'ont rien fait pour le dissiper. Ils se sont plu, au contraire, à le renforcer. Le moment n'est pas venu d'analyser la conception de l'Espace-Temps de Minkowski, adoptée par Einstein. Elle s'est traduite par un schéma fort ingénieux, où l'on risquerait, si l'on n'y prenait garde, de lire ce que nous venons d'indiquer, où d'ailleurs

Minkowski lui-même et ses successeurs l'ont effectivement lu. Sans nous attacher encore à ce schéma (il appellerait tout un ensemble d'explications dont nous pouvons nous passer pour le moment), traduisons la pensée de Minkowski sur la figure plus simple que nous venons de tracer.

Si nous considérons notre ligne de simultanéité $E'N'F'$, nous voyons que, confondue d'abord avec $M'N'P'$, elle s'en écarte au fur et à mesure que la vitesse v du système S' devient plus grande par rapport au système de référence S . Mais elle ne s'en écartera pas indéfiniment. Nous savons en effet qu'il n'y a pas de vitesse supérieure à celle de la lumière. Donc les longueurs $M'E'$ et $P'F'$, égales à lv/c^2 , ne sauraient dépasser l/c . Supposons-leur cette longueur. Nous aurons, nous dit-on, au-delà de E' dans la direction $E'H'$, une région de *passé absolu*, et au-delà de F' dans la direction $F'K'$ une région d'*avenir absolu* ; rien de ce passé ni de cet avenir ne peut faire partie du présent de l'observateur en N' . Mais, en revanche, aucun des moments de l'intervalle $M'E'$ ni de l'intervalle $P'F'$ n'est absolument antérieur ni absolument postérieur à ce qui se passe en N' ; tous ces moments successifs du passé et de l'avenir seront contemporains de l'événement en N' , si l'on veut ; il suffira d'attribuer au système S' la vitesse appropriée, c'est-à-dire de choisir en conséquence le système de référence. Tout ce qui s'est passé en M' dans un intervalle écoulé l/c , tout ce qui aura lieu en P' dans un intervalle à s'écouler l/c , peut entrer dans le présent, partiellement indéterminé, de l'observateur en N' : c'est la vitesse du système qui choisira.

Que d'ailleurs l'observateur en N' , au cas où il aurait le don de vision instantanée à distance, apercevrait comme présent en P' ce qui sera l'avenir de P' pour l'observateur en P' et pourrait, par télépathie également instantanée, faire savoir en P' ce qui va y arriver, les théoriciens de la Relativité l'ont implicitement admis, puisqu'ils ont pris soin de nous rassurer sur les conséquences d'un tel état de choses [380]. En fait, nous montrent-ils, jamais l'observateur en N' n'utilisera cette immanence, à son présent, de ce qui est du passé en M' pour l'observateur en M' ou de ce qui est de l'avenir en P' pour l'observateur en P' ; jamais il n'en fera bénéficier ou pâtir les habitants de M' et de P' ; car aucun message ne peut se transmettre, aucune causalité s'exercer, avec une vitesse supérieure à celle de la lumière ; de sorte que le personnage situé en N' ne saurait être averti d'un avenir de P' qui fait pourtant partie de son présent, ni influencer sur cet avenir en aucune manière : cet avenir a beau être là, inclus dans le présent du personnage en N' ; il reste pour lui pratiquement inexistant.

Voyons s'il n'y aurait pas ici un effet de mirage. Nous allons

revenir à une supposition que nous avons déjà faite. D'après la théorie de la Relativité, les relations temporelles entre événements qui se déroulent dans un système dépendent uniquement de la vitesse de ce système, et non pas de la nature de ces événements. Les relations resteront donc les mêmes si nous faisons de S' un double de S , déroulant la même histoire que S et ayant commencé par coïncider avec lui. Cette hypothèse va faciliter beaucoup les choses, et elle ne nuira en rien à la généralité de la démonstration.

Donc, il y a dans le système S une ligne MNP dont la ligne M'N'P' est sortie, par voie de dédoublement, au moment où S' se détachait de S . Par hypothèse, un observateur placé en M' et un observateur placé en M , étant en deux lieux correspondants de deux systèmes identiques, assistent chacun à la même histoire du lieu, au même défilé d'événements s'y accomplissant. De même pour les deux observateurs en N et N' , et pour ceux en P et P' , tant que chacun d'eux ne considère que le lieu où il est. Voilà sur quoi tout le monde est d'accord. Maintenant, nous allons nous occuper plus spécialement des deux observateurs en N et N' , puisque c'est de la simultanéité avec ce qui s'accomplit en ces milieux de ligne qu'il s'agit [381].

Pour l'observateur en N , ce qui en M et en P est simultané à son présent est parfaitement déterminé, car le système est immobile par hypothèse.

Quant à l'observateur en N' , ce qui en M' et en P' était simultané à son présent, quand son système S' coïncidait avec S , était également déterminé : c'étaient les deux mêmes événements qui, en M et en P , étaient simultanés au présent de N .

Maintenant, S' se déplace par rapport à S et prend par exemple des vitesses croissantes. Mais pour l'observateur en N' , intérieur à S' , ce système est immobile. Les deux systèmes S et S' sont en état de réciprocité parfaite ; c'est pour la commodité de l'étude, c'est pour construire une physique, que nous avons immobilisé l'un ou l'autre en système de référence. Tout ce qu'un observateur réel, en chair et en os, observe en N , tout ce qu'il observerait instantanément, télépathiquement, en n'importe quel point éloigné de lui à l'intérieur de son système, un observateur réel, en chair et en os, placé en N' , l'apercevrait identiquement à l'intérieur de S' . Donc la partie de l'histoire des lieux M' et P' qui entre réellement dans le présent de l'observateur en N' *pour lui*, celle qu'il apercevrait en M' et P' s'il avait le don de vision instantanée à distance, est déterminée et invariable, quelle que soit la vitesse de S' aux yeux de l'observateur intérieur au système S . C'est la partie même que l'observateur en N apercevrait en M et en P .

Ajoutons que les horloges de S' marchent absolument pour l'observateur en N' comme celles de S pour l'observateur en N , puisque S et S' sont en état de déplacement réciproque et par conséquent interchangeables. Lorsque les horloges situées en M , N , P , et réglées optiquement les unes sur les autres, marquent la même heure et qu'il y a alors par définition, selon le relativisme, simultanéité entre les événements s'accomplissant en ces points, il en est de même des horloges correspondantes de S' et il y a alors, par définition encore, simultanéité entre les événements qui s'accomplissent en M' , N' , P' , — événements qui sont respectivement identiques aux premiers.

Seulement, dès que j'ai immobilisé S en système de référence, voici ce qui se passe. Dans le système S devenu immobile, et dont on avait réglé les horloges optiquement, comme on le fait toujours, dans l'hypothèse de l'immobilité du système, la simultanéité est chose *absolue* ; je veux dire que, les horloges y ayant été réglées, par des observateurs nécessairement intérieurs au système, dans l'hypothèse que les signaux optiques entre deux points N et P faisaient le même trajet à l'aller et au retour, cette hypothèse devient définitive, est consolidée par le fait que S est choisi comme système de référence et définitivement immobilisé.

Mais, par là même, S' se meut ; et l'observateur en S s'aperçoit alors que les signaux optiques entre les deux horloges en N' et P' (que l'observateur en S' a supposés et suppose encore faire le même chemin à l'aller et au retour) font maintenant des trajets inégaux, — l'inégalité étant d'autant plus grande que la vitesse de S' devient plus considérable. En vertu de sa définition, alors, (car nous supposons que l'observateur en S est relativiste), les horloges qui marquent la même heure dans le système S' ne soulignent pas, à ses yeux, des événements contemporains. Ce sont bien des événements qui sont contemporains pour lui, dans son système à lui ; comme aussi ce sont bien des événements qui sont contemporains, pour l'observateur en N' , dans son propre système. Mais, à l'observateur en N , ils apparaissent comme successifs dans le système S' ; ou plutôt *ils lui apparaissent comme devant être notés par lui successifs*, en raison de la définition qu'il a donnée de la simultanéité.

Alors, à mesure que croît la vitesse de S' , l'observateur en N rejette plus loin dans le passé du point M' et projette plus loin dans l'avenir du point P' — par les numéros qu'il leur marque — les événements, s'accomplissant en ces points, qui sont contemporains pour lui dans son propre système, et contemporains aussi pour un observateur situé dans le système S' . De ce dernier observateur, en chair et en os, il n'est d'ailleurs plus question ; il a été vidé

subrepticement de son contenu, en tout cas de sa conscience ; d'observateur il est devenu simplement observé, puisque c'est l'observateur en N qui a été érigé en physicien constructeur de toute la science. Dès lors, je le répète, à mesure que v augmente, notre physicien *note* comme de plus en plus reculé dans le passé du lieu M', comme de plus en plus avancé dans l'avenir du lieu P', l'événement toujours le même qui, soit en M' soit en P', ferait partie du présent réellement conscient d'un observateur en N' et par conséquent fait partie du sien. Il n'y a donc pas des événements divers du lieu P', par exemple, qui entreraient tour à tour, pour des vitesses croissantes du système, dans le présent réel de l'observateur en N'. Mais le même événement du lieu P', qui fait partie du présent de l'observateur en N' dans l'hypothèse de l'immobilité du système, est noté par l'observateur en N comme appartenant à un avenir de plus en plus lointain de l'observateur en N', à mesure que croît la vitesse du système S' mis en mouvement. Si l'observateur en N ne notait pas ainsi, d'ailleurs, sa conception physique de l'univers deviendrait incohérente, car les mesures inscrites par lui pour les phénomènes qui s'accomplissent dans un système traduiraient des lois qu'il faudrait faire varier selon la vitesse du système : ainsi un système identique au sien, dont chaque point aurait identiquement la même histoire que le point correspondant du sien, ne serait pas régi par la même physique que la sienne (au moins en ce qui concerne l'électromagnétisme). Mais alors, en notant de cette manière, il ne fait qu'exprimer la nécessité où il se trouve, quand il suppose en mouvement sous le nom de S' son système S immobile, *d'incurver* la simultanéité entre événements. C'est toujours la même simultanéité ; elle apparaîtrait telle à un observateur intérieur à S'. Mais, exprimée perspectivement du point N, elle doit être recourbée en forme de succession.

Il est donc bien inutile de nous rassurer, de nous dire que l'observateur en N' peut sans doute tenir à l'intérieur de son présent une partie de l'avenir du lieu P', mais qu'il ne saurait en prendre ni en donner connaissance, et que par conséquent cet avenir est pour lui comme s'il n'était pas. Nous sommes bien tranquilles : nous ne pourrions étoffer et ranimer notre observateur en N' vidé de son contenu, refaire de lui un être conscient et surtout un physicien, sans que l'événement du lieu P', que nous venons de classer dans le futur, redevînt le présent de ce lieu. Au fond, c'est lui-même que le physicien en N a besoin ici de rassurer, et c'est lui-même qu'il rassure. Il faut qu'il se démontre à lui-même qu'en numérotant comme il le fait l'événement du point P', en le localisant dans l'avenir de ce point et dans le présent de l'observateur en N', il ne

satisfait pas seulement aux exigences de la science, il reste aussi bien d'accord avec l'expérience commune. Et il n'a pas de peine à se le démontrer, car du moment qu'il représente toutes choses selon les règles de perspective qu'il a adoptées, ce qui est cohérent dans la réalité continue à l'être dans la représentation. La même raison qui lui fait dire qu'il n'y a pas de vitesse supérieure à celle de la lumière, que la vitesse de la lumière est la même pour tous les observateurs, etc., l'oblige à classer dans l'avenir du lieu P' un événement qui fait partie du présent de l'observateur en N', qui fait d'ailleurs partie de son présent à lui, observateur en N, et qui appartient au présent du lieu P. Strictement parlant, il devrait s'exprimer ainsi : « Je place l'événement dans l'avenir du lieu P', mais du moment que je le laisse à l'intérieur de l'intervalle de temps futur l/c que je ne le recule pas plus loin, je n'aurai jamais à me représenter le personnage en N' comme capable d'apercevoir ce qui se passera en P' et d'en instruire les habitants du lieu. » Mais sa manière de voir les choses lui fait dire : « L'observateur en N' a beau posséder, dans son présent, quelque chose de l'avenir du lieu P', il ne peut pas en prendre connaissance, ni l'influencer ou l'utiliser en aucune manière. » Il ne résultera de là, certes, aucune erreur physique ou mathématique ; mais grande serait l'illusion du philosophe qui prendrait au mot le physicien.

Il n'y a donc pas, en M' et en P', à côté d'événements que l'on consent à laisser dans le « passé absolu » ou dans l' « avenir absolu » pour l'observateur en N', tout un ensemble d'événements qui, passés et futurs en ces deux points, entreraient dans son présent quand on attribuerait au système S' la vitesse appropriée. Il y a, en chacun de ces points, un seul événement faisant partie du présent *réel* de l'observateur en N', quelle que soit la vitesse du système : c'est celui même qui, en M et P, fait partie du présent de l'observateur en N. Mais cet événement sera noté par le physicien comme situé plus ou moins en arrière dans le passé de M', plus ou moins en avant dans l'avenir de P', selon la vitesse attribuée au système. C'est toujours, en M' et en P', le même couple d'événements qui forme avec un certain événement en N' le présent de Paul situé en ce dernier point. Mais cette simultanéité de trois événements paraît incurvée en passé-présent-avenir quand elle est regardée, par Pierre se représentant Paul, dans le miroir du mouvement.

Toutefois l'illusion impliquée dans l'interprétation courante est si difficile à démasquer qu'il ne sera pas inutile de l'attaquer par un autre côté encore. Supposons de nouveau que le système S', identique au système S, vienne de s'en détacher et qu'il ait acquis instantanément sa vitesse. Pierre et Paul étaient confondus au point

N : les voici, à l'instant même, distincts en N et N' qui coïncident encore. Imaginons maintenant que Pierre, à l'intérieur de son système S, ait le don de vision instantanée à n'importe quelle distance. Si le mouvement imprimé au système S' rendait réellement simultané à ce qui se passe en N' (et par conséquent à ce qui se passe en N, puisque la dissociation des deux systèmes s'effectue à l'instant même) un événement situé dans l'avenir du lieu P', Pierre assisterait à un événement futur du lieu P, événement qui n'entrera dans le présent dudit Pierre que tout à l'heure : bref, par l'intermédiaire du système S', il lirait dans l'avenir de son propre système S, non pas certes pour le point N où il se trouve, mais pour un point distant P. Et plus la vitesse brusquement acquise par le système S' serait considérable, plus son regard plongerait loin dans l'avenir du point P. S'il avait des moyens de communication instantanée, il annoncerait à l'habitant du lieu P ce qui va se passer en ce point, l'ayant vu en P'. Mais pas du tout. *Ce qu'il aperçoit en P', dans l'avenir du lieu P', c'est exactement ce qu'il aperçoit en P, dans le présent du lieu P. Plus grande est la vitesse du système S', plus éloigné dans l'avenir du lieu P' est ce qu'il aperçoit en P', mais c'est encore et toujours le même présent du point P. La vision à distance, et dans l'avenir, ne lui apprend donc rien.* Dans « l'intervalle de temps » entre le présent du lieu P et l'avenir, identique à ce présent, du lieu correspondant P' il n'y a même de place pour quoi que ce soit : tout se passe comme si l'intervalle était nul. Et il est nul en effet : c'est du néant dilaté. Mais il prend l'aspect d'un intervalle par un phénomène d'optique mentale, analogue à celui qui écarte l'objet de lui-même, en quelque sorte, quand une pression sur le globe oculaire nous le fait voir double. Plus précisément, la vision que Pierre s'est donnée du système S' n'est pas autre chose que celle du système S *placé de travers* dans le Temps. Cette « vision de travers » fait que la ligne de simultanéité qui passe par les points M, N, P du système S paraît de plus en plus oblique dans le système S', duplicata de S, à mesure que la vitesse de S' devient plus considérable : le duplicata de ce qui s'accomplit en M se trouve ainsi reculé dans le passé, le duplicata de ce qui s'accomplit en P se trouve ainsi avancé dans l'avenir ; mais il n'y a là, en somme, qu'un effet de torsion mentale. Maintenant, ce que nous disons du système S', duplicata de S, serait vrai de n'importe quel autre système ayant même vitesse ; car, encore une fois, les relations temporelles des événements intérieurs à S' sont affectées, d'après la théorie de la Relativité, par la plus ou moins grande vitesse du système, mais uniquement par sa vitesse. Supposons donc que S' soit un système quelconque, et non plus le double de S. Si nous voulons trouver le sens exact de la théorie de la Relativité,

nous devons faire que S' soit d'abord en repos avec S sans se confondre avec lui, puis se meuve. Nous trouverons que ce qui était simultanéité au repos reste simultanéité en mouvement, mais que cette simultanéité, aperçue du système S , est simplement placée de travers : la ligne de simultanéité entre les trois points M' , N' , P' paraît avoir tourné d'un certain angle autour de N' , de sorte qu'une de ses extrémités s'attarderait dans le passé tandis que l'autre anticiperait sur l'avenir.

Nous avons insisté sur le « ralentissement du temps » et la « dislocation de la simultanéité ». Reste la « contraction longitudinale ». Nous montrerons tout à l'heure comment elle n'est que la manifestation spatiale de ce double effet temporel. Mais dès maintenant nous pouvons en dire un mot. Soient en effet (fig. 6),

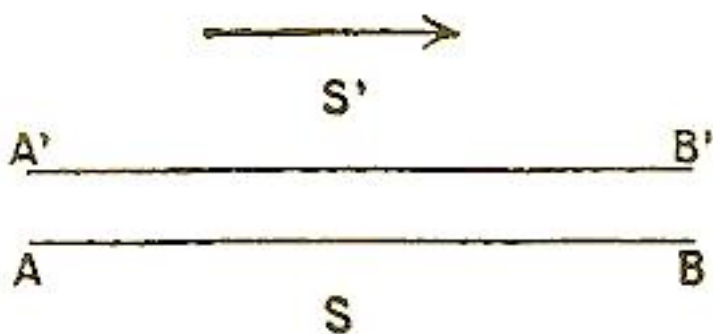


Fig. 6.

dans le système mobile S' , deux points A' et B' qui viennent, pendant le trajet du système se poser sur deux points A et B du système immobile S , dont S' est le duplicata. Lorsque ces deux coïncidences ont lieu, les horloges placées en A' et B' , et réglées naturellement par des observateurs attachés à S' , marquent la même heure. L'observateur attaché à S , qui se dit qu'en pareil cas l'horloge en B' retarde sur l'horloge en A' , en conclura que B' n'est venu coïncider avec B qu'après le moment de la coïncidence de A' avec A , et par conséquent que $A'B'$ est plus court que AB . En réalité, il ne le « sait » que dans le sens que voici. Pour se conformer aux règles de perspective que nous énoncions tout à l'heure, il a dû attribuer à la coïncidence de B' avec B un retard sur la coïncidence de A' avec A , justement parce que les horloges en A' et B' marquaient la même heure pour les deux coïncidences. Dès lors, sous peine de contradiction, il faut qu'il marque à $A'B'$ une longueur moindre que celle de AB . D'ailleurs l'observateur en S' raisonnera symétriquement. Son système est pour lui immobile ; et

par conséquent S se déplace pour lui dans la direction inverse de celle que S' suivait tout à l'heure. L'horloge en A lui paraît donc retarder sur l'horloge en B. Et par suite la coïncidence de A avec A' n'aura dû s'effectuer selon lui qu'après celle de B avec B' si les horloges A et B marquaient la même heure lors des deux coïncidences. D'où résulte que AB doit être plus petit que A'B'. Maintenant, AB et A'B' ont-ils ou n'ont-ils pas, *réellement*, la même grandeur ? Répétons encore une fois que nous appelons ici réel ce qui est perçu ou perceptible. Nous devons donc considérer l'observateur en S et l'observateur en S', Pierre et Paul, et comparer leurs visions respectives des deux grandeurs. Or chacun d'eux, quand il voit au lieu d'être simplement vu, quand il est référant et non pas référé, immobilise son système. Chacun d'eux prend à l'état de repos la longueur qu'il considère. Les deux systèmes, en état réel de déplacement réciproque, étant interchangeables puisque S' est un duplicata de S, la vision que l'observateur en S a de AB se trouve donc être identique, par hypothèse, à la vision que l'observateur en S' a de A'B'. Comment affirmer plus rigoureusement, plus absolument, l'égalité des deux longueurs AB et A'B' ? Égalité ne prend un sens absolu, supérieur à toute convention de mesure, que dans le cas où les deux termes comparés sont identiques ; et on les déclare identiques du moment qu'on les suppose interchangeables. Donc, dans la thèse de la Relativité restreinte, l'étendue ne peut pas plus se contracter réellement que le Temps se ralentir ou la simultanéité se disloquer effectivement. Mais, quand un système de référence a été adopté et par là même immobilisé, tout ce qui se passe dans les autres systèmes doit être exprimé perspectivement, selon la distance plus ou moins considérable qui existe, dans l'échelle des grandeurs, entre la vitesse du système référé et la vitesse, nulle par hypothèse, du système référant. Ne perdons pas de vue cette distinction. Si nous faisons surgir Jean et Jacques, tout vivants, du tableau où l'un occupe le premier plan et l'autre le dernier, gardons-nous de laisser à Jacques la taille d'un nain. Donnons-lui, comme à Jean, la dimension normale.

Pour tout résumer, nous n'avons qu'à reprendre notre hypothèse initiale du physicien attaché à la Terre, faisant et refaisant l'expérience Michelson-Morley. Mais nous le supposons maintenant préoccupé surtout de ce que nous appelons réel, c'est-à-dire de ce qu'il perçoit ou pourrait percevoir. Il reste physicien, il ne perd pas de vue la nécessité d'obtenir une représentation mathématique cohérente de l'ensemble des choses. Mais il veut aider le philosophe dans sa tâche ; et jamais son regard ne se détache de la ligne mouvante de démarcation qui sépare le

symbolique du réel, le conçu du perçu. Il parlera donc de « réalité » et d'« apparence », de « mesures vraies » et de « mesures fausses ». Bref, il n'adoptera pas le langage de la Relativité. Mais il acceptera la théorie. La traduction qu'il va nous donner de l'idée nouvelle en langage ancien nous fera mieux comprendre en quoi nous pouvons conserver, en quoi nous devons modifier, ce que nous avons précédemment admis.

Donc, faisant tourner son appareil de 90 degrés, à aucune époque de l'année il n'observe aucun déplacement des franges d'interférence. La vitesse de la lumière est ainsi la même dans toutes les directions, la même pour toute vitesse la de Terre. Comment expliquer le fait ?

« Le fait est tout expliqué, dira notre physicien. Il n'y a de difficulté, il ne se pose de problème que parce qu'on parle d'une Terre en mouvement. Mais en mouvement relativement à quoi ? Où est le point fixe dont elle se rapproche ou s'éloigne ? Ce point ne pourra avoir été qu'arbitrairement choisi. Je suis libre alors de décréter que la Terre sera ce point, et de la rapporter en quelque sorte à elle-même. La voilà immobile, et le problème s'évanouit.

« Pourtant j'ai un scrupule. Quelle ne serait pas ma confusion si le concept d'immobilité absolue prenait tout de même un sens, et s'il se révélait quelque part un point de repère définitivement fixe ? Sans même aller jusque-là, je n'ai qu'à regarder les astres ; je vois des corps en mouvement par rapport à la Terre. Le physicien attaché à quelqu'un de ces systèmes extra-terrestres, faisant le même raisonnement que moi, se considérera à son tour comme immobile et sera dans son droit : il aura donc vis-à-vis de moi les mêmes exigences que pourraient avoir les habitants d'un système absolument immobile. Et il me dira, comme ils auraient dit, que je me trompe, que je n'ai pas le droit d'expliquer par mon immobilité l'égale vitesse de propagation de la lumière dans toutes les directions, car je suis en mouvement.

« Mais voici alors de quoi me rassurer. Jamais un spectateur extra-terrestre ne me fera de reproche, jamais il ne me prendra en faute, parce que, considérant mes unités de mesure pour l'espace et le temps, observant le déplacement de mes instruments et la marche de mes horloges, il fera les constatations suivantes : 1° j'attribue sans doute la même vitesse que lui à la lumière, quoique je me meuve dans la direction du rayon lumineux et qu'il soit immobile ; mais c'est que mes imités de temps lui apparaissent alors comme plus longues que les siennes ; 2° je crois constater que la lumière se propage avec la même vitesse dans tous les sens, mais c'est que je mesure les distances avec une règle dont il voit la

longueur varier avec l'orientation ; 3° je trouverais toujours la même vitesse à la lumière, même si j'arrivais à la mesurer entre deux points du trajet accompli sur la Terre en notant sur des horloges placées respectivement à ces deux endroits le temps mis à parcourir l'intervalle. Mais c'est que mes deux horloges ont été réglées par signaux optiques dans l'hypothèse que la Terre était immobile. Comme elle est en mouvement, l'une des deux horloges se trouve retarder d'autant plus sur l'autre que la vitesse de la Terre est plus considérable. Ce retard me fera toujours croire que le temps mis par la lumière à parcourir l'intervalle est celui qui correspond à une vitesse constamment la même. Donc, je suis à couvert. Mon critique trouvera mes conclusions justes, quoique, de son point de vue qui est maintenant seul légitime, mes prémisses soient devenues fausses. Tout au plus me reprochera-t-il de croire que j'ai constaté effectivement la constance de la vitesse de la lumière dans toutes les directions : selon lui, je n'affirme cette constance que parce que mes erreurs relatives à la mesure du temps et de l'espace se compensent de manière à donner un résultat semblable au sien. Naturellement, dans la représentation qu'il va construire de l'univers, il fera figurer mes longueurs de temps et d'espace telles qu'il vient de les compter, et non pas telles que je les avais comptées moi-même. Je serai censé avoir mal pris mes mesures, tout le long des opérations. Mais peu m'importe, puisque mon résultat est reconnu exact. D'ailleurs, si le spectateur simplement imaginé par moi devenait réel, il se trouverait devant la même difficulté, aurait le même scrupule, et se rassurerait de la même manière. Il dirait que, mobile ou immobile, avec des mesures vraies ou fausses, il obtient la même physique que moi et aboutit à des lois universelles. »

En d'autres termes encore : étant donné une expérience telle que celle de Michelson et Morley, les choses se passent comme si le théoricien de la Relativité pressait sur l'un des deux globes oculaires de l'expérimentateur et provoquait ainsi une diplopie d'un genre particulier : l'image d'abord aperçue, l'expérience d'abord instituée, se double d'une image fantasmagorique où la durée se ralentit, où la simultanéité s'incurve en succession, et où, par là même, les longueurs se modifient. Cette diplopie artificiellement induite chez l'expérimentateur est faite pour le rassurer ou plutôt pour l'assurer contre le risque qu'il croit courir (qu'il courrait effectivement dans certains cas), en se prenant arbitrairement pour centre du monde, en rapportant toutes choses à son système personnel de référence, et en construisant pourtant une physique qu'il voudrait universellement valable : désormais il peut dormir tranquille ; il sait que les lois qu'il formule se vérifieront, quel que soit

l'observatoire d'où l'on regardera la nature. Car l'image fantasmatique de son expérience, image qui lui montre comment cette expérience apparaîtrait, si le dispositif expérimental était en mouvement, à un observateur immobile pourvu d'un nouveau système de référence, est sans doute une déformation temporelle et spatiale de l'image première, mais une déformation qui laisse intactes les relations entre les parties de l'ossature, conserve telles quelles les articulations et fait que l'expérience continue à vérifier la même loi, ces articulations et relations étant précisément ce que nous appelons les lois de la nature.

Mais notre observateur terrestre ne devra jamais perdre de vue que, dans toute cette affaire, lui seul est réel, et l'autre observateur fantasmatique. Il évoquera d'ailleurs autant de ces fantômes qu'il voudra, autant qu'il y a de vitesses, une infinité. Tous lui apparaîtront comme construisant leur représentation de l'univers, modifiant les mesures qu'il a prises sur la Terre, obtenant par là même une physique identique à la sienne. Dès lors, il travaillera à sa physique en restant purement et simplement à l'observatoire qu'il a choisi, la Terre, et ne se préoccupera plus d'eux.

Il n'en était pas moins nécessaire que ces physiciens fantasmatiques fussent évoqués ; et la théorie de la Relativité, en fournissant au physicien réel le moyen de se trouver d'accord avec eux, aura fait faire à la science un grand pas en avant.

Nous venons de nous placer sur la Terre. Mais nous aurions aussi bien pu jeter notre dévolu sur n'importe quel autre point de l'univers. En chacun d'eux il y a un physicien réel traînant à sa suite une nuée de physiciens fantasmatiques, autant qu'il imaginera de vitesses. Voulons-nous alors démêler ce qui est réel ? Voulons-nous savoir qu'il y a un Temps unique ou des Temps multiples ? Nous n'avons pas à nous occuper des physiciens fantasmatiques, nous ne devons tenir compte que des physiciens réels. Nous nous demanderons s'ils perçoivent ou non le même Temps. Or, il est généralement difficile au philosophe d'affirmer avec certitude que deux personnes vivent le même rythme de durée. Il ne saurait même donner à cette affirmation un sens rigoureux et précis. Et pourtant il le peut dans l'hypothèse de la Relativité : l'affirmation prend ici un sens très net, et devient certaine, quand on compare entre eux deux systèmes en état de déplacement réciproque et uniforme ; les observateurs sont interchangeables. Cela n'est d'ailleurs tout à fait net et tout à fait certain que dans l'hypothèse de la Relativité. Partout ailleurs, deux systèmes, si ressemblants soient-ils, différeront d'ordinaire par quelque côté, puisqu'ils n'occuperont pas la même place vis-à-vis du système privilégié. Mais la suppression du système privilégié est l'essence même de la

théorie de la Relativité. Donc cette théorie, bien loin d'exclure l'hypothèse d'un Temps unique, l'appelle et lui donne une intelligibilité supérieure.

Chapitre V

Les figures de lumière

« Lignes de lumière » et lignes rigides. — La « figure de lumière » et la figure d'espace : comment elles coïncident et comment elles se dissocient. — Triple effet de la dissociation. — 1° Effet transversal ou « dilatation du Temps ». — 2° Effet longitudinal ou « dislocation de la simultanéité ». — 3° Effet transversal-longitudinal ou « contraction de Lorentz ». — Vraie nature du temps d'Einstein. — Transition à la théorie de l'Espace-Temps.

Cette manière d'envisager les choses va nous permettre de pénétrer plus avant dans la théorie de la Relativité. Nous venons de montrer comment le théoricien de la Relativité évoque, à côté de la vision qu'il a de son propre système, toutes les représentations attribuables à tous les physiciens qui apercevraient ce système en mouvement avec toutes les vitesses possibles. Ces représentations sont différentes, mais les diverses parties de chacune d'elles sont articulées de manière à entretenir, à l'intérieur de celle-ci, les mêmes relations entre elles et à manifester ainsi les mêmes lois. Serrons maintenant de plus près ces diverses représentations. Montrons, de façon plus concrète, la déformation croissante de l'image superficielle et la conservation invariable des rapports internes à mesure que la vitesse est censée grandir. Nous prendrons ainsi sur le vif la genèse de la pluralité des Temps dans la théorie de la Relativité. Nous en verrons la signification se dessiner matériellement sous nos yeux. Et du même coup nous démêlerons certains postulats que cette théorie implique.

Voici donc, dans un système S immobile, l'expérience Michelson-Morley (fig. 7).

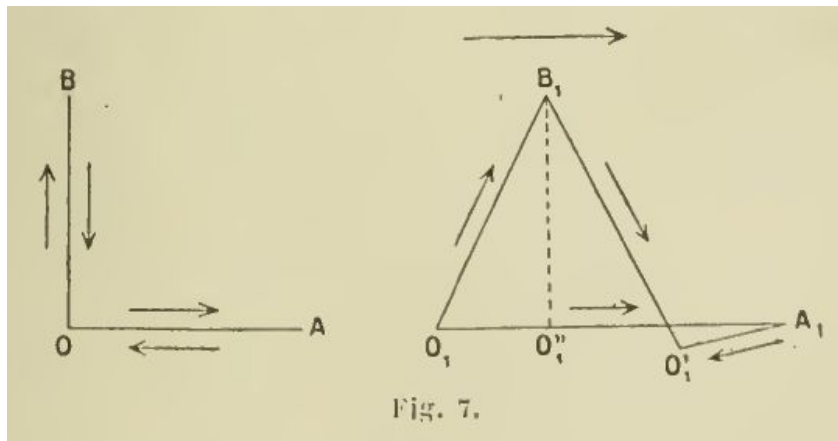


Fig. 7.

Appelons « ligne rigide » ou « ligne » tout court une ligne géométrique telle que OA ou OB. Appelons « ligne de lumière » le rayon lumineux qui chemine le long d'elle. Pour l'observateur intérieur au système, les deux rayons lancés respectivement de O en B et de O en A, dans les deux directions rectangulaires, reviennent exactement sur eux-mêmes. L'expérience lui offre donc l'image d'une double ligne de lumière tendue entre O et B, d'une double ligne de lumière tendue aussi entre O et A, ces deux doubles lignes de lumière étant perpendiculaires l'une sur l'autre et égales entre elles.

Regardant maintenant le système au repos, imaginons qu'il se meuve avec une vitesse v . Quelle en sera notre double représentation ?

Tant qu'il est au repos, nous pouvons le considérer, indifféremment, comme constitué par deux lignes simples rigides, rectangulaires, ou par deux lignes doubles de lumière, rectangulaires encore : la figure de lumière et la figure rigide coïncident. Dès que nous le supposons en mouvement, les deux figures se dissocient. La figure rigide reste composée de deux droites rectangulaires. Mais la figure de lumière se déforme. La double ligne de lumière tendue le long de la droite OB devient ! une ligne de lumière brisée $O_1B_1O_1'$. La double ligne de lumière tendue le long de OA devient la ligne de lumière $O_1B_1O_1'$ (la portion $O_1'A_1$ de cette ligne s'applique en réalité sur O_1A_1 , mais, pour plus de clarté, nous l'en détachons sur la figure). Voilà pour la forme. Considérons la grandeur.

Celui qui eût raisonné *a priori*, avant que l'expérience Michelson-Morley eût été effectivement réalisée, aurait dit : « Je dois supposer que la figure rigide reste ce qu'elle est, non seulement en ce que les deux lignes demeurent rectangulaires, mais encore en ce qu'elles sont toujours égales. Cela résulte du

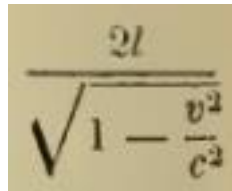
concept même de rigidité. Quant aux deux doubles lignes de lumière, primitivement égales, je les vois, en imagination, devenir inégales lorsqu'elles se dissocient par l'effet du mouvement que ma pensée imprime au système. Cela résulte de l'égalité même des deux lignes rigides. » Bref, dans ce raisonnement *a priori* selon les anciennes idées, on eût dit : « *c'est la figure rigide d'espace qui impose ses conditions à la figure de lumière* ».

La théorie de la Relativité, telle qu'elle est sortie de l'expérience Michelson-Morley effectivement réalisée, consiste à renverser cette proposition, et à dire : « *c'est la figure de lumière qui impose ses conditions à la figure rigide* ». En d'autres termes, la figure rigide n'est pas la réalité même : ce n'est qu'une : construction de l'esprit ; et de cette construction c'est la figure de lumière, seule donnée, qui doit fournir les règles.

L'expérience Michelson-Morley nous apprend en effet que les deux lignes $O_1B_1O_1'$, $O_1A_1O_1'$, restent égales, quelle que soit la vitesse attribuée au système. C'est donc l'égalité des deux doubles lignes de lumière qui sera toujours censée se conserver, et non pas celle des deux lignes rigides : à celles-ci de s'arranger en conséquence. Voyons comment elles s'arrangeront. Pour cela, serrons de près la déformation de notre figure de lumière. Mais n'oublions pas que tout se passe dans notre imagination, ou mieux dans notre entendement. En fait, l'expérience Michelson-Morley est réalisée par un physicien intérieur à son système, et par conséquent dans un système immobile. Le système n'est en mouvement que si le physicien en sort par la pensée. Si sa pensée y demeure, son raisonnement ne s'appliquera pas à son système à lui, mais à l'expérience Michelson-Morley instituée dans un autre système, ou plutôt à l'image qu'il se fait, qu'il doit se faire de cette expérience instituée ailleurs : car, là où l'expérience est effectivement réalisée, elle l'est encore par un physicien intérieur au système, et par conséquent dans un système immobile encore. De sorte que dans tout ceci il ne s'agit que d'une certaine notation à adopter de l'expérience qu'on ne fait pas, pour la coordonner à l'expérience qu'on fait. On exprime ainsi simplement qu'on ne la fait pas. Ne perdant jamais de vue ce point, suivons la variation de notre figure de lumière. Nous allons examiner séparément les trois effets de déformation produits par le mouvement : 1° l'effet transversal, qui correspond, comme nous allons voir, à ce que la théorie de la Relativité appelle un allongement du temps ; 2° l'effet longitudinal, qui est pour elle une dislocation de la simultanéité ; 3° le double effet transversal-longitudinal, qui serait « la contraction de Lorentz ».

1° Effet transversal ou « dilatation du temps »

Donnons à la vitesse v des grandeurs croissantes à partir de zéro. Habitueons notre pensée à faire sortir, de la primitive figure de lumière OAB, une série de figures où s'accroît de plus en plus l'écart entre lignes de lumière qui d'abord coïncidaient. Exerçons-nous aussi à faire rentrer dans la figure originelle toutes celles qui en seront ainsi sorties. En d'autres termes, procédons comme avec une lunette d'approche dont on tire les tubes dehors pour les emboîter ensuite de nouveau les uns dans les autres. Ou mieux, pensons à ce jouet d'enfant formé de tiges articulées le long desquelles sont disposés des soldats de bois. Quand on les écarte en tirant sur les deux tiges extrêmes, elles s'entrecroisent comme des X et les soldats se dispersent ; quand on les repousse l'une contre l'autre, elles se juxtaposent et les soldats se retrouvent en rangs serrés. Répétons-nous bien que nos figures de lumière sont en nombre indéfini et qu'elles n'en font pourtant qu'une seule : leur multiplicité exprime simplement les visions éventuelles qu'en auraient des observateurs par rapport auxquelles elles seraient animées de vitesses différentes, — c'est-à-dire, au fond, les visions qu'en auraient des observateurs en mouvement par rapport à elles ; et toutes ces visions virtuelles se télescopent, pour ainsi dire, dans la vision réelle de la figure primitive AOB. Quelle est la conclusion qui s'imposera pour la ligne de lumière transversale $O_1B_1O_1'$, elle qui est sortie de OB et qui pourrait y rentrer, qui y rentre même effectivement et ne fait plus qu'un avec OB à l'instant même où l'on


$$\frac{2l}{\sqrt{1 - \frac{v^2}{c^2}}}$$

se la représente ? Cette ligne est égale à $\frac{2l}{\sqrt{1 - \frac{v^2}{c^2}}}$, alors que la double ligne primitive de lumière était $2l$. Son allongement représente donc exactement l'allongement du temps, tel que nous le donne la théorie de la Relativité. Nous voyons par là que cette théorie procède comme si nous prenions pour étalon du temps le double trajet d'aller et de retour d'un rayon de lumière entre deux points déterminés. Mais nous apercevons alors tout de suite, intuitivement, la relation des Temps multiples au Temps unique et réel. Non seulement les Temps multiples évoqués par la théorie de la Relativité ne rompent pas l'unité d'un Temps réel, mais encore ils l'impliquent et la maintiennent. L'observateur réel, intérieur au système, a conscience, en effet, et de la distinction et de l'identité de ces Temps divers. Il vit un temps psychologique, et avec ce Temps se confondent tous les Temps mathématiques plus ou moins dilatés ; car au fur et à mesure qu'il écarte les tiges articulées de

son jouet — je veux dire à mesure qu'il accélère par la pensée le mouvement de son système — les lignes de lumière s'allongent, mais toutes remplissent la même durée vécue. Sans cette unique durée vécue, sans ce Temps réel commun à tous les Temps mathématiques, que signifierait de dire qu'ils sont contemporains, qu'ils tiennent dans le même intervalle ? quel sens pourrait-on bien trouver à une telle affirmation ?

Supposons (nous reviendrons bientôt sur ce point) que l'observateur en S ait coutume de mesurer son temps par une ligne de lumière, je veux dire de coller son temps psychologique contre sa ligne de lumière OB. Nécessairement, temps psychologique et ligne de lumière (prise dans le système immobile) seront pour lui synonymes. Quand, se figurant son système en mouvement, il se représentera sa ligne de lumière plus longue, il dira que le temps s'est allongé ; mais il verra aussi que ce n'est plus du temps psychologique ; c'est un temps qui n'est plus, comme tout à l'heure, à la fois psychologique et mathématique ; il est devenu exclusivement mathématique, ne pouvant être le temps psychologique de personne : dès qu'une conscience voudrait vivre un de ces Temps allongés O_1B_1 , O_2B_2 , etc., immédiatement ceux-ci se rétracteraient en OB, puisque la ligne de lumière ne serait plus aperçue alors en imagination, mais en réalité, et que le système, jusque-là mis en mouvement par la seule pensée, revendiquerait son immobilité de fait.

Donc, en résumé, la thèse de la Relativité signifie ici qu'un observateur intérieur au système S, se représentant ce système en mouvement avec toutes les vitesses possibles, verrait le temps mathématique de son système s'allonger avec l'accroissement de vitesse *si* le temps de ce système était confondu avec les lignes de lumière OB, O_1B_1 , O_2B_2 , ..., etc. Tous ces Temps mathématiques différents seraient contemporains, en ce que tous tiendraient dans la même durée psychologique, celle de l'observateur en S. Ce ne seraient d'ailleurs que des Temps fictifs, puisqu'ils ne pourraient être vécus comme différents du premier par qui que ce fût, ni par l'observateur en S qui les perçoit tous dans la même durée, ni par aucun autre, observateur réel ou possible. Ils ne conserveraient le nom de temps que parce que le premier de la série, à savoir OB, mesurait la durée psychologique de l'observateur en S. Alors, par extension, on appelle encore temps les lignes de lumière, cette fois allongées, du système supposé en mouvement, en se contraignant soi-même à oublier qu'ils tiennent tous dans la même durée. Conservez-leur le nom de temps, je le veux bien : ce seront, par définition, des Temps conventionnels, puisqu'ils ne mesurent aucune durée réelle ou possible.

Mais comment expliquer, d'une manière générale, ce rapprochement entre le temps et la ligne de lumière ? Pourquoi la première des lignes de lumière, OB, est-elle collée par l'observateur en S contre sa durée psychologique, communiquant alors aux lignes successives O₁B₁, O₂B₂, ..., etc., le nom et l'apparence du temps, par une espèce de contamination ? Nous avons déjà répondu à la question implicitement ; il ne sera pas inutile cependant de la soumettre à un nouvel examen. Mais voyons d'abord, — en continuant à faire du temps une ligne de lumière, — le second effet de la déformation de la figure.

2° Effet longitudinal ou « dislocation de la simultanéité »

A mesure qu'augmente l'écart entre les lignes de lumière qui coïncidaient dans la figure originelle, l'inégalité s'accroît entre deux lignes de lumière longitudinales telles que O₁A₁ et A₁O₁', primitivement confondues dans la ligne de lumière à double épaisseur OA. Puisque la ligne de lumière est toujours pour nous du temps, nous dirons que le moment A₁ n'est plus le milieu de l'intervalle de temps O₁A₁O₁', alors que le moment A était le milieu de l'intervalle OAO. Or, que l'observateur intérieur au système S suppose son système en repos ou en mouvement, sa supposition, simple acte de sa pensée, n'influe en rien sur les horloges du système. Mais elle influe, comme on voit, sur leur accord. Les horloges ne changent pas ; c'est le Temps qui change. Il se déforme et se disloque entre elles. C'étaient des temps égaux qui, pour ainsi dire, allaient de O en A et revenaient de A en O dans la figure primitive. Maintenant l'aller est plus long que le retour. On voit d'ailleurs aisément que le retard de la seconde horloge sur la

$$\frac{1}{\sqrt{1 - \frac{v^2}{c^2}}} \cdot \frac{lv}{c^2}$$

première sera de ou de lv/c^2 selon qu'on le comptera en secondes du système immobile ou du système en mouvement. Comme les horloges restent ce qu'elles étaient, marchent comme elles marchaient, conservent par conséquent le même rapport entre elles et demeurent réglées les unes sur les autres ainsi qu'elles l'étaient primitivement, elles se trouvent, dans l'esprit de notre observateur, retarder de plus en plus les unes sur les autres à mesure que son imagination accélère le mouvement du système. Se perçoit-il immobile ? Il y a réellement simultanéité entre les deux instants quand les horloges en O et en A marquent la même heure. Se figure-t-il en mouvement ? Ces deux instants,

soulignés par les deux horloges marquant la même heure, cessent par définition d'être simultanés, puisque les deux lignes de lumière sont rendues inégales, d'égaux qu'elles étaient d'abord. Je veux dire que c'était d'abord de l'égalité, que c'est maintenant de l'inégalité, qui *est venue se glisser* entre les deux horloges, elles-mêmes n'ayant pas bougé. Mais cette égalité et cette inégalité ont-elles le même degré de réalité, si elles prétendent s'appliquer au temps ? La première était à la fois une égalité de lignes de lumière et une égalité de durées psychologiques, c'est-à-dire de temps au sens où tout le monde prend ce mot. La seconde n'est plus qu'une inégalité de lignes de lumière, c'est-à-dire de Temps conventionnels ; elle se produit d'ailleurs entre les mêmes durées psychologiques que la première. Et c'est justement parce que la durée psychologique subsiste, inchangée, au cours de toutes les imaginations successives de l'observateur, qu'il peut considérer comme équivalents tous les Temps conventionnels par lui imaginés. Il est devant la figure BOA : il perçoit une certaine durée psychologique qu'il mesure par les doubles lignes de lumière OB et OA. Voici que, sans cesser de regarder, percevant donc toujours cette même durée, il voit, en imagination, les lignes doubles de lumière se dissocier en s'allongeant, la double ligne de lumière longitudinale se scinder en deux lignes de longueur inégale, l'inégalité croître avec la vitesse. Toutes ces inégalités sont sorties de l'égalité primitive comme les tubes d'une lunette ; toutes y rentrent instantanément, s'il le veut, par télescopage. Elles lui équivalent, justement parce que la réalité vraie est l'égalité primitive, c'est-à-dire la simultanéité des moments indiqués par les deux horloges, et non pas la succession, purement fictive et conventionnelle, qu'engendreraient le mouvement simplement pensé du système et la dislocation des lignes de lumière qui s'ensuivrait. Toutes ces dislocations, toutes ces successions sont donc virtuelles ; seule est réelle la simultanéité. Et c'est parce que toutes ces virtualités, toutes ces variétés de dislocation tiennent à l'intérieur de la simultanéité réellement aperçue qu'elles lui sont mathématiquement substituables. N'empêche que d'un côté il y a de l'imaginé, du pur possible, tandis que de l'autre côté c'est du perçu et du réel.

Mais le fait que, consciemment ou non, la théorie de la Relativité substitue au temps des lignes de lumière met en pleine évidence un des principes de la doctrine. Dans une série d'études sur la théorie de la Relativité [\[382\]](#), M. Ed. Guillaume a soutenu qu'elle consistait essentiellement à prendre pour horloge la propagation de la lumière, et non plus la rotation de la Terre. Nous croyons qu'il y a beaucoup plus que cela dans la théorie de la

Relativité. Mais nous estimons qu'il y a au moins cela. Et nous ajouterons qu'en dégagant cet élément on ne fait que souligner l'importance de la théorie. On établit en effet ainsi que, sur ce point encore, elle est l'aboutissement naturel et peut-être nécessaire de toute une évolution. Rappelons en deux mots les réflexions pénétrantes et profondes que M. Edouard Le Roy présentait naguère sur le perfectionnement graduel de nos mesures, et en particulier sur la mesure du temps [383]. Il montrait comment telle ou telle méthode de mensuration permet d'établir des lois, et comment ces lois, une fois posées, peuvent réagir sur la méthode de mensuration et la contraindre à se modifier. En ce qui concerne plus spécialement le temps, c'est de l'horloge sidérale qu'on a usé pour le développement de la physique et de l'astronomie : notamment, on a découvert la loi d'attraction newtonienne et le principe de la conservation de l'énergie. Mais ces résultats sont incompatibles avec la constance du jour sidéral, car d'après eux les marées doivent agir comme un frein sur la rotation de la Terre. De sorte que l'utilisation de l'horloge sidérale conduit à des conséquences qui imposent l'adoption d'une horloge nouvelle [384]. Il n'est pas douteux que le progrès de la physique ne tende à nous présenter l'horloge optique — je veux dire la propagation de la lumière — comme l'horloge limite, Celle qui est au terme de toutes ces approximations successives. La théorie de la Relativité enregistre ce résultat. Et comme il est de l'essence de la physique d'identifier la chose avec sa mesure, la « ligne de lumière » sera à la fois la mesure du temps et le temps lui-même. Mais alors, puisque la ligne de lumière s'allonge, tout en restant elle-même, quand on imagine en mouvement et qu'on laisse pourtant au repos le système où elle s'observe, nous aurons des Temps multiples, équivalents ; et l'hypothèse de la pluralité des Temps, caractéristique de la théorie de la Relativité, nous apparaîtra comme conditionnant aussi bien l'évolution de la physique en général. Les Temps ainsi définis seront bien des Temps physiques [385]. Ce ne seront d'ailleurs que des Temps conçus, à l'exception d'un seul, qui sera réellement perçu. Celui-ci, toujours le même, est le Temps du sens commun.

Résumons-nous en deux mots. Au Temps du sens commun, qui peut toujours être converti en durée psychologique et qui se trouve ainsi être réel par définition, la théorie de la Relativité substitue un Temps qui ne peut être converti en durée psychologique que dans le cas d'immobilité du système. Dans tous les autres cas, ce Temps, qui était à la fois ligne de lumière et durée, n'est plus que ligne de lumière, — ligne élastique qui s'étire à mesure que croît la vitesse attribuée au système. Il ne peut pas correspondre à une durée psychologique nouvelle, puisqu'il continue à occuper cette même

durée. Mais peu importe : la théorie de la Relativité est une théorie physique ; elle prend le parti de négliger toute durée psychologique, aussi bien dans le premier cas que dans tous les autres, et de ne plus retenir du temps que la ligne de lumière. Comme celle-ci s'allonge ou se rétrécit selon la vitesse du système, on obtient ainsi, contemporains les uns des autres, des Temps multiples. Et cela nous semble paradoxal, parce que la durée réelle continue à nous hanter. Mais cela devient au contraire très simple et tout naturel, si l'on prend pour substitut du temps une ligne de lumière extensible, et si l'on appelle simultanéité et succession des cas d'égalité et d'inégalité entre lignes de lumière dont la relation entre elles change évidemment selon l'état de repos ou de mouvement du système.

Mais ces considérations sur les lignes de lumière seraient incomplètes si nous nous bornions à étudier séparément les deux effets transversal et longitudinal. Nous devons maintenant assister à leur composition. Nous allons voir comment la relation qui doit toujours subsister entre les lignes de lumière longitudinales et transversales, quelle que soit la vitesse du système, entraîne certaines conséquences en ce qui concerne la rigidité, et par suite aussi l'étendue. Nous prendrons ainsi sur le vif l'entrelacement de l'Espace et du Temps dans la théorie de la Relativité. Cet entrelacement n'apparaît clairement que lorsqu'on a ramené le temps à une ligne de lumière. Avec la ligne de lumière, qui est du temps mais qui reste sous-tendue par de l'espace, qui s'allonge par suite du mouvement du système et qui ramasse ainsi en chemin de l'espace avec lequel elle fait du temps, nous allons saisir *in concreto*, dans le Temps et l'Espace de tout le monde, le fait initial très simple qui se traduit par la conception d'un Espace-Temps à quatre dimensions dans la théorie de la Relativité.

3° Effet transversal-longitudinal ou « contraction de Lorentz »

La théorie de la Relativité restreinte, avons-nous dit, consiste essentiellement à se représenter la ligne double de lumière BOA d'abord, puis à la déformer en figures telles que $O_1B_1A_1O'_1$ par le mouvement du système, enfin à faire rentrer, sortir, rentrer de nouveau toutes ces figures les unes dans les autres, en s'habituant à penser qu'elles sont à la fois la première figure et les figures sorties d'elle. Bref, on se donne, avec toutes les vitesses possibles imprimées successivement au système, toutes les visions possibles d'une seule et même chose, cette chose étant censée coïncider avec toutes ces visions à la fois. Mais la chose dont il s'agit ainsi est essentiellement ligne de lumière. Considérons les trois points O, B, A de notre première figure. Ordinairement, quand nous les appelons

des points fixes, nous les traitons comme s'ils étaient joints les uns aux autres par des tiges rigides. Dans la théorie de la Relativité, le lien devient un lacet de lumière qu'on lancerait de O en B de manière à le faire revenir sur lui-même et à le rattraper en O, un lacet de lumière encore entre O et A, ne faisant que toucher A pour revenir en O. C'est dire que le temps va maintenant s'amalgamer avec l'espace. Dans l'hypothèse de tiges rigides, les trois points étaient liés entre eux dans l'instantané ou, si l'on veut, dans l'éternel, enfin en dehors du temps : leur relation dans l'espace était invariable. Ici, avec des tiges élastiques et déformables de lumière qui sont représentatives du temps ou plutôt qui sont le temps lui-même, la relation des trois points dans l'espace va tomber sous la dépendance du temps.

Pour bien comprendre la « contraction » qui va s'ensuivre, nous n'avons qu'à examiner les figures de lumière successives, en tenant compte de ce que ce sont des figures, c'est-à-dire des tracés de lumière que l'on considère tout d'un coup, et de ce qu'il faudra cependant en traiter les lignes comme si elles étaient du temps. Ces lignes de lumière étant seules données, nous devons reconstituer par la pensée les lignes d'espace, qui ne s'apercevront généralement plus dans la figure même. Elles ne pourront plus être qu'induites, je veux dire reconstruites par la pensée. Seule fait exception, naturellement, la figure de lumière du système supposé immobile : ainsi, dans notre première figure, OB et OA sont à la fois lignes souples de lumière et lignes rigides d'espace, l'appareil BOA étant censé au repos. Mais, dans notre seconde figure de lumière, comment nous représenter l'appareil, les deux lignes d'espace rigides supportant les deux miroirs ? Considérons la position de l'appareil qui correspond au moment où B est venu se placer en B_1 . Si nous abaïssons la perpendiculaire B_1O_1'' sur O_1A_1 , peut-on dire que la figure $B_1O_1''A_1$ soit celle de l'appareil ? Évidemment non, car si l'égalité des lignes de lumière O_1B_1 et $O_1'B_1$ nous avertit que les moments O_1'' et B_1 sont bien contemporains, si donc conserve bien le caractère d'une ligne d'espace rigide, si par conséquent $O_1''B_1$ représente bien l'un des bras de l'appareil, au contraire l'inégalité des lignes de lumière O_1A_1 et $O_1'A_1$ nous montre que les deux moments O_1'' et A_1 sont successifs. La longueur $O_1''A_1$ représente par conséquent le second bras de l'appareil avec, en plus, l'espace franchi par l'appareil pendant l'intervalle de temps qui sépare le moment O_1'' du moment A_1 . Donc, pour avoir la longueur de ce second bras, nous devons prendre la différence entre $O_1''A_1$ et l'espace parcouru. Il est aisé de la calculer. La longueur $O_1''A_1$ est la moyenne arithmétique entre O_1A_1 et $O_1'A_1$, et comme la somme de

$$\frac{2l}{\sqrt{1 - \frac{v^2}{c^2}}}$$

ces deux dernières longueurs est égale à $\frac{2l}{\sqrt{1 - \frac{v^2}{c^2}}}$, puisque la ligne totale $O_1A_1O'_1$ représente le même temps que la ligne

$$\frac{l}{\sqrt{1 - \frac{v^2}{c^2}}}$$

$O_1B_1O'_1$, on voit que O_1A_1 a pour longueur $\frac{l}{\sqrt{1 - \frac{v^2}{c^2}}}$. Quant à l'espace franchi par l'appareil dans l'intervalle de temps compris entre les moments O_1'' et A_1 , on l'évaluera tout de suite en remarquant que cet intervalle est mesuré par le retard de l'horloge située à l'extrémité d'un des bras de l'appareil sur l'horloge située à

$$\frac{1}{\sqrt{1 - \frac{v^2}{c^2}}} \cdot \frac{lv}{c^2}$$

l'autre, c'est-à-dire par $\frac{lv}{c^2}$. Le chemin parcouru

$$\frac{1}{\sqrt{1 - \frac{v^2}{c^2}}} \cdot \frac{lv^2}{c^2}$$

est alors $\frac{lv^2}{c^2}$. Et par conséquent la longueur du bras, qui était l au repos, est devenue

$$\frac{l}{\sqrt{1 - \frac{v^2}{c^2}}} - \frac{lv^2}{c^2 \sqrt{1 - \frac{v^2}{c^2}}}$$

$$l \sqrt{1 - \frac{v^2}{c^2}}$$

c'est-à-dire $l \sqrt{1 - \frac{v^2}{c^2}}$. Nous retrouvons bien ainsi la « contraction de Lorentz ».

On voit ce que signifie la contraction. L'identification du temps avec la ligne de lumière fait que le mouvement du système produit un double effet dans le temps : dilatation de la seconde, dislocation de la simultanéité. Dans la différence

$$\frac{l}{\sqrt{1 - \frac{v^2}{c^2}}} - \frac{lv^2}{c^2 \sqrt{1 - \frac{v^2}{c^2}}}$$

le premier terme correspond à l'effet de dilatation, le second à l'effet de dislocation. Dans un cas comme dans l'autre on pourrait dire que le temps seul (le temps fictif) est en cause. Mais la combinaison des effets dans le Temps donne ce qu'on appelle une contraction de longueur dans l'Espace.

On saisit alors dans son essence même la théorie de la Relativité restreinte. En termes familiers elle s'exprimerait ainsi : « Étant donné, au repos, une coïncidence de la figure rigide d'espace avec la figure souple de lumière, étant donné, d'autre part, une dissociation idéale de ces deux figures par l'effet d'un mouvement que la pensée attribue au système, les déformations successives de la figure souple de lumière par les diverses vitesses sont tout ce qui compte : la figure rigide d'espace s'arrangera comme elle le pourra. » Par le fait, nous voyons que, dans le mouvement du système, le zigzag longitudinal de la lumière doit conserver la même longueur que le zigzag transversal, puisque l'égalité de ces deux temps prime tout. Comme, dans ces conditions, les deux lignes rigides d'espace, la longitudinale et la transversale, ne peuvent pas elles-mêmes rester égales, c'est l'espace qui devra céder. Il cédera nécessairement, le tracé rigide en lignes de pur espace étant censé n'être que l'enregistrement de l'effet global produit par les diverses modifications de la figure souple, c'est-à-dire des lignes de lumière.

Chapitre VI

L'Espace-Temps a quatre dimensions

Comment s'introduit l'idée d'une quatrième dimension. — Comment l'immobilité s'exprime en termes de mouvement. — Comment le Temps s'amalgame avec l'Espace. — La conception générale d'un Espace-Temps à quatre dimensions. — Ce qu'elle ajoute et ce qu'elle enlève à la réalité. — Double illusion à laquelle elle nous expose. — Caractère tout particulier de cette conception dans la théorie de la Relativité. — Confusion spéciale où l'on risque ici de tomber. — Le réel et le virtuel. — Ce que représente effectivement l'amalgame Espace-Temps.

Laissons maintenant de côté notre figure de lumière avec ses déformations successives. Nous devons nous en servir pour donner un corps aux abstractions de la théorie de la Relativité et aussi pour dégager les postulats qu'elle implique. La relation déjà établie par nous entre les Temps multiples et le temps psychologique en est peut-être devenue plus claire. Et peut-être a-t-on vu s'entrouvrir la porte par où s'introduira dans la théorie l'idée d'un Espace-Temps à quatre dimensions. C'est de l'Espace-Temps que nous allons nous occuper maintenant.

Déjà l'analyse que nous venons de faire a montré comment cette théorie traite le rapport de la chose à son expression. La chose est ce qui est perçu ; l'expression est ce que l'esprit met à la place de la chose pour la soumettre au calcul. La chose est donnée dans une vision réelle ; l'expression correspond tout au plus à ce que nous appelons une vision fantasmatique.

D'ordinaire, nous nous représentons les visions fantasmatiques comme entourant, fugitives, le noyau stable et ferme de vision réelle. Mais l'essence de la théorie de la Relativité est de mettre toutes ces visions au même rang. La vision que nous appelons réelle ne serait que l'une des visions fantasmatiques. Je le veux bien, en ce sens qu'il n'y a aucun moyen de traduire mathématiquement la différence entre les deux. Mais il ne faudrait

pas conclure de là à une similitude de nature. C'est pourtant ce qu'on fait quand on attribue un sens métaphysique au continu de Minkowski et d'Einstein, à leur Espace-Temps à quatre dimensions. Voyons, en effet, comment l'idée de cet Espace-Temps surgit.

Nous n'avons pour cela qu'à déterminer avec précision la nature des « visions fantasmatiques » dans le cas où un observateur intérieur à un système S', ayant eu la perception réelle d'une longueur invariable Z, se représenterait l'invariabilité de cette longueur en se plaçant par la pensée hors du système et en supposant alors le système animé de toutes les vitesses possibles. Il se dirait : « Puisqu'une ligne A'B' du système mobile S', en passant devant moi dans le système immobile S où je m'installe, coïncide avec une longueur l de ce système, c'est que cette ligne,

$$\frac{1}{\sqrt{1 - \frac{v^2}{c^2}}} \cdot l$$

au repos, serait égale à . Considérons le carré

$$L^2 = \frac{1}{1 - \frac{v^2}{c^2}} \cdot l^2$$

de cette grandeur. De combien surpasse-

$$\frac{1}{1 - \frac{v^2}{c^2}} \cdot \frac{l^2 v^2}{c^2}$$

til le carré de l ? De la quantité , laquelle

$$c^2 \left[\frac{1}{\sqrt{1 - \frac{v^2}{c^2}}} \cdot \frac{lv}{c^2} \right]^2$$

peut s'écrire . Or

$$\frac{1}{\sqrt{1 - \frac{v^2}{c^2}}} \cdot \frac{lv}{c^2}$$

mesure précisément l'intervalle de temps T qui s'écoule pour moi, transporté dans le système S, entre deux événements se passant respectivement en A' et B' qui m'apparaîtraient simultanés si j'étais dans le système S'. Donc, à mesure que la vitesse de S' croît à partir de zéro, l'intervalle de

temps T grandit entre les deux événements qui se passent aux points A' et B' et qui sont donnés en S' comme simultanés ; mais les choses se passent de telle manière que la différence $L^2 - c^2T^2$ reste constante. C'est cette différence que j'appelais autrefois l^2 . » Ainsi, prenant c pour unité de temps, nous pouvons dire que ce qui est donné à un observateur réel en S' comme la fixité d'une grandeur spatiale, comme l'invariabilité d'un carré l^2 , apparaîtrait à un observateur fictif en S comme la constance de la différence entre le carré d'un espace et le carré d'un temps.

Mais nous venons de nous placer dans un cas particulier. Généralisons la question, et demandons-nous d'abord comment s'exprime, par rapport à des axes rectangulaires situés à l'intérieur d'un système matériel S' , la distance entre deux points du système. Nous chercherons ensuite comment elle s'exprimera par rapport à des axes situés dans un système S par rapport auquel S' deviendrait mobile.

Si notre espace était à deux dimensions, réduit à la présente feuille de papier, si les deux points considérés étaient A' et B' , dont les distances respectives aux deux axes $O'Y'$ et $O'X'$ sont x'_1, y'_1 et x'_2, y'_2 , il est clair que nous aurions

$$\overline{A'B'}^2 = (x'_2 - x'_1)^2 + (y'_2 - y'_1)^2$$

Nous pourrions alors prendre tout autre système d'axes immobiles par rapport aux premiers et donner ainsi à x'_1, x'_2, y'_1, y'_2 des valeurs qui seraient généralement différentes des premières : la somme des deux carrés $(x'_2 - x'_1)^2$ et $(y'_2 - y'_1)^2$ demeurerait la

même, puisqu'elle serait toujours égale à $\overline{A'B'}^2$. De même, dans un espace à trois dimensions, les points A' et B' n'étant plus supposés alors dans le plan $X'O'Y'$ et étant cette fois définis par leurs distances $x'_1, y'_1, z'_1, x'_2, y'_2, z'_2$ aux trois faces d'un trièdre trirectangle dont le sommet est O' , on constaterait l'invariance de la somme

$$(1) (x'_2 - x'_1)^2 + (y'_2 - y'_1)^2 + (z'_2 - z'_1)^2$$

C'est par cette invariance même que s'exprimerait la fixité de la distance entre A' et B' pour un observateur situé en S' .

Mais supposons que notre observateur se mette par la pensée dans le système S , par rapport auquel S' est censé en mouvement. Supposons aussi qu'il rapporte les points A' et B' à des axes situés dans son nouveau système, se plaçant d'ailleurs dans les conditions simplifiées que nous avons décrites plus haut quand nous établissions les équations de Lorentz. Les distances respectives des points A' et B' aux trois plans rectangulaires se coupant en S seront

maintenant $x_1, y_1, z_1 ; x_2, y_2, z_2$. Le carré de la distance A'B' de nos deux points va d'ailleurs encore nous être donné par une somme de trois carrés qui sera

$$(2) (x_2 - x_1)^2 + (y_2 - y_1)^2 + (z_2 - z_1)^2$$

Mais, d'après les équations de Lorentz, si les deux derniers carrés de cette somme sont identiques aux deux derniers de la précédente, il n'en va pas de même pour le premier, car ces équations nous donnent pour x_1 et x_2 respectivement les valeurs

$$\frac{1}{\sqrt{1 - \frac{v^2}{c^2}}} (x'_1 + vt'_1)$$

et

$$\frac{1}{\sqrt{1 - \frac{v^2}{c^2}}} (x'_2 + vt'_1)$$

$$\frac{1}{1 - \frac{v^2}{c^2}} (x'_2 - x'_1)^2$$

; de sorte que le premier carré sera
 Nous nous trouvons naturellement devant le cas particulier que nous examinons tout à l'heure. Nous avons considéré en effet dans le système S' une certaine longueur A'B', c'est-à-dire la distance entre deux événements instantanés et simultanés se produisant respectivement en A' et B'. Mais nous voulons maintenant généraliser la question. Supposons donc que les deux événements soient successifs pour l'observateur en S'. Si l'un se produit au moment t'_1 et l'autre au moment les équations de Lorentz vous nous donner

$$x_1 = \frac{1}{\sqrt{1 - \frac{v^2}{c^2}}} (x'_1 + vt'_1)$$

$$x_2 = \frac{1}{\sqrt{1 - \frac{v^2}{c^2}}} (x'_2 + vt'_2)$$

de sorte que notre premier carré deviendra

$$\frac{1}{1 - \frac{v^2}{c^2}} [(x'_2 - x'_1) + v(t'_2 - t'_1)]^2$$

et que notre primitive somme de trois carrés sera remplacée par

$$(3) \quad \frac{1}{1 - \frac{v^2}{c^2}} [(x'_2 - x'_1) + v(t'_2 - t'_1)]^2 + (y_2 - y_1)^2 + (z_2 - z_1)^2$$

grandeur qui dépend de v et n'est plus invariante.

Mais si, dans cette expression, nous considérons le premier

$$\frac{1}{1 - \frac{v^2}{c^2}} [(x'_2 - x'_1) + v(t'_2 - t'_1)]^2$$

terme

qui nous donne la valeur de $(x_2 - x_1)^2$, nous voyons [386] qu'il surpasse $(x'_2 - x'_1)^2$ de la quantité :

$$\frac{1}{1 - \frac{v^2}{c^2}} \cdot c^2 \left[(t'_2 - t'_1) + \frac{v(x'_2 - x'_1)}{c^2} \right]^2 - c^2 (t'_2 - t'_1)^2$$

Or les équations de Lorentz donnent :

$$\frac{1}{1 - \frac{v^2}{c^2}} \left[(t'_2 - t'_1) + \frac{v(x'_2 - x'_1)}{c^2} \right]^2 = (t_2 - t_1)^2$$

Nous avons donc

$$(x_2 - x_1)^2 - (x'_2 - x'_1)^2 = c^2(t_2 - t_1)^2 - c^2(t'_2 - t'_1)^2$$

ou

$$(x_2 - x_1)^2 - c^2(t_2 - t_1)^2 = (x'_2 - x'_1)^2 - c^2(t'_2 - t'_1)^2$$

ou enfin

$$(x_2 - x_1)^2 + (y_2 - y_1)^2 + (z_2 - z_1)^2 - c^2(t_2 - t_1)^2 = (x'_2 - x'_1)^2 + (y'_2 - y'_1)^2 + (z'_2 - z'_1)^2 - c^2(t'_2 - t'_1)^2$$

Résultat qui pourrait s'énoncer de la manière suivante : Si l'observateur en S' avait considéré, au lieu de la somme de trois carrés

$$(x'_2 - x'_1)^2 + (y'_2 - y'_1)^2 + (z'_2 - z'_1)^2$$

l'expression

$$(x'_2 - x'_1)^2 + (y'_2 - y'_1)^2 + (z'_2 - z'_1)^2 - c^2(t'_2 - t'_1)^2$$

où entre un quatrième carré, il eût rétabli, par l'introduction du Temps, l'invariance qui avait cessé d'exister dans l'Espace. Notre calcul aura paru un peu gauche. Il l'est effectivement.

Rien n'eût été plus simple que de constater tout de suite que l'expression

$$(x_2 - x_1)^2 + (y_2 - y_1)^2 + (z_2 - z_1)^2 - c^2(t_2 - t_1)^2$$

ne change pas quand on fait subir la transformation de Lorentz aux termes qui la composent. Mais c'eût été mettre sur le même rang tous les systèmes où sont censées avoir été prises toutes les mesures. Le mathématicien et le physicien doivent le faire, puisqu'ils ne cherchent pas à interpréter en termes de réalité l'Espace-Temps de la théorie de la Relativité, mais simplement à l'utiliser. Au contraire, notre objet à nous est cette interprétation même. Nous devons donc partir des mesures prises dans le système S' par l'observateur en S', — seules mesures réelles attribuables à un observateur réel, — et considérer les mesures prises dans les autres systèmes comme des altérations ou déformations de celles-là, altérations ou déformations coordonnées entre elles de telle manière que certaines relations entre les mesures restent les mêmes. Pour conserver au point de vue de l'observateur en S' sa place centrale et pour préparer ainsi l'analyse que nous donnerons tout à l'heure de l'Espace-Temps, le détour que nous venons de faire était donc nécessaire. Il fallait aussi, comme on le verra, établir une distinction entre le cas où l'observateur en S' apercevait simultanés les événements A' et B', et le cas où il les note successifs. Cette distinction se fût évanouie si nous n'avions fait de la simultanéité que le cas particulier où l'on a $t'_2 - t'_1 = 0$; nous l'aurions ainsi résorbée dans la succession ; toute différence de nature eût encore été abolie entre les mesures réellement prises par l'observateur en S' et les mesures simplement pensées que prendraient des observateurs extérieurs au système. Mais peu importe pour le moment. Montrons simplement comment la théorie de la Relativité est bien conduite par les considérations qui précèdent à poser un Espace-Temps à quatre dimensions.

Nous disions que l'expression du carré de la distance entre deux points A' et B', rapportés à deux axes rectangulaires dans un espace à deux dimensions, est $(x_2 - x_1)^2 + (y_2 - y_1)^2$, si l'on appelle x_1, y_1, x_2, y_2 , leurs distances respectives aux deux axes. Nous ajoutons que dans un espace à trois dimensions ce serait $(x_2 - x_1)^2 + (y_2 - y_1)^2 + (z_2 - z_1)^2$. Rien ne nous empêche d'imaginer des espaces à 4, 5, 6..., n dimensions. Le carré de la distance entre deux points y serait donné par une somme de 4, 5, 6..., n carrés, chacun de ces carrés étant celui de la différence entre les distances des points A' et B' à l'un des 4, 5, 6..., n plans. Considérons alors notre expression

$$(x_2 - x_1)^2 + (y_2 - y_1)^2 + (z_2 - z_1)^2 - c^2(t_2 - t_1)^2$$

Si la somme des trois premiers termes était invariante, elle pourrait exprimer l'invariance de la distance, telle que nous la concevions dans notre Espace à trois dimensions avant la théorie

de la Relativité. Mais celle-ci consiste essentiellement à dire qu'il faut introduire le quatrième terme pour obtenir l'invariance. Pourquoi ce quatrième terme ne correspondrait-il pas à une quatrième dimension ? Deux considérations semblent d'abord s'y opposer, si nous nous en tenons à notre expression de la distance : d'une part, le carré $(t_2 - t_1)^2$ est précédé du signe *moins* au lieu du signe *plus*, et d'autre part il est affecté d'un coefficient c^2 différent de l'unité. Mais comme, sur un quatrième axe qui serait représentatif du temps, les temps devraient nécessairement être portés comme des longueurs, nous pouvons décréter que la seconde y aura la longueur c : notre coefficient deviendra ainsi l'unité. D'autre part, si

nous considérons un temps τ tel qu'on ait $t = \tau \sqrt{-1}$, et si, d'une manière générale, nous remplaçons t par la quantité

imaginaire $\tau \sqrt{-1}$, notre quatrième carré sera $-\tau^2$, et c'est bien alors à une somme de quatre carrés que nous aurons affaire. Convenons d'appeler Δx , Δy , Δz , $\Delta \tau$ les quatre différences $x_2 - x_1$, $y_2 - y_1$, $z_2 - z_1$, $t_2 - t_1$, qui sont les accroissements respectifs de x , y , z , t quand on passe de x_1 à x_2 , de y_1 à y_2 , de z_1 à z_2 , de τ_1 à τ_2 , et appelons Δs l'intervalle entre les deux points A' et B'. Nous aurons :

$$\Delta s^2 = \Delta x^2 + \Delta y^2 + \Delta z^2 + \Delta \tau^2$$

Et dès lors rien ne nous empêchera de dire que s est une distance, ou mieux un intervalle, dans l'Espace et le Temps à la fois : le quatrième carré correspondrait à la quatrième dimension d'un continu Espace-Temps où le Temps et l'Espace seraient amalgamés ensemble.

Rien ne nous empêchera non plus de supposer les deux points A' et B' infiniment voisins, de telle manière que A'B' puisse aussi bien être un élément de courbe. Un accroissement fini tel que Δx deviendra alors un accroissement infinitésimal dx , et nous aurons l'équation différentielle :

$$ds^2 = dx^2 + dy^2 + dz^2 + d\tau^2$$

d'où nous pourrions remonter par une sommation d'éléments infiniment petits, par « intégration », à l'intervalle s entre deux points d'une ligne cette fois quelconque, occupant à la fois de l'Espace et du Temps, que nous appellerons AB. Nous l'écrirons :

$$s = \int_A^B \sqrt{dx^2 + dy^2 + dz^2 + d\tau^2}$$

expression qu'il faut connaître, mais sur laquelle nous ne

reviendrons pas dans ce qui va suivre. Il vaudra mieux utiliser directement les considérations par lesquelles on y a été conduit [387].

On vient de voir comment la notation d'une quatrième dimension s'introduit pour ainsi dire automatiquement dans la théorie de la Relativité. De là, sans doute, l'opinion souvent exprimée que nous devons à cette théorie la première idée d'un milieu à quatre dimensions englobant le temps et l'espace. Ce qu'on n'a pas assez remarqué, c'est qu'une quatrième dimension d'espace est suggérée par toute spatialisation du temps : elle a donc toujours été impliquée par notre science et notre langage. Même, on la dégagerait sous une forme plus précise, en tout cas plus imagée, de la conception courante du temps que de la théorie de la Relativité. Seulement, dans la théorie courante, l'assimilation du temps à une quatrième dimension est sous-entendue, tandis que la physique de la Relativité est obligée de l'introduire dans ses calculs. Et cela tient au double effet d'endosmose et d'exosmose entre le temps et l'espace, à l'empiètement réciproque de l'un sur l'autre, que semblent traduire les équations de Lorentz : il devient ici nécessaire, pour situer un point, d'indiquer explicitement sa position dans le temps aussi bien que dans l'espace. Il n'en reste pas moins que l'Espace-Temps de Minkowski et d'Einstein est une *espèce* dont la spatialisation commune du Temps dans un Espace à quatre dimensions est le *genre*. La marche que nous avons à suivre est alors toute tracée. Nous devons commencer par chercher ce que signifie, d'une manière générale, l'introduction d'un milieu à quatre dimensions qui réunirait temps et espace. Puis nous nous demanderons ce qu'on y ajoute, ou ce qu'on en retranche, quand on conçoit le rapport entre les dimensions spatiales et la dimension temporelle à la manière de Minkowski et d'Einstein. Dès maintenant on entrevoit que, si la conception courante d'un espace accompagné de temps spatialisé prend tout naturellement pour l'esprit la forme d'un milieu à quatre dimensions, et si ce milieu est fictif en ce qu'il symbolise simplement la convention de spatialiser le temps, il en sera ainsi des espèces dont ce milieu à quatre dimensions aura été le genre. En tout cas, espèce et genre auront sans doute le même degré de réalité, et l'Espace-Temps de la théorie de la Relativité ne sera probablement pas plus incompatible avec notre ancienne conception de la durée que ne l'était un Espace-et-Temps à quatre dimensions symbolisant à la fois l'espace usuel et le temps spatialisé. Néanmoins, nous ne pourrions nous dispenser de considérer plus spécialement l'Espace-Temps de Minkowski et d'Einstein, quand une fois nous nous serons occupé d'un Espace-et-Temps général à quatre dimensions. Attachons-

nous à celui-ci d'abord.

On a de la peine à imaginer une dimension nouvelle si l'on part d'un Espace à trois dimensions, puisque l'expérience ne nous en montre pas une quatrième. Mais rien n'est plus simple, si c'est un Espace à deux dimensions que nous dotons de cette dimension supplémentaire. Nous pouvons évoquer des êtres plats, vivant sur une surface, se confondant avec elle, ne connaissant que deux dimensions d'espace. L'un d'eux aura été conduit par ses calculs à postuler l'existence d'une troisième dimension. Superficiels au double sens du mot, ses congénères refuseront sans doute de le suivre ; lui-même ne réussira pas à imaginer ce que son entendement aura pu concevoir. Mais nous, qui vivons dans un Espace à trois dimensions, nous aurions la perception réelle de ce qu'il se serait simplement représenté comme possible : nous nous rendrions exactement compte de ce qu'il aurait ajouté en introduisant une dimension nouvelle. Et comme ce serait quelque chose du même genre que nous ferions nous-mêmes si nous supposions, réduits à trois dimensions comme nous le sommes, que nous sommes immergé dans un milieu à quatre dimensions, nous imaginerions presque ainsi cette quatrième dimension qui nous paraissait d'abord inimaginable. Ce ne serait pas tout à fait la même chose, il est vrai. Car un espace à plus de trois dimensions est une pure conception de l'esprit et peut ne correspondre à aucune réalité. Tandis que l'Espace à trois dimensions est celui de notre expérience. Lors donc que, dans ce qui va suivre, nous nous servirons de notre Espace à trois dimensions, réellement perçu, pour donner un corps aux représentations d'un mathématicien assujetti à un univers plat, — représentations pour lui concevables mais non pas imaginables, — cela ne voudra pas dire qu'il existe ou puisse exister un Espace à quatre dimensions capable à son tour de réaliser en forme concrète nos propres conceptions mathématiques quand elles transcendent notre monde à trois dimensions. Ce serait faire la part trop belle à ceux qui interprètent tout de suite métaphysiquement la théorie de la Relativité. L'artifice dont nous allons user a pour unique objet de fournir un support imaginaire à la théorie, de la rendre ainsi plus claire, et par là de faire mieux apercevoir les erreurs où des conclusions hâtives nous feraient tomber.

Nous allons donc simplement revenir à l'hypothèse dont nous étions parti quand nous tracions deux axes rectangulaires et considérons une ligne A'B' dans le même plan qu'eux. Nous ne nous donnions que la surface de la feuille de papier. Ce monde à deux dimensions, la théorie de la Relativité le dote d'une dimension additionnelle qui serait le temps : l'invariant ne sera plus $dx^2 + dy^2$,

mais $dx^2 + dy^2 - c^2 dt^2$. Certes, cette dimension additionnelle est de nature toute spéciale, puisque l'invariant serait $dx^2 + dy^2 + dt^2$, sans qu'il fût besoin d'un artifice d'écriture pour l'amener à cette forme, si le temps était une dimension comme les autres. Nous devons tenir compte de cette différence caractéristique, qui nous a préoccupé déjà et sur laquelle nous concentrerons notre attention tout à l'heure. Mais nous la laissons de côté pour le moment, puisque la théorie de la Relativité elle-même nous invite à le faire si elle a eu recours ici à un artifice, et si elle a posé un temps imaginaire, c'était précisément pour que son invariant conservât la forme d'une somme de quatre carrés ayant tous pour coefficient l'unité, et pour que la dimension nouvelle fût provisoirement assimilable aux autres. Demandons-nous donc, d'une manière générale, ce qu'on apporte, ce que peut-être aussi l'on enlève, à un univers à deux dimensions quand on fait de son temps une dimension supplémentaire. Nous tiendrons compte ensuite du rôle spécial que joue cette nouvelle dimension dans la théorie de la Relativité.

On ne saurait trop le répéter : le temps du mathématicien est nécessairement un temps qui se mesure et par conséquent un temps spatialisé. Point n'est besoin de se placer dans l'hypothèse de la Relativité : de toute manière (nous le faisons remarquer, il y a plus de trente ans) le temps mathématique pourra être traité comme une dimension additionnelle de l'espace. Supposons un univers superficiel réduit au plan P, et considérons dans ce plan un mobile M qui décrit une ligne quelconque, par exemple une circonférence, à partir d'un certain point que nous prendrons pour origine. Nous qui habitons un monde à trois dimensions, nous pourrions nous représenter le mobile M entraînant avec lui une ligne MN perpendiculaire au plan et dont la longueur variable mesurerait à chaque instant le temps écoulé depuis l'origine. L'extrémité N de cette ligne décrirait dans l'Espace à trois dimensions une courbe qui sera, dans le cas actuel, de forme hélicoïdale. Il est aisé de voir que cette courbe tracée dans l'Espace à trois dimensions nous livre toutes les particularités temporelles du changement survenu dans l'Espace à deux dimensions P. La distance d'un point quelconque de l'hélice au plan P nous indique en effet le moment du temps auquel nous avons affaire, et la tangente à la courbe de ce point nous donne, par son inclinaison sur le plan P, la vitesse du mobile à ce moment [388]. Ainsi, dira-t-on, la « courbe à deux dimensions » [389] ne dessine qu'une partie de la réalité constatée sur le plan P, parce qu'elle n'est qu'espace, au sens que les habitants de P donnent à ce mot. Au contraire, la « courbe à trois dimensions » contient cette réalité tout entière : elle a trois dimensions d'espace

pour nous ; elle serait de l'Espace-et-Temps à trois dimensions pour un mathématicien à deux dimensions qui habiterait le plan P et qui, incapable d'imaginer la troisième dimension, serait amené par la constatation du mouvement à la concevoir, et à l'exprimer analytiquement. Il pourrait ensuite apprendre de nous qu'une courbe à trois dimensions existe effectivement comme image.

Une fois posée d'ailleurs la courbe à trois dimensions, espace et temps tout à la fois, la courbe à deux dimensions apparaîtrait au mathématicien de l'univers plat comme une simple projection de celle-ci sur le plan qu'il habite. Elle ne serait que l'aspect superficiel et spatial d'une réalité solide qui devrait s'appeler temps et espace à la fois.

Bref, la forme d'une courbe à trois dimensions nous renseigne ici et sur la trajectoire plane et sur les particularités temporelles d'un mouvement s'effectuant dans un espace à deux dimensions. Plus généralement, *ce qui est donné comme mouvement dans un espace d'un nombre quelconque de dimensions peut être représenté comme forme dans un espace ayant une dimension de plus.*

Mais cette représentation est-elle réellement adéquate au représenté ? Contient-elle tout juste ce que celui-ci contient ? On le croirait au premier abord, comme nous venons de le dire. Mais la vérité est qu'elle renferme plus par un côté, moins par un autre, et que si les deux choses paraissent interchangeables, c'est parce que notre esprit retranche subrepticement de la représentation ce qu'il y a en trop, introduit non moins subrepticement ce qui manque.

Pour commencer par le second point, il est évident que le *devenir* proprement dit a été éliminé. C'est que la science n'en a que faire dans le cas actuel. Quel est son objet ? Simplement de savoir où le mobile sera en un moment quelconque de son parcours. Elle se transporte donc invariablement à l'extrémité d'un intervalle déjà parcouru ; elle ne s'occupe que du résultat une fois obtenu : si elle peut se représenter d'un seul coup tous les résultats acquis à tous les moments, et de manière à savoir quel résultat correspond à tel moment, elle a remporté le même succès que l'enfant devenu capable de lire instantanément un mot au lieu de l'épeler lettre par lettre. C'est ce qui arrive dans le cas de notre cercle et de notre hélice qui se correspondent point à point. Mais cette correspondance n'a de signification que parce que notre esprit *parcourt* la courbe et en occupe *successivement* des points. Si nous avons pu remplacer la succession par une juxtaposition, le temps réel par un temps spatialisé, le *devenant* par le *devenu*, c'est parce que nous conservons en nous le devenir, la durée réelle : quand

l'enfant lit actuellement le mot tout d'un coup, il l'épèle virtuellement lettre par lettre. Ne nous imaginons donc pas que notre courbe à trois dimensions nous livre, cristallisés pour ainsi dire ensemble, le mouvement par lequel se trace la courbe plane et cette courbe plane elle-même. Elle a simplement extrait du devenir ce qui intéresse la science, et la science ne pourra d'ailleurs utiliser cet extrait que parce que notre esprit rétablira le devenir éliminé ou se sentira capable de le faire. En ce sens, la courbe à $n + 1$ dimensions *toute tracée*, qui serait l'équivalent de la courbe à n dimensions *se traçant*, représente réellement moins que ce qu'elle prétend représenter.

Mais, en un autre sens, elle représente davantage. Retranchant par ici, ajoutant par là, elle est doublement inadéquate.

Nous l'avons obtenue, en effet, par un procédé bien défini, par le mouvement circulaire, dans le plan P, d'un point M qui entraînait avec lui la droite de longueur variable MN, proportionnelle au temps écoulé. Ce plan, ce cercle, cette droite, ce mouvement, voilà les éléments parfaitement déterminés de l'opération par laquelle la figure se traçait. Mais la figure toute tracée n'implique pas nécessairement ce mode de génération. Même si elle l'implique encore, elle aura pu être l'effet du mouvement d'une autre droite, perpendiculaire à un autre plan, et dont l'extrémité M aura décrit dans ce plan, avec des vitesses toutes différentes, une courbe qui n'était pas une circonférence. Donnons-nous en effet un plan quelconque et projetons sur lui notre hélice : celle-ci sera aussi bien représentative de la nouvelle courbe plane, parcourue avec de nouvelles vitesses, amalgamée à de nouveaux temps. Si donc, au sens que nous définissions tout à l'heure, l'hélice contient moins que la circonférence et le mouvement qu'on y prétend retrouver, en un autre sens elle contient davantage : une fois acceptée comme l'amalgame d'une certaine figure plane avec un certain mode de mouvement, on y découvrirait aussi bien une infinité d'autres figures planes complétées respectivement par une infinité d'autres mouvements. Bref, comme nous l'annoncions, la représentation est doublement inadéquate : elle reste en deçà, elle va au-delà. Et l'on en devine la raison. En ajoutant une dimension à l'espace où l'on se trouve, on peut sans doute figurer par une *chose*, dans ce nouvel Espace, un *processus* ou un *devenir* constaté dans l'ancien. Mais comme on a substitué du *tout fait* à ce qu'on aperçoit *se faisant*, on a d'une part éliminé le devenir inhérent au temps, et l'on a d'autre part introduit la possibilité d'une infinité d'autres processus par lesquels la chose eût été aussi bien construite. Le long du temps où l'on constatait la genèse progressive de cette chose, il y avait un mode de génération bien déterminé ; mais dans le nouvel espace,

accru d'une dimension, où la chose s'étale d'un seul coup par l'adjonction du temps à l'espace ancien, on est libre d'imaginer une infinité de modes de génération également possibles ; et celui qu'on a constaté effectivement, bien qu'il soit seul réel, n'apparaît plus comme privilégié : on le mettra — à tort — sur la même ligne que les autres.

Dès à présent l'on entrevoit le double danger auquel on s'expose quand on symbolise le temps par une quatrième dimension de l'espace. D'une part, on risque de prendre le déroulement de toute l'histoire passée, présente et future de l'univers pour une simple course de notre conscience le long de cette histoire donnée tout d'un coup dans l'éternité : les événements ne défileraient plus devant nous, c'est nous qui passerions devant leur alignement. Et d'autre part, dans l'Espace-et-Temps ou Espace-Temps qu'on aura ainsi constitué, on se croira libre de choisir entre une infinité de répartitions possibles de l'Espace et du Temps. C'était pourtant avec un Espace bien déterminé, un Temps bien déterminé, que cet Espace-Temps avait été construit : seule, une certaine distribution particulière en Espace et Temps était réelle. Mais on ne fait pas de distinction entre elle et toutes les autres distributions possibles : ou plutôt, on ne voit plus qu'une infinité de distributions possibles, la distribution réelle n'étant plus que l'une d'elles. Bref, on oublie que, le temps mesurable étant nécessairement symbolisé par de l'espace, il y a tout à la fois plus et moins dans la dimension d'espace prise pour symbole que dans le temps lui-même.

Mais on apercevra plus clairement ces deux points de la manière suivante. Nous avons supposé un univers à deux dimensions. Ce sera le plan P, prolongé indéfiniment. Chacun des états successifs de l'univers sera une image instantanée, occupant la totalité du plan et comprenant l'ensemble des objets, tous plats, dont l'univers est fait. Le plan sera donc comme un écran sur lequel se déroulerait la cinématographie de l'univers, avec cette différence toutefois qu'il n'y a pas ici de cinématographe extérieur à l'écran, pas de photographie projetée du dehors : l'image se dessine sur l'écran spontanément. Maintenant, les habitants du plan P pourront se représenter de deux manières différentes la succession des images cinématographiques dans leur espace. Ils se diviseront en deux camps, selon qu'ils tiendront davantage aux données de l'expérience ou au symbolisme de la science.

Les premiers estimeront qu'il y a bien des images successives, mais que nulle part ces images ne sont alignées ensemble le long d'un film ; et cela pour deux raisons : 1° Où le film trouverait-il à se loger ? Chacune des images, couvrant l'écran à elle seule, remplit

par hypothèse la totalité d'un espace peut-être infini, la totalité de l'espace de l'univers. Force est donc bien à ces images de n'exister que successivement ; elles ne sauraient être données globalement. Le temps se présente d'ailleurs bien à notre conscience comme durée et succession, attributs irréductibles à tout autre et distincts de la juxtaposition. 2° Sur un film, tout serait prédéterminé ou, si vous aimez mieux, déterminé. Illusoire serait donc notre conscience de choisir, d'agir, de créer. S'il y a succession et durée, c'est justement parce que la réalité hésite, tâtonne, élabore graduellement de l'imprévisible nouveauté. Certes, la part de la détermination absolue est grande dans l'univers ; c'est justement pourquoi une physique mathématique est possible. Mais ce qui est prédéterminé est virtuellement du *déjà fait* et ne dure que par sa solidarité avec ce qui *se fait*, avec ce qui est durée réelle et succession : il faut tenir compte de cet entrelacement, et l'on voit alors que l'histoire passée, présente et future de l'univers ne saurait être donnée globalement le long d'un film [390].

Les autres répondraient : « D'abord, nous n'avons que faire de votre prétendue imprévisibilité. L'objet de la science est de calculer, et par conséquent de prévoir : nous négligerons donc votre sentiment d'indétermination, qui n'est peut-être qu'une illusion. Maintenant, vous dites qu'il n'y a pas de place, dans l'univers, pour loger des images autres que l'image dénommée présente. Ce serait vrai, si l'univers était condamné à n'avoir que ses deux dimensions. Mais nous pouvons lui en supposer une troisième, que nos sens n'atteignent pas, et à travers laquelle voyagerait précisément notre conscience quand elle se déroule dans le « Temps ». Grâce à cette troisième dimension d'Espace, toutes les images constituant tous les moments passés et futurs de l'univers sont données d'un seul coup avec l'image présente, non pas disposées les unes par rapport aux autres comme les photographies le long d'un film (pour cela, en effet, il n'y aurait pas de place), mais arrangées dans un ordre différent, que nous n'arrivons pas à imaginer, que nous pouvons cependant concevoir. Vivre dans le Temps consiste à traverser cette troisième dimension, c'est-à-dire à la détailler, à apercevoir une à une les images qu'elle met à même de se juxtaposer. L'indétermination apparente de celle que nous allons percevoir consiste simplement dans le fait qu'elle n'est pas encore perçue : c'est une objectivation de notre ignorance [391]. Nous croyons que les images se créent au fur et à mesure de leur apparition, justement parce qu'elles semblent nous *apparaître*, c'est-à-dire se produire devant nous et pour nous, venir à nous. Mais n'oublions pas que tout mouvement est réciproque ou relatif : si nous les percevons venant à nous, il est aussi vrai de dire que nous allons à

elles. Elles sont en réalité là ; elles nous attendent, alignées ; nous passons le long du front. Ne disons donc pas que les événements ou accidents nous arrivent ; c'est nous qui leur arrivons. Et nous le constaterions immédiatement si nous connaissions la troisième dimension comme les autres. »

Maintenant, je suppose qu'on me prenne pour arbitre entre les deux camps. Je me tournerais vers ceux qui viennent de parler, et je leur dirais : « Laissez-moi d'abord vous féliciter de n'avoir que deux dimensions, car vous allez ainsi obtenir pour votre thèse une vérification que je chercherais vainement, moi, si je faisais un raisonnement analogue au vôtre dans l'espace où le sort m'a jeté. » Il se trouve, en effet, que j'habite un espace à trois dimensions ; et lorsque j'accorde à tels ou tels philosophes qu'il pourrait bien y en avoir une quatrième, je dis quelque chose qui est peut-être absurde en soi, encore que concevable mathématiquement. Un surhomme, que je prendrais à mon tour pour arbitre entre eux et moi, nous expliquerait peut-être que l'idée d'une quatrième dimension s'obtient par le prolongement de certaines habitudes mathématiques contractées dans notre Espace (absolument comme vous avez obtenu l'idée d'une troisième dimension), mais que l'idée ne correspond cette fois et ne peut correspondre à aucune réalité. Il y a néanmoins un espace à trois dimensions, où précisément je me trouve : c'est une bonne fortune pour vous, et je vais pouvoir vous renseigner. Oui, vous avez deviné juste en croyant possible la coexistence d'images comme les vôtres, s'étendant chacune sur une « surface » infinie, alors qu'elle est impossible dans l'Espace tronqué où la totalité de votre univers vous paraît tenir à chaque instant. Il suffit que ces images — dénommées par nous « plates » — s'empilent, comme nous disons, les unes sur les autres. Les voilà empilées. Je vois votre univers « solide », selon notre manière de parler ; il est fait de l'entassement de toutes vos images plates, passées, présentes et futures. Je vois aussi votre conscience voyageant perpendiculairement à ces « plans » superposés, ne prenant jamais connaissance que de celui qu'elle traverse, le percevant comme du présent, se souvenant alors de celui qu'elle laisse en arrière, mais ignorant ceux qui sont en avant et qui entrent tour à tour dans son présent pour venir aussitôt enrichir son passé.

Seulement, voici ce qui me frappe encore.

J'ai pris des images quelconques, ou mieux des pellicules sans images, pour figurer votre avenir, que je ne connais pas. J'ai ainsi empilé sur l'état présent de votre univers des états futurs qui restent pour moi en blanc : ils font pendant aux états passés qui sont de l'autre côté de l'état présent et que j'aperçois, eux, comme des images déterminées. Mais je ne suis nullement sûr que votre avenir

coexiste ainsi avec votre présent. C'est vous qui me le dites. J'ai construit ma figure sur vos indications, mais votre hypothèse reste une hypothèse. N'oubliez pas que c'est une hypothèse, et qu'elle traduit simplement certaines propriétés de faits tout particuliers, découpés dans l'immensité du réel, dont s'occupe la science physique. Maintenant, je puis vous dire, en vous faisant bénéficier de mon expérience de la troisième dimension, que votre représentation du temps par de l'espace va vous donner à la fois plus et moins que ce que vous voulez représenter.

Elle vous donnera moins, car le tas d'images empilées qui constitue la totalité des états de l'univers n'a rien qui implique ou explique le mouvement par lequel votre Espace P les occupe tour à tour, ou par lequel (cela revient au même, selon vous) elles viennent tour à tour remplir l'Espace P où vous êtes. Je sais bien que ce mouvement ne compte pas, à vos yeux. Du moment que toutes les images sont virtuellement données, — et c'est votre conviction, — du moment qu'on devrait théoriquement être à même de prendre celle qu'on voudra dans la partie du tas qui est en avant (en cela consiste le calcul ou la prévision d'un événement), le mouvement qui vous obligerait à passer d'abord le long des images intermédiaires entre cette image-là et l'image présente, — mouvement qui serait précisément le temps, — vous apparaît comme un simple « retard » ou empêchement apporté en fait à une vision qui serait immédiate en droit ; il n'y aurait ici qu'un déficit de votre connaissance empirique, précisément comblé par votre science mathématique. Enfin ce serait du négatif ; et l'on ne se donnerait pas *plus*, on se donnerait *moins* qu'on n'avait, quand on pose une succession, c'est-à-dire une nécessité de feuilleter l'album, alors que tous les feuillets sont là. Mais moi qui fais l'expérience de cet univers à trois dimensions et qui puis y percevoir effectivement le mouvement par vous imaginé, je dois vous avertir que vous envisagez un aspect seulement de la mobilité et par conséquent de la durée : l'autre, essentiel, vous échappe. On peut sans doute considérer comme théoriquement entassées les unes sur les autres, données par avance en droit, toutes les parties de tous les états futurs de l'univers qui sont prédéterminées : on ne fait qu'exprimer ainsi leur prédétermination. Mais ces parties, constitutives de ce qu'on appelle ; le monde physique, sont encadrées dans d'autres, sur lesquelles votre calcul n'a pas eu de prise jusqu'à présent, et que vous déclarez calculables par suite d'une assimilation entièrement hypothétique : il y a de l'organique, il y a du conscient. Moi qui suis inséré dans le monde organisé par mon corps, dans le monde conscient par l'esprit, je perçois la marche en avant comme un enrichissement graduel, comme une

continuité d'invention et de création. Le temps est pour moi ce qu'il y a de plus réel et de plus nécessaire ; c'est la condition fondamentale de l'action ; — que dis-je ? c'est l'action même ; et l'obligation où je suis de le vivre, l'impossibilité de jamais enjamber l'intervalle de temps à venir, suffiraient à me démontrer — si je n'en avais pas le sentiment immédiat — que l'avenir est réellement ouvert, imprévisible, indéterminé. Ne me prenez pas pour un métaphysicien, si vous appelez ainsi l'homme des constructions dialectiques. Je n'ai rien construit, j'ai simplement constaté. Je vous livre ce qui s'offre à mes sens et à ma conscience : l'immédiatement donné doit être tenu pour réel tant qu'on ne l'a pas convaincu d'être une simple apparence ; à vous donc, si vous voyez là une illusion, d'apporter la preuve. Mais vous ne soupçonnez là une illusion que parce que vous faites, vous, une construction métaphysique. Ou plutôt la construction est déjà faite : elle date de Platon, qui tenait le temps pour une simple privation d'éternité ; et la plupart des métaphysiciens anciens et modernes l'ont adoptée telle quelle, parce qu'elle répond en effet à une exigence fondamentale de l'entendement humain. Fait pour établir des lois, c'est-à-dire pour extraire du flux changeant des choses certaines relations qui ne changent pas, notre entendement est naturellement porté à ne voir qu'elles ; elles seules existent pour lui ; il accomplit donc sa fonction, il répond à sa destination en se plaçant hors du temps qui coule et qui dure. Mais la pensée, qui déborde le pur entendement, sait bien que, si l'intelligence a pour essence de dégager des lois, c'est afin que notre action sache sur quoi compter, c'est afin que notre volonté ait plus de prise sur les choses : l'entendement traite la durée comme un déficit, comme une pure négation, afin que nous puissions travailler avec le plus d'efficacité possible dans cette durée qui est pourtant ce qu'il y a de plus positif au monde. La métaphysique de la plupart des métaphysiciens n'est donc que la loi même du fonctionnement de l'entendement, lequel est une des facultés de la pensée, mais non pas la pensée même. Celle-ci, dans son intégralité, tient compte de l'expérience intégrale, et l'intégralité de notre expérience est durée. Donc, quoi que vous fassiez, vous éliminez quelque chose, et même l'essentiel, en remplaçant par un bloc une fois posés les états de l'univers qui passent tour à tour [392].

Vous vous donnez par là *moins* qu'il ne faut. Mais, en un autre sens, vous vous donnez *plus* qu'il ne faut.

Vous voulez en effet que votre plan P traverse toutes les images, postées là pour vous attendre, de tous les moments successifs de l'univers. Ou — ce qui revient au même — vous voulez que toutes ces images données dans l'instantané ou dans

l'éternité soient condamnées, en raison d'une infirmité de votre perception, à vous apparaître comme passant tour à tour sur votre plan P. Peu importe d'ailleurs que vous vous exprimiez d'une manière ou de l'autre : dans les deux cas il y a un plan P — c'est l'Espace —, et un déplacement de ce plan parallèlement à lui-même — c'est le Temps — qui fait que le plan parcourt la totalité du bloc posé une fois pour toutes. Mais, si le bloc est réellement donné, vous pouvez aussi bien le couper par n'importe quel autre plan P' se déplaçant encore parallèlement à lui-même et parcourant ainsi dans une autre direction la totalité du réel [393]. Vous aurez fait une nouvelle répartition de l'espace et du temps, aussi légitime que la première, puisque le bloc solide a seul une réalité absolue. Telle est bien en effet votre hypothèse. Vous vous figurez avoir obtenu, par l'addition d'une dimension supplémentaire, un Espace-et-Temps à trois dimensions qui peut se diviser en espace et en temps d'une infinité de manières ; la vôtre, celle que vous expérimentez, ne serait que l'une d'elles ; elle serait au même rang que toutes les autres. Mais moi, qui vois ce que seraient toutes les expériences, par vous simplement conçues, d'observateurs attachés à vos plans P' et se déplaçant avec eux, je puis vous dire qu'ayant à chaque instant la vision d'une image faite de points empruntés à tous les moments réels de l'univers, il vivrait dans l'incohérence et l'absurdité. L'ensemble de ces images incohérentes et absurdes reproduit en effet le bloc, mais c'est uniquement parce que le bloc a été constitué d'une tout autre manière — par un plan déterminé se mouvant dans une direction déterminée — qu'il existe un bloc, et qu'on peut se passer alors la fantaisie de le reconstituer par la pensée au moyen d'un plan quelconque se mouvant dans une autre direction. Mettre ces fantaisies sur la même ligne que la réalité, dire que le mouvement effectivement générateur du bloc n'est que l'un quelconque des mouvements possibles, est négliger le second point sur lequel je viens d'attirer votre attention : dans le bloc *tout fait*, et affranchi de la durée où il *se faisait*, le résultat une fois obtenu et détaché ne porte plus la marque expresse du travail par lequel on l'obtint. Mille opérations diverses, accomplies par la pensée, le recomposeraient aussi bien idéalement, quoiqu'il ait été composé effectivement d'une certaine et unique manière. Quand la maison sera bâtie, notre imagination la parcourra dans tous les sens et la reconstruira aussi bien en posant le toit d'abord, en y accrochant ensuite un à un les étages. Qui mettrait cette méthode au même rang que celle de l'architecte, et la tiendrait pour équivalente ? En y regardant de près, on verrait que la méthode de l'architecte est le seul moyen effectif de composer le tout, c'est-à-dire de le faire ; les autres, en dépit de l'apparence, ne sont que des moyens de le

décomposer, c'est-à-dire, en somme, de le défaire ; il y en a donc autant qu'on voudra. Ce qui ne pouvait être construit que dans un certain ordre peut être détruit n'importe comment.

Tels sont les deux points qu'on ne devra jamais perdre de vue quand on joindra le temps à l'espace en dotant celui-ci d'une dimension additionnelle. Nous nous sommes placés dans le cas le plus général ; nous n'avons pas encore envisagé l'aspect tout spécial que cette nouvelle dimension présente dans la théorie de la Relativité. C'est que les théoriciens de la Relativité, toutes les fois qu'ils sont sortis de la science pure pour nous donner une idée de la réalité métaphysique que cette mathématique traduirait, ont commencé par admettre implicitement que la quatrième dimension avait *au moins* les attributs des trois autres, quitte à apporter quelque chose de plus. Ils ont parlé de leur Espace-Temps en prenant pour accordés les deux points suivants : 1° Toutes les répartitions qu'on y peut faire en espace et en temps doivent être mises au même rang (il est vrai que ces répartitions ne pourront être faites, dans l'hypothèse de la Relativité, que selon une loi spéciale, sur laquelle nous reviendrons tout à l'heure) ; 2° notre expérience d'événements successifs ne fait qu'illuminer un à un les points d'une ligne donnée tout d'un coup. — Ils semblent n'avoir pas tenu compte de ce que l'expression mathématique du temps, lui communiquant nécessairement en effet les caractères de l'espace et exigeant que la quatrième dimension, quelles que soient ses qualités propres, ait d'abord celles des trois autres, péchera par défaut et par excès tout à la fois, comme nous venons de le montrer. Quiconque n'apportera pas ici un double correctif risquera de se tromper sur la signification philosophique de la théorie de la Relativité et d'ériger une représentation mathématique en réalité transcendante. On s'en convaincra en se transportant à certains passages du livre déjà classique de M. Eddington : « Les événements n'arrivent pas ; ils sont là, et nous les rencontrons sur notre passage. La « formalité d'avoir lieu » est simplement l'indication que l'observateur, dans son voyage d'exploration, a passé dans le futur absolu de l'événement en question, et elle est sans grande importance [394] ». On lisait déjà dans un des premiers ouvrages sur la théorie de la Relativité, celui de Silberstein, que M. Wells avait merveilleusement devancé cette théorie quand il faisait dire à son « voyageur dans le Temps » : *Il n'y a aucune différence entre le Temps et l'Espace, sinon que le long du Temps notre conscience se meut* [395].

Mais nous devons maintenant nous occuper de l'aspect spécial que prend la quatrième dimension dans l'Espace-Temps de Minkowski et d'Einstein. Ici l'invariant ds^2 n'est plus une somme de quatre carrés ayant chacun pour coefficient l'unité, comme il le

serait si le temps était une dimension semblable aux autres : le quatrième carré, affecté du coefficient c^2 , doit être retranché de la somme des trois précédents, et se trouve ainsi avoir une situation à part. On peut, par un artifice approprié, effacer cette singularité de l'expression mathématique : elle n'en subsiste pas moins dans la chose exprimée, et le mathématicien nous en avertit en disant que les trois premières dimensions sont « réelles » et la quatrième « imaginaire ». Serrons donc d'aussi près que nous le pourrons cet Espace-Temps d'une forme particulière.

Mais annonçons tout de suite le résultat où nous nous acheminons. Il ressemblera nécessairement beaucoup à celui que nous a donné l'examen des Temps multiples ; il ne peut d'ailleurs qu'en être une expression nouvelle. Contre le sens commun et la tradition philosophique, qui se prononcent pour un Temps unique, la théorie de la Relativité avait d'abord paru affirmer la pluralité des Temps. En y regardant de plus près, nous n'avons jamais trouvé qu'un seul Temps réel, celui du physicien qui construit la science : les autres sont des Temps virtuels, je veux dire fictifs, attribués par lui à des observateurs virtuels, je veux dire fantasmatiques. Chacun de ces observateurs fantômes, s'animant tout à coup, s'installerait dans la durée réelle de l'ancien observateur réel, devenu fantôme à son tour. De sorte que la conception habituelle du Temps réel subsiste tout simplement, avec, en plus, une construction de l'esprit destinée à figurer que, si l'on applique les formules de Lorentz, l'expression mathématique des faits électromagnétiques reste la même pour l'observateur censé immobile et pour l'observateur qui s'attribue n'importe quel mouvement uniforme. Or, l'Espace-Temps de Minkowski et d'Einstein ne représente pas autre chose. Si l'on entend par Espace-Temps à quatre dimensions un milieu réel où évoluent des êtres et des objets réels, l'Espace-Temps de la théorie de la Relativité est celui de tout le monde, car tous nous esquissons le geste de poser un Espace-Temps à quatre dimensions dès que nous spatialisons le temps, et nous ne pouvons mesurer le temps, nous ne pouvons même parler de lui sans le spatialiser [396]. Mais, dans cet Espace-Temps, le Temps et l'Espace resteraient distincts : ni l'Espace ne pourrait dégorger du temps, ni le Temps rétrocéder de l'espace. S'ils mordent l'un sur l'autre, et dans des proportions variables selon la vitesse du système (c'est ce qu'ils font dans l'Espace-Temps d'Einstein), alors il ne s'agit plus que d'un Espace-Temps virtuel, celui d'un physicien imaginé comme expérimentant et non plus du physicien qui expérimente. Car ce dernier Espace-Temps est en repos, et dans un Espace-Temps qui est en repos le Temps et l'Espace restent distincts l'un de l'autre ; ils ne s'entremêlent, comme nous allons voir, que dans le brassage opéré

par le mouvement du système ; mais le système n'est en mouvement que si le physicien qui s'y trouvait l'abandonne. Or, il ne saurait l'abandonner sans s'installer dans un autre système : celui-ci, qui est alors en repos, aura un Espace et un Temps nettement distincts comme les nôtres. De sorte qu'un Espace qui ingurgite du Temps, un Temps qui absorbe à son tour de l'Espace, sont un Temps ou un Espace toujours virtuels et simplement pensés, jamais actuels et réalisés. Il est vrai que la conception de cet Espace-Temps agira alors sur la perception de l'Espace et du Temps actuels. A travers le Temps et l'Espace que nous avons toujours connus distincts, et par là même amorphes, nous apercevrons, comme par transparence, un organisme d'Espace-Temps articulé. La notation mathématique de ces articulations, effectuée sur le virtuel et portée à son plus haut degré de généralité, nous donnera sur le réel une prise inattendue. Nous aurons entre les mains un moyen d'investigation puissant, un principe de recherche dont on peut prédire, dès aujourd'hui, que l'esprit humain n'y renoncera pas, lors même que l'expérience imposerait une nouvelle forme à la théorie de la Relativité.

Pour montrer comment Temps et Espace ne commencent à s'entrelacer qu'au moment où ils deviennent l'un et l'autre fictifs, revenons à notre système S' et à notre observateur qui, placé effectivement en S' , se transporte par la pensée dans un autre système S , l'immobilise et suppose alors S' animé de toutes les vitesses possibles. Nous voulons savoir ce que signifie plus spécialement, dans la théorie de la Relativité, l'entrelacement de l'Espace avec le Temps considéré comme une dimension additionnelle. Nous ne changerons rien au résultat, et nous simplifierons notre exposition, en supposant que l'espace des systèmes S et S' est réduit à une dimension unique, à une ligne droite, et que l'observateur en S' , ayant une forme vermiculaire, habite une portion de cette ligne. Au fond, nous ne faisons que nous replacer dans les conditions où nous nous mettions tout à l'heure. Nous disons que notre observateur, tant qu'il maintient sa pensée en S' où il est, constate purement et simplement la persistance de la longueur $A'B'$ désignée par l . Mais, dès que sa pensée se transporte en S , il oublie l'invariabilité constatée et concrète de la longueur $A'B'$ ou de son carré l^2 ; il ne se la représente plus que sous une forme abstraite comme l'invariance d'une différence entre deux carrés L^2 et c^2T^2 , qui seraient seuls donnés (en appelant L l'espace allongé

$$\frac{l}{\sqrt{1 - \frac{v^2}{c^2}}}$$

$$\frac{1}{\sqrt{1 - \frac{v^2}{c^2}}} \cdot \frac{lv}{c^2}$$

, et T l'intervalle de temps qui est venu s'intercaler entre les deux événements A' et B' perçus à l'intérieur du système S' comme simultanés). Nous qui connaissons des Espaces à plus d'une dimension, nous n'avons pas de peine à traduire géométriquement la différence entre ces deux conceptions ; car dans l'Espace à deux dimensions qui entoure pour nous la ligne A'B' nous n'avons qu'à élever sur elle la perpendiculaire B'C' égale à cT, et nous remarquons tout de suite que l'observateur réel en S' perçoit réellement comme invariable le côté A'B' du triangle rectangle, tandis que l'observateur fictif en S n'aperçoit (ou plutôt ne conçoit) directement que l'autre côté B'C' et l'hypoténuse A'C' de ce triangle : la ligne A'B' ne serait plus alors pour lui qu'un tracé mental par lequel il complète le triangle, une expression figurée de

$$\sqrt{A'C'^2 - B'C'^2}$$

Maintenant, supposons qu'un coup de baguette magique place notre observateur, réel en S' et fictif en S, dans les conditions où nous sommes nous-mêmes, et lui fasse percevoir ou concevoir un Espace à plus d'une dimension. En tant qu'observateur réel en S', il apercevra la ligne droite A'B' : c'est du réel. En tant que physicien fictif en S, il apercevra on concevra la ligne brisée A'C'B' : ce n'est que du virtuel ; c'est la ligne droite A'B' apparaissant, allongée et dédoublée, dans le miroir du mouvement. Or, la ligne droite A'B' est Espace. Mais la ligne brisée A'C'B' est Espace et Temps ; et il en serait ainsi d'une infinité d'autres lignes brisées A'D'B', A'E'B',..., etc., correspondant à des vitesses différentes du système S', tandis que la droite A'B' reste Espace. Ces lignes brisées d'Espace-Temps, simplement virtuelles, sortent de la ligne droite d'Espace par le seul fait du mouvement que l'esprit imprime au système. Elles sont toutes soumises à cette loi que le carré de leur partie Espace, diminué du carré de leur partie Temps (on est convenu de prendre pour unité de temps la vitesse de la lumière) donne un reste égal au carré invariable de la ligne droite A'B', celle-ci ligne de pur Espace, mais réelle. Ainsi, nous voyons exactement le rapport de l'amalgame Espace-Temps à l'Espace et au Temps distincts, qu'on avait toujours laissés ici côte à côte lors même qu'on faisait du Temps, en le spatialisant, une dimension additionnelle d'Espace. Ce rapport devient tout à fait frappant dans le cas particulier que nous avons choisi à dessein, celui où la ligne A'B', perçue par un observateur placé en S', joint l'un à l'autre deux

événements A' et B' donnés dans ce système comme simultanés. Ici, Temps et Espace sont si bien distincts que le Temps s'éclipse, ne laissant que de l'Espace : un espace A'B', voilà tout ce qui est constaté, voilà le réel. Mais cette réalité peut être reconstituée virtuellement par un amalgame d'Espace virtuel et de Temps virtuel, cet Espace et ce Temps s'allongeant à mesure que croît la vitesse virtuelle imprimée au système par l'observateur qui s'en détache idéalement. Nous obtenons ainsi une infinité d'amalgames d'Espace et de Temps simplement pensés, tous équivalents à l'Espace pur et simple, perçu et réel.

Mais *l'essence de la théorie de la Relativité est de mettre sur le même rang la vision réelle et les visions virtuelles*. Le réel ne serait qu'un cas particulier du virtuel. Entre la perception de la ligne droite A'B' à l'intérieur du système S', et la conception de la ligne brisée A'C'B' quand on se suppose à l'intérieur du système S, il n'y aurait pas une différence de nature. La ligne droite A'B' serait une ligne brisée comme A'C'B' avec un segment comme C'B' nul, la valeur zéro affectée ici par c^2T^2 étant une valeur comme les autres. Mathématicien et physicien ont certes le droit de s'exprimer ainsi. Mais le philosophe, qui doit distinguer le réel du symbolique, parlera autrement. Il se contentera de décrire ce qui vient de se passer. Il y a une longueur perçue, réelle, A'B'. Et si l'on convient de ne se donner qu'elle, en prenant A' et B' comme instantanés et simultanés, il y a simplement, par hypothèse, cette longueur d'Espace *plus* un néant de Temps. Mais un mouvement imprimé par la pensée au système fait que l'Espace primitivement considéré paraîtra se gonfler de Temps : R deviendra L^2 , c'est-à-dire $R + c^2T^2$. Il faudra alors que le nouvel espace dégorge du temps, que L^2 soit diminué de c^2T^2 , pour que l'on retrouve R .

Nous sommes ainsi ramenés à nos conclusions antérieures. On nous montrait que deux événements, simultanés pour le personnage qui les observe à l'intérieur de son système, seraient successifs pour celui qui se représenterait, du dehors, le système en mouvement. Nous l'accordions, mais nous faisions remarquer que l'intervalle entre les deux événements devenus successifs aurait beau s'appeler du temps, il ne pourrait contenir aucun événement : c'est, disions-nous, du « néant dilaté » (1). Ici nous assistons à la dilatation. Pour l'observateur en S', la distance entre A' et B' était une longueur d'espace / accrue d'un zéro de temps. Quand la réalité R devient la virtualité L^2 , le zéro de temps réel s'épanouit en un temps virtuel c^2T^2 . Mais cet intervalle de temps virtuel n'est que le néant de temps primitif, produisant je ne sais quel effet d'optique dans le miroir du mouvement. La pensée ne saurait y loger un événement, si court fût-il, pas plus qu'on ne pousserait un meuble

dans le salon aperçu au fond d'une glace.

Mais nous avons envisagé un cas particulier, celui où les événements en A' et B' sont aperçus, à l'intérieur du système S', comme simultanés. Il nous a paru que c'était le meilleur moyen d'analyser l'opération par laquelle l'Espace s'additionne au Temps et le Temps à l'Espace dans la théorie de la Relativité. Prenons maintenant le cas plus général où les événements A' et B' se passent à des moments différents pour l'observateur en S'. Nous revenons à notre première notation : nous appellerons t'_1 le temps de l'événement A' et t'_2 celui de l'événement B' ; nous désignerons pas $x'_2 - x'_1$ la distance de A' à B' dans l'Espace, x'_1 et x'_2 étant les distances respectives de A' et de B' à un point origine O'. Pour simplifier les choses, nous supposons encore l'Espace réduit à une seule dimension. Mais nous nous demanderons cette fois comment l'observateur intérieur à S', constatant dans ce système *et* la constance de la longueur d'Espace $x'_2 - x'_1$ *et* celle de la longueur de Temps $t'_2 - t'_1$ pour toutes les vitesses dont on pourrait supposer le système animé, se représenterait cette constance en se plaçant par la pensée dans un système immobile S. Nous savons que $(x'_2 - x'_1)^2$ devrait pour cela s'être dilaté en

$$\frac{1}{1 - \frac{v^2}{c^2}} [(x'_2 - x'_1) + v(t'_2 - t'_1)]^2$$

quantité qui surpasse $(x'_2 - x'_1)^2$ de

$$\frac{1}{1 - \frac{v^2}{c^2}} \left[\frac{v^2}{c^2} (x'_2 - x'_1)^2 + v^2 (t'_2 - t'_1)^2 + 2v(x'_2 - x'_1)(t'_2 - t'_1) \right]$$

Ici encore un temps, comme on voit, serait venu gonfler un espace.

Mais, à son tour, un espace s'est surajouté à un temps, car ce qui était primitivement $(t'_2 - t'_1)^2$ est devenu

$$\frac{1}{1 - \frac{v^2}{c^2}} \left[(t'_2 - t'_1) + \frac{v(x'_2 - x'_1)}{c^2} \right]^2$$

quantité qui surpasse $(t'_2 - t'_1)^2$ de

$$\frac{1}{1 - \frac{v^2}{c^2}} \left[\frac{v^2}{c^4} (x'_2 - x'_1)^2 + \frac{v^2}{c^2} (t'_2 - t'_1)^2 + \frac{2v}{c^2} (x'_2 - x'_1)(t'_2 - t'_1) \right]$$

De sorte que le carré du temps s'est accru d'une quantité qui, multipliée par c^2 , donnerait l'accroissement du carré de l'espace. Nous voyons ainsi se constituer sous nos yeux, l'espace ramassant du temps et le temps ramassant de l'espace, l'invariance de la différence $(x_2 - x_1)^2 - c^2(t_2 - t_1)^2$ pour toutes les vitesses attribuées au système.

Mais cet amalgame d'Espace et de Temps ne commence à se produire, pour l'observateur en S' , qu'au moment précis où sa pensée met le système en mouvement. Et l'amalgame n'existe que dans sa pensée. Ce qui est réel, c'est-à-dire observé ou observable, c'est l'Espace et le Temps distincts auxquels il a affaire dans son système. Il peut les associer dans un continu à quatre dimensions : c'est ce que nous faisons tous, plus ou moins confusément, quand nous spatialisons le temps, et nous le spatialisons dès que nous le mesurons. Mais Espace et Temps restent alors séparément invariants. Ils ne s'amalgameront ensemble ou, plus précisément, l'invariance ne sera transférée à la différence $(x_2 - x_1)^2 - c^2(t_2 - t_1)^2$ que pour nos observateurs fantasmagiques. L'observateur réel laissera faire, car il est bien tranquille : comme chacun de ses deux termes $x_2 - x_1$ et $t_2 - t_1$, longueur d'espace et intervalle de temps, est invariable, quel que soit le point d'où il les considère à l'intérieur de son système, il les abandonne à l'observateur fantasmagique pour que celui-ci les fasse entrer comme il voudra dans l'expression de son invariant ; par avance il adopte cette expression, par avance il sait qu'elle conviendra à son système tel qu'il l'envisage lui-même, car une relation entre termes constants est nécessairement constante. Et il y aura beaucoup gagné, car l'expression qu'on lui apporte est celle d'une vérité physique nouvelle : elle indique comment la « transmission » de la lumière se comporte vis-à-vis de la « translation » des corps.

Mais elle le renseigne sur le rapport de cette transmission à cette translation, elle ne lui dit rien de nouveau sur l'Espace et le Temps : ceux-ci restent ce qu'ils étaient, distincts l'un de l'autre, incapables de se mêler autrement que par l'effet d'une fiction mathématique destinée à symboliser une vérité physique. Car cet Espace et ce Temps qui s'entrepénètrent ne sont l'Espace et le Temps d'aucun physicien réel ou conçu comme tel. Le physicien réel prend ses mesures dans le système où il se trouve, et qu'il immobilise en l'adoptant comme système de référence : Temps et Espace y restent distincts, impénétrables l'un à l'autre. Espace et

Temps ne se pénètrent que dans les systèmes en mouvement où le physicien réel n'est pas, où n'habitent que des physiciens par lui imaginés, — imaginés pour le plus grand bien de la science. Mais ces physiciens ne sont pas imaginés comme réels ou comme pouvant l'être : les supposer réels, leur attribuer une conscience, serait ériger leur système en système de référence, se transporter là-bas soi-même et se confondre avec eux, de toute manière déclarer que leur Temps et leur Espace ont cessé de se compénétrer.

Nous revenons ainsi par un long détour à notre point de départ. De l'Espace convertible en Temps et du Temps reconvertible en Espace nous répétons simplement ce que nous avons dit de la pluralité des Temps, de la succession et de la simultanéité tenues pour interchangeables. Et c'est tout naturel, puisqu'il s'agit de la même chose dans les deux cas. L'invariance de l'expression $dx^2 + dy^2 + dz^2 - c^2 dt^2$ résulte immédiatement des équations de Lorentz. Et l'Espace-Temps de Minkowski et d'Einstein ne fait que symboliser cette invariance, comme l'hypothèse de Temps multiples et de simultanéités convertibles en successions ne fait que traduire ces équations.

DURÉE ET SIMULTANÉITÉ

Liste des titres

Table des matières du titre

Remarque finale

Le Temps de la Relativité restreinte et l'Espace de la Relativité généralisée

Nous voici au terme de notre étude. Elle devait porter sur le Temps et sur les paradoxes, concernant le Temps, qu'on associe d'ordinaire à la théorie de la Relativité. Elle s'en tiendra donc à la Relativité restreinte. Restons-nous pour cela dans l'abstrait ? Non certes, et nous n'aurions rien d'essentiel à ajouter sur le Temps si nous introduisions dans la réalité simplifiée dont nous nous sommes occupé jusqu'ici un champ de gravitation. D'après la théorie de la Relativité généralisée, en effet, on ne peut plus, dans un champ de gravitation, définir la synchronisation des horloges ni affirmer que la vitesse de la lumière soit constante. Par suite, en toute rigueur, la définition optique du temps s'évanouit. Dès qu'on voudra alors donner un sens à la coordonnée « temps », on se placera nécessairement dans les conditions de la Relativité restreinte, en allant au besoin les chercher à l'infini.

A chaque instant, un univers de Relativité restreinte est tangent à l'Univers de la Relativité généralisée. D'autre part, on n'a jamais à considérer de vitesses comparables à celle de la lumière, ni de champs de gravitation qui soient intenses en proportion. On peut donc en général, avec une approximation suffisante, emprunter la notion du Temps à la Relativité restreinte et la conserver telle qu'elle est. En ce sens, le Temps relève de la Relativité restreinte, comme l'Espace de la Relativité généralisée.

Il s'en faut pourtant que le Temps de la Relativité restreinte et l'Espace de la Relativité généralisée aient le même degré de réalité. Une étude approfondie de ce point serait singulièrement instructive pour le philosophe. Elle confirmerait la distinction radicale de nature que nous établissions jadis entre le Temps réel et l'Espace pur, indûment considérés comme analogues par la philosophie

traditionnelle. Et peut-être ne serait-elle pas sans intérêt pour le physicien. Elle révélerait que la théorie de la Relativité restreinte et celle de la Relativité généralisée ne sont pas animées exactement du même esprit et n'ont pas tout à fait la même signification. La première est d'ailleurs sortie d'un effort collectif, tandis que la seconde reflète le génie propre d'Einstein. Celle-là nous apporte surtout une formule nouvelle pour des résultats déjà acquis ; elle est bien, au sens propre du mot, une théorie, un mode de représentation. Celle-ci est essentiellement une méthode d'investigation, un instrument de découverte. Mais nous n'avons pas à instituer une comparaison entre elles. Disons seulement deux mots de la différence entre le Temps de l'une et l'Espace de l'autre. Ce sera revenir sur une idée maintes fois exprimée au cours du présent essai.

Quand le physicien de la Relativité généralisée détermine la structure de l'Espace, il parle d'un Espace où il est effectivement placé. Tout ce qu'il avance, il le vérifierait avec des instruments de mesure appropriés. La portion d'Espace dont il définit la courbure peut être aussi éloignée qu'on voudra : théoriquement il s'y transporterait, théoriquement il nous ferait assister à la vérification de sa formule. Bref, l'Espace de la Relativité généralisée présente des particularités qui ne sont pas simplement conçues, qui seraient aussi bien perçues. Elles concernent le système où habite le physicien.

Mais les particularités de temps et notamment la pluralité des Temps, dans la théorie de la Relativité restreinte, n'échappent pas seulement en fait à l'observation du physicien qui les pose : elles sont invérifiables en droit. Tandis que l'Espace de la Relativité généralisée est un Espace où l'on est, les Temps de la Relativité restreinte sont définis de manière à être tous, sauf un seul, des Temps où l'on n'est pas. On ne pourrait pas y être, car on apporte avec soi, partout où l'on va, un Temps qui chasse les autres, comme l'éclaircie attachée au promeneur fait reculer à chaque pas le brouillard. On ne se conçoit même pas comme y étant, car se transporter par la pensée dans un des Temps dilatés serait adopter le système auquel il appartient, en faire son système de référence : aussitôt ce Temps se contracterait, et redeviendrait le Temps qu'on vit à l'intérieur d'un système, le Temps que nous n'avons aucune raison de ne pas croire le même dans tous les systèmes.

Les Temps dilatés et disloqués sont donc des Temps auxiliaires, intercalés par la pensée du physicien entre le point de départ du calcul, qui est le Temps réel, et le point d'arrivée, qui est ce même Temps réel encore. Dans celui-ci l'on a pris les mesures sur lesquelles on opère ; à celui-ci s'appliquent les résultats de

l'opération. Les autres sont des intermédiaires entre l'énoncé et la solution du problème.

Le physicien les met tous sur le même plan, les appelle du même nom, les traite de la même manière. Et il a raison. Tous sont en effet des mesures de Temps ; et comme la mesure d'une chose est, aux yeux de la physique, cette chose même, tous doivent être pour le physicien du Temps. Mais dans un seul d'entre eux — nous pensons l'avoir démontré — il y a succession. Un seul d'entre eux dure, par conséquent ; les autres ne durent pas. Tandis que celui-là est un temps adossé sans doute à la longueur qui le mesure, mais distinct d'elle, les autres ne sont que des longueurs. Plus précisément, celui-là est à la fois un Temps et une « ligne de lumière » ; les autres ne sont que des lignes de lumière. Mais comme ces dernières lignes naissent d'un allongement de la première, et comme la première était collée contre du Temps, on dira d'elles que ce sont des Temps allongés. De là tous les Temps, en nombre indéfini, de la Relativité restreinte. Leur pluralité, loin d'exclure l'imité du Temps réel, la présuppose.

Le paradoxe commence quand on affirme que tous ces Temps sont des réalités, c'est-à-dire des choses qu'on perçoit ou qu'on pourrait percevoir, qu'on vit ou qu'on pourrait vivre. On avait implicitement admis le contraire pour tous — sauf un seul — quand on avait identifié le Temps avec la ligne de lumière. Telle est la contradiction que notre esprit devine, quand il ne l'aperçoit pas clairement. Elle n'est d'ailleurs attribuable à aucun physicien en tant que physicien : elle ne surgira que dans une physique qui s'érigerait en métaphysique. A cette contradiction notre esprit ne peut pas se faire. On a eu tort d'attribuer sa résistance à un préjugé de sens commun. Les préjugés s'évanouissent ou tout au moins s'affaiblissent à la réflexion. Mais, dans le cas actuel, la réflexion affermit notre conviction et finit même par la rendre inébranlable, parce qu'elle nous révèle dans les Temps de la Relativité restreinte — un seul d'entre eux excepté — des Temps sans durée, où des événements ne sauraient se succéder, ni des choses subsister, ni des êtres vieillir.

Vieillesse et durée appartiennent à l'ordre de la qualité. Aucun effort d'analyse ne les résoudra en quantité pure. La chose reste ici distincte de sa mesure, laquelle porte d'ailleurs sur un Espace représentatif du Temps plutôt que sur le Temps lui-même. Mais il en est tout autrement de l'Espace. Sa mesure épuise son essence. Cette fois les particularités découvertes et définies par la physique appartiennent à la chose et non plus à une vue de l'esprit sur elle. Disons mieux : elles sont la réalité même ; la *chose* est cette fois *relation*. Descartes ramenait la matière — considérée dans

l'instant — à l'étendue : la physique, à ses yeux, atteignait le réel dans la mesure où elle était géométrique. Une étude de la Relativité généralisée, parallèle à celle que nous avons faite de la Relativité restreinte, montrerait que la réduction de la gravitation à l'inertie a justement été une élimination des concepts tout faits qui, s'interposant entre le physicien et son objet, entre l'esprit et les relations constitutives de la chose, empêchaient ici la physique d'être géométrie. De ce côté, Einstein est le continuateur de Descartes.

FIN DE DURÉE ET SIMULTANÉITÉ

A propos de la théorie d'Einstein

Henri Bergson : Œuvres complètes
Retour à la liste des titres



LES DEUX SOURCES DE LA MORALE ET DE LA RELIGION



ÉCRIT PAR H. BERGSON en 1932

Pour toutes remarques ou suggestions :

editions@arvensa.com

Ou rendez-vous sur :

www.arvensa.com

LES DEUX SOURCES DE LA MORALE ET DE LA RELIGION
Liste générale des titres

Table des matières

Chapitre I L'obligation morale

Chapitre II La religion statique

Chapitre III La religion dynamique

Chapitre IV Remarques finales Mécanique et mystique

Chapitre I

L'obligation morale

Le souvenir du fruit défendu est ce qu'il y a de plus ancien dans la mémoire de chacun de nous, comme dans celle de l'humanité. Nous nous en apercevrons si ce souvenir n'était recouvert par d'autres, auxquels nous préférons nous reporter. Que n'eût pas été notre enfance si l'on nous avait laissés faire ! Nous aurions volé de plaisirs en plaisirs. Mais voici qu'un obstacle surgissait, ni visible ni tangible : une interdiction. Pourquoi obéissions-nous ? La question ne se posait guère ; nous avions pris l'habitude d'écouter nos parents et nos maîtres. Toutefois nous sentions bien que c'était parce qu'ils étaient nos parents, parce qu'ils étaient nos maîtres. Donc, à nos yeux, leur autorité leur venait moins d'eux-mêmes que de leur situation par rapport à nous. Ils occupaient une certaine place : c'est de là que partait, avec une force de pénétration qu'il n'aurait pas eue s'il avait été lancé d'ailleurs, le commandement. En d'autres termes, parents et maîtres semblaient agir par délégation. Nous ne nous en rendions pas nettement compte, mais derrière nos parents et nos maîtres nous devinions quelque chose d'énorme ou plutôt d'indéfini, qui pesait sur nous de toute sa masse par leur intermédiaire. Nous dirions plus tard que c'est la société. Philosophant alors sur elle, nous la comparerions à un organisme dont les cellules, unies par d'invisibles liens, se subordonnent les unes aux autres dans une hiérarchie savante et se plient naturellement, pour le plus grand bien du tout, à une discipline qui pourra exiger le sacrifice de la partie. Ce ne sera d'ailleurs là qu'une comparaison, car autre chose est un organisme soumis à des lois nécessaires, autre chose une société constituée par des volontés libres. Mais du moment que ces volontés sont organisées, elles imitent un organisme ; et dans cet organisme plus ou moins artificiel l'habitude joue le même rôle que la nécessité dans les œuvres de la nature. De ce premier point de vue, la vie sociale nous apparaît comme un système d'habitudes plus ou moins fortement enracinées qui répondent aux besoins de la communauté. Certaines d'entre

elles sont des habitudes de commander, la plupart sont des habitudes d'obéir, soit que nous obéissions à une personne qui commande en vertu d'une délégation sociale, soit que de la société elle-même, confusément perçue ou sentie, émane un ordre impersonnel. Chacune de ces habitudes d'obéir exerce une pression sur notre volonté. Nous pouvons nous y soustraire, mais nous sommes alors tirés vers elle, ramenés à elle, comme le pendule écarté de la verticale. Un certain ordre a été dérangé, il *devrait* se rétablir. Bref, comme par toute habitude, nous nous sentons obligés.

Mais c'est une obligation incomparablement plus forte. Quand une grandeur est tellement supérieure à une autre que celle-ci est négligeable par rapport à elle, les mathématiciens disent qu'elle est d'un autre ordre. Ainsi pour l'obligation sociale. Sa pression, comparée à celle des autres habitudes, est telle que la différence de degré équivaut à une différence de nature.

Remarquons en effet que toutes les habitudes de ce genre se prêtent un mutuel appui. Nous avons beau ne pas spéculer sur leur essence et leur origine, nous sentons qu'elles ont un rapport entre elles, étant réclamées de nous par notre entourage immédiat, ou par l'entourage de cet entourage, et ainsi de suite jusqu'à la limite extrême, qui serait la société. Chacune répond, directement ou indirectement, à une exigence sociale ; et dès lors toutes se tiennent, elles forment un bloc. Beaucoup seraient de petites obligations si elles se présentaient isolément. Mais elles font partie intégrante de l'obligation en général ; et ce tout, qui doit d'être ce qu'il est à l'apport de ses parties, confère à chacune, en retour, l'autorité globale de l'ensemble. Le collectif vient ainsi renforcer le singulier, et la formule « c'est le devoir » triomphe des hésitations que nous pourrions avoir devant un devoir isolé. A vrai dire, nous ne pensons pas explicitement à une masse d'obligations partielles, additionnées, qui composeraient une obligation totale. Peut-être même n'y a-t-il pas véritablement ici une composition de parties. La force qu'une obligation tire de toutes les autres est plutôt comparable au souffle de vie que chacune des cellules aspire, indivisible et complet, du fond de l'organisme dont elle est un élément. La société, immanente à chacun de ses membres, a des exigences qui, grandes ou petites, n'en expriment pas moins chacune le tout de sa vitalité. Mais répétons que ce n'est là encore qu'une comparaison. Une société humaine est un ensemble d'êtres libres. Les obligations qu'elle impose, et qui lui permettent de subsister, introduisent en elle une régularité qui a simplement de l'analogie avec l'ordre inflexible des phénomènes de la vie.

Tout concourt cependant à nous faire croire que cette régularité

est assimilable à celle de la nature. Je ne parle pas seulement de l'unanimité des hommes à louer certains actes et à en blâmer d'autres. Je veux dire que là même où les préceptes moraux impliqués dans les jugements de valeur ne sont pas observés, on s'arrange pour qu'ils paraissent l'être. Pas plus que nous ne voyons la maladie quand nous nous promenons dans la rue, nous ne mesurons ce qu'il peut y avoir d'immoralité derrière la façade que l'humanité nous montre. On mettrait bien du temps à devenir misanthrope si l'on s'en tenait à l'observation d'autrui. C'est en notant ses propres faiblesses qu'on arrive à plaindre ou à mépriser l'homme. L'humanité dont on se détourne alors est celle qu'on a découverte au fond de soi. Le mal se cache si bien, le secret est si universellement gardé, que chacun est ici la dupe de tous : si sévèrement que nous affectons de juger les autres hommes, nous les croyons, au fond, meilleurs que nous. Sur cette heureuse illusion repose une bonne partie de la vie sociale.

Il est naturel que la société fasse tout pour l'encourager. Les lois qu'elle édicte, et qui maintiennent l'ordre social, ressemblent d'ailleurs par certains côtés aux lois de la nature. Je veux bien que la différence soit radicale aux yeux du philosophe. Autre chose, dit-il, est la loi qui constate, autre chose celle qui ordonne. A celle-ci l'on peut se soustraire ; elle oblige, mais ne nécessite pas. Celle-là est au contraire inéluctable, car si quelque fait s'écarterait d'elle, c'est à tort qu'elle aurait été prise pour une loi ; il y en aurait une autre qui serait la vraie, qu'on énoncerait de manière à exprimer tout ce qu'on observe, et à laquelle alors le fait réfractaire se conformerait comme les autres. — Sans doute ; mais il s'en faut que la distinction soit aussi nette pour la plupart des hommes. Loi physique, loi sociale ou morale, toute loi est à leurs yeux un commandement. Il y a un certain ordre de la nature, lequel se traduit par des lois : les faits « obéiraient » à ces lois pour se conformer à cet ordre. Le savant lui-même peut à peine s'empêcher de croire que la loi « préside » aux faits et par conséquent les précède, semblable à l'idée platonicienne sur laquelle les choses avaient à se régler. Plus il s'élève dans l'échelle des généralisations, plus il incline, bon gré ma) gré, à doter les lois de ce caractère impératif : il faut vraiment lutter contre soi-même pour se représenter les principes de la mécanique autrement qu'inscrits de toute éternité sur des tables transcendantes que la science moderne serait allée chercher sur un autre Sinaï. Mais si la loi physique tend à revêtir pour notre imagination la forme d'un commandement quand elle atteint une certaine généralité, réciproquement un impératif qui s'adresse à tout le monde se présente un peu à nous comme une loi de la nature. Les deux idées, se rencontrant dans notre esprit, y font des

échanges. La loi prend au commandement ce qu'il a d'impérieux ; le commandement reçoit de la loi ce qu'elle a d'inéluctable. Une infraction à l'ordre social revêt ainsi un caractère antinaturel : même si elle est fréquemment répétée, elle nous fait l'effet d'une exception qui serait à la société ce qu'un monstre est à la nature.

Que sera-ce, si nous apercevons derrière l'impératif social un commandement religieux ! Peu importe la relation entre les deux termes. Qu'on interprète la religion d'une manière ou d'une autre, qu'elle soit sociale par essence ou par accident, un point est certain, c'est qu'elle a toujours joué un rôle social. Ce rôle est d'ailleurs complexe ; il varie selon les temps et selon les lieux ; mais, dans des sociétés telles que les nôtres, la religion a pour premier effet de soutenir et de renforcer les exigences de la société. Elle peut aller beaucoup plus loin, elle va tout au moins jusque-là. La société institue des peines qui peuvent frapper des innocents, épargner des coupables ; elle ne récompense guère ; elle voit gros et se contente de peu : où est la balance humaine qui pèserait comme il le faut les récompenses et les peines ? Mais, de même que les Idées platoniciennes nous révèlent, parfaite et complète, la réalité dont nous ne percevons que des imitations grossières, ainsi la religion nous introduit dans une cité dont nos institutions, nos lois et nos coutumes marquent tout au plus, de loin en loin, les points les plus saillants. Ici-bas, l'ordre est simplement approximatif et plus ou moins artificiellement obtenu par les hommes ; là-haut il est parfait, et se réalise de lui-même. La religion achève donc de combler à nos yeux l'intervalle, déjà rétréci par les habitudes du sens commun, entre un commandement de la société et une loi de la nature.

Ainsi nous sommes toujours ramenés à la même comparaison, défectueuse par bien des côtés, acceptable pourtant sur le point qui nous intéresse. Les membres de la cité se tiennent comme les cellules d'un organisme. L'habitude, servie par l'intelligence et l'imagination, introduit parmi eux une discipline qui imite de loin, par la solidarité qu'elle établit entre les individualités distinctes, l'unité d'un organisme aux cellules anastomosées.

Tout concourt, encore une fois, à faire de l'ordre social une imitation de l'ordre observé dans les choses. Chacun de nous, se tournant vers lui-même, se sent évidemment libre de suivre son goût, son désir ou son caprice, et de ne pas penser aux autres hommes. Mais la velléité ne s'en est pas plutôt dessinée qu'une force antagoniste survient, faite de toutes les forces sociales accumulées : à la différence des mobiles individuels, qui tireraient chacun de son côté, cette force aboutirait à un ordre qui ne serait pas sans analogie avec celui des phénomènes naturels. La cellule composante d'un organisme, devenue consciente pour un instant,

aurait à peine esquissé l'intention de s'émanciper qu'elle serait ressaisie par la nécessité. L'individu qui fait partie de la société peut infléchir et même briser une nécessité qui imite celle-là, qu'il a quelque peu contribué à créer, mais que surtout il subit : le sentiment de cette nécessité, accompagné de la conscience de pouvoir s'y soustraire, n'en est pas moins ce qu'il appelle obligation. Ainsi envisagée, et prise dans son acception la plus ordinaire, l'obligation est à la nécessité ce que l'habitude est à la nature.

Elle ne vient donc pas précisément du dehors. Chacun de nous appartient à la société autant qu'à lui-même. Si sa conscience, travaillant en profondeur, lui révèle, à mesure qu'il descend davantage, une personnalité de plus en plus originale, incommensurable avec les autres et d'ailleurs inexprimable, par la surface de nous-mêmes nous sommes en continuité avec les autres personnes, semblables à elles, unis à elles par une discipline qui crée entre elles et nous une dépendance réciproque. S'installer dans cette partie socialisée de lui-même, est-ce, pour notre moi, le seul moyen de s'attacher à quelque chose de solide ? Ce le serait, si nous ne pouvions autrement nous soustraire à une vie d'impulsion, de caprice et de regret. Mais au plus profond de nous-mêmes, si nous savons le chercher, nous découvrirons peut-être un équilibre d'un autre genre, plus désirable encore que l'équilibre superficiel. Des plantes aquatiques, qui montent à la surface, sont ballottées sans cesse par le courant ; leurs feuilles, se rejoignant au-dessus de l'eau, leur donnent de la stabilité, en haut, par leur entrecroisement. Mais plus stables encore sont les racines, solidement plantées dans la terre, qui les soutiennent du bas. Toutefois, de l'effort par lequel on creuserait jusqu'au fond de soi-même nous ne parlons pas pour le moment. S'il est possible, il est exceptionnel ; et c'est à sa surface, à son point d'insertion dans le tissu serré des autres personnalités extériorisées, que notre moi trouve d'ordinaire où s'attacher : sa solidité est dans cette solidarité. Mais, au point où il s'attache, il est lui-même socialisé. L'obligation, que nous nous représentons comme un lien entre les hommes, lie d'abord chacun de nous à lui-même.

C'est donc à tort qu'on reprocherait à une morale purement sociale de négliger les devoirs individuels. Même si nous n'étions obligés, théoriquement, que vis-à-vis des autres hommes, nous le serions, en fait, vis-à-vis de nous-mêmes, puisque la solidarité sociale n'existe que du moment où un moi social se surajoute en chacun de nous au moi individuel. Cultiver ce « moi social » est l'essentiel de notre obligation vis-à-vis de la société. Sans quelque chose d'elle en nous, elle n'aurait sur nous aucune prise ; et nous avons à peine besoin d'aller jusqu'à elle, nous nous suffisons à

nous-mêmes, si nous la trouvons présente en nous. Sa présence est plus ou moins marquée selon les hommes ; mais aucun de nous ne saurait s'isoler d'elle absolument. Il ne le voudrait pas, parce qu'il sent bien que la plus grande partie de sa force vient d'elle, et qu'il doit aux exigences sans cesse renouvelées de la vie sociale cette tension ininterrompue de son énergie, cette constance de direction dans l'effort, qui assure à son activité le plus haut rendement. Mais il ne le pourrait pas, même s'il le voulait, parce que sa mémoire et son imagination vivent de ce que la société a mis en elles, parce que l'âme de la société est immanente au langage qu'il parle, et que, même si personne n'est là, même s'il ne fait que penser, il se parle encore à lui-même. En vain on essaie de se représenter un individu dégagé de toute vie sociale. Même matériellement, Robinson dans son île reste en contact avec les autres hommes, car les objets fabriqués qu'il a sauvés du naufrage, et sans lesquels il ne se tirerait pas d'affaire, le maintiennent dans la civilisation et par conséquent dans la société. Mais un contact moral lui est plus nécessaire encore, car il se découragerait vite s'il ne pouvait opposer à des difficultés sans cesse renaissantes qu'une force individuelle dont il sent les limites. Dans la société à laquelle il demeure idéalement attaché il puise de l'énergie ; il a beau ne pas la voir, elle est là qui le regarde : si le moi individuel conserve vivant et présent le moi social, il fera, isolé, ce qu'il ferait avec l'encouragement et même l'appui de la société entière. Ceux que les circonstances condamnent pour un temps à la solitude, et qui ne trouvent pas en eux-mêmes les ressources de la vie intérieure profonde, savent ce qu'il en coûte de se « laisser aller », c'est-à-dire de ne pas fixer le moi individuel au niveau prescrit par le moi social. Ils auront donc soin d'entretenir celui-ci, pour qu'il ne se relâche en rien de sa sévérité à l'égard de l'autre. Au besoin, ils lui chercheront un point d'appui matériel et artificiel. On se rappelle le garde forestier dont parle Kipling, seul dans sa maisonnette au milieu d'une forêt de l'Inde. Tous les soirs il se met en habit noir pour dîner, « afin de ne pas perdre, dans son isolement, le respect de lui-même »^[397].

Que ce moi social soit le « spectateur impartial » d'Adam Smith, qu'il faille l'identifier avec la conscience morale, qu'on se sente satisfait ou mécontent de soi selon qu'il est bien ou mal impressionné, nous n'irons pas jusqu'à le dire. Nous découvrirons aux sentiments moraux des sources plus profondes. Le langage réunit ici sous le même nom des choses bien différentes : quoi de commun entre le remords d'un assassin et celui qu'on peut éprouver, tenace et torturant, pour avoir froissé un amour-propre ou pour avoir été injuste à l'égard d'un enfant ? Tromper la confiance d'une âme innocente qui s'ouvre à la vie est un des plus grands

méfaits au regard d'une certaine conscience qui semble n'avoir pas le sens des proportions, justement parce qu'elle n'emprunte pas à la société son étalon, ses instruments, ses méthodes de mesure. Mais cette conscience n'est pas celle qui s'exerce le plus souvent ; elle est d'ailleurs plus ou moins délicate selon les personnes. En général, le verdict de la conscience est celui que rendrait le moi social.

En général aussi, l'angoisse morale est une perturbation des rapports entre ce moi social et le moi individuel. Analysez le sentiment du remords dans l'âme du grand criminel. Vous pourriez d'abord le confondre avec la crainte du châtement, car ce sont les précautions les plus minutieuses, sans cesse complétées et renouvelées, pour cacher le crime ou pour faire qu'on ne trouve pas le coupable ; c'est, à tout instant, l'idée angoissante qu'un détail a été négligé et que la justice va saisir l'indice révélateur. Mais regardez de plus près : il ne s'agit pas tant pour notre homme d'éviter le châtement que d'effacer le passé, et de faire comme si le crime n'avait pas été commis. Quand personne ne sait qu'une chose est, c'est à peu près comme si elle n'était pas. C'est donc son crime même que le criminel voudrait annuler, en supprimant toute connaissance qu'en pourrait avoir une conscience humaine. Mais sa connaissance à lui subsiste, et voici que de plus en plus elle le rejette hors de cette société où il espérait se maintenir en effaçant les traces de son crime. Car on marque encore la même estime à l'homme qu'il était, à l'homme qu'il n'est plus ; ce n'est donc plus à lui que la société s'adresse : elle parle à un autre. Lui, qui sait ce qu'il est, il se sent plus isolé parmi les hommes qu'il ne le serait dans une île déserte ; car dans la solitude il emporterait, l'entourant et le soutenant, l'image de la société ; mais maintenant il est coupé de l'image comme de la chose. Il se réintégrerait dans la société en confessant son crime : on le traiterait alors comme il le mérite, mais c'est bien à lui maintenant qu'on s'adresserait. Il reprendrait avec les autres hommes sa collaboration. Il serait châtié par eux, mais, s'étant mis de leur côté, il serait un peu l'auteur de sa propre condamnation ; et une partie de sa personne, la meilleure, échapperait ainsi à la peine. Telle est la force qui poussera le criminel à se dénoncer. Parfois, sans aller jusque-là, il se confessa à un ami, ou à n'importe quel honnête homme. Rentrant ainsi dans la vérité, sinon au regard de tous, au moins pour quelqu'un, il se relie à la société sur un point, par un fil ; s'il ne se réintègre en elle, du moins est-il à côté d'elle, près d'elle ; il cesse de lui être étranger ; en tout cas, il n'a plus aussi complètement rompu avec elle, ni avec ce qu'il porte d'elle en lui-même.

Il faut cette rupture violente pour que se révèle clairement

l'adhérence de l'individu à la société. En temps ordinaire, nous nous conformons à nos obligations plutôt que nous ne pensons à elles. S'il fallait chaque fois en évoquer l'idée, énoncer la formule, il serait beaucoup plus fatigant de faire son devoir. Mais l'habitude suffit, et nous n'avons le plus souvent qu'à nous laisser aller pour donner à la société ce qu'elle attend de nous. Elle a d'ailleurs singulièrement facilité les choses en intercalant des intermédiaires entre nous et elle : nous avons une famille, nous exerçons un métier ou une profession ; nous appartenons à notre commune, à notre arrondissement, à notre département ; et, là où l'insertion du groupe dans la société est parfaite, il nous suffit, à la rigueur, de remplir nos obligations vis-à-vis du groupe pour être quittes envers la société. Elle occupe la périphérie ; l'individu est au centre. Du centre à la périphérie sont disposés, comme autant de cercles concentriques de plus en plus larges, les divers groupements auxquels l'individu appartient. De la périphérie au centre, à mesure que le cercle se rétrécit, les obligations s'ajoutent aux obligations et l'individu se trouve finalement devant leur ensemble. L'obligation grossit ainsi en avançant ; mais, plus compliquée, elle est moins abstraite, et elle est d'autant mieux acceptée. Devenue pleinement concrète, elle coïncide avec une tendance, si habituelle que nous la trouvons naturelle, à jouer dans la société le rôle que nous y assigne notre place. Tant que nous nous abandonnons à cette tendance, nous la sentons à peine. Elle ne se révèle impérieuse, comme toute habitude profonde, que si nous nous écartons d'elle.

C'est la société qui trace à l'individu le programme de son existence quotidienne. On ne peut vivre en famille, exercer sa profession, vaquer aux mille soins de la vie journalière, faire ses emplettes, se promener dans la rue ou même rester chez soi, sans obéir à des prescriptions et se plier à des obligations. Un choix s'impose à tout instant ; nous optons naturellement pour ce qui est conforme à la règle. C'est à peine si nous en avons conscience ; nous ne faisons aucun effort. Une route a été tracée par la société ; nous la trouvons ouverte devant nous et nous la suivons ; il faudrait plus d'initiative pour prendre à travers champs. Le devoir, ainsi entendu, s'accomplit presque toujours automatiquement ; et l'obéissance au devoir, si l'on s'en tenait au cas le plus fréquent, se définirait un laisser-aller ou un abandon. D'où vient donc que cette obéissance apparaît au contraire comme un état de tension, et le devoir lui-même comme une chose raide et dure ? C'est évidemment que des cas se présentent où l'obéissance implique un effort sur soi-même. Ces cas sont exceptionnels ; mais on les remarque, parce qu'une conscience intense les accompagne, comme il arrive pour toute hésitation ; à vrai dire, la conscience est

cette hésitation même, l'acte qui se déclenche tout seul passant à peu près inaperçu. Alors, en raison de la solidarité de nos obligations entre elles, et parce que le tout de l'obligation est immanent à chacune de ses parties, tous les devoirs se colorent de la teinte qu'a prise exceptionnellement tel ou tel d'entre eux. Du point de vue pratique, il n'y a aucun inconvénient, il y a même certains avantages à envisager ainsi les choses. Si naturellement, en effet, qu'on fasse son devoir, on peut rencontrer en soi de la résistance ; il est utile de s'y attendre, et de ne pas prendre pour accordé qu'il soit facile de rester bon époux, bon citoyen, travailleur consciencieux, enfin honnête homme. Il y a d'ailleurs une forte part de vérité dans cette opinion ; car s'il est relativement aisé de se maintenir dans le cadre social, encore a-t-il fallu s'y insérer, et l'insertion exige un effort. L'indiscipline naturelle de l'enfant, la nécessité de l'éducation, en sont la preuve. Il n'est que juste de tenir compte à l'individu du consentement virtuellement donné à l'ensemble de ses obligations, même s'il n'a plus à se consulter pour chacune d'elles. Le cavalier n'a qu'à se laisser porter ; encore a-t-il dû se mettre en selle. Ainsi pour l'individu vis-à-vis de la société. En un certain sens il serait faux, et dans tous les sens il serait dangereux, de dire que le devoir peut s'accomplir automatiquement. Érigeons donc en maxime pratique que l'obéissance au devoir est une résistance à soi-même.

Mais autre chose est une recommandation, autre chose une explication. Lorsque, pour rendre compte de l'obligation, de son essence et de son origine, on pose que l'obéissance au devoir est avant tout un effort sur soi-même, un état de tension ou de contraction, on commet une erreur psychologique qui a vicié beaucoup de théories morales. Ainsi ont surgi des difficultés artificielles, des problèmes qui divisent les philosophes et que nous verrons s'évanouir quand nous en analyserons les termes. L'obligation n'est nullement un fait unique, incommensurable avec les autres, se dressant au-dessus d'eux comme une apparition mystérieuse. Si bon nombre de philosophes, en particulier ceux qui se rattachent à Kant, l'ont envisagée ainsi, c'est qu'ils ont confondu le sentiment de l'obligation, état tranquille et apparenté à l'inclination, avec l'ébranlement que nous nous donnons parfois pour briser ce qui s'opposerait à elle.

Au sortir d'une crise rhumatismale, on peut éprouver de la gêne, voire de la douleur, à faire jouer ses muscles et ses articulations. C'est la sensation globale d'une résistance opposée par les organes. Elle décroît peu à peu, et finit par se perdre dans la conscience que nous avons de nos mouvements quand nous nous portons bien. On peut d'ailleurs admettre qu'elle est encore là à

l'état naissant ou plutôt évanouissant, et qu'elle guette seulement l'occasion de s'intensifier ; il faut en effet s'attendre à des crises quand on est rhumatisant. Que dirait-on pourtant de celui qui ne verrait dans notre sentiment habituel de mouvoir bras et jambes que l'atténuation d'une douleur, et qui définirait alors notre faculté locomotrice par un effort de résistance à la gêne rhumatismale ? Il renoncerait d'abord ainsi à rendre compte des habitudes motrices ; chacune de celles-ci implique en effet une combinaison particulière de mouvements, et ne peut se comprendre que par elle. La faculté générale de marcher, de courir, de mouvoir son corps, n'est que la somme de ces habitudes élémentaires, dont chacune trouve son explication propre dans les mouvements spéciaux qu'elle enveloppe. Mais, n'ayant envisagé cette faculté que globalement, et l'ayant d'ailleurs érigée en force opposée à une résistance, nécessairement on fait surgir à côté d'elle le rhumatisme comme une entité indépendante. Il semble qu'une erreur du même genre ait été commise par beaucoup de ceux qui ont spéculé sur l'obligation. Nous avons mille obligations spéciales dont chacune réclame son explication à elle. Il est naturel, ou plus précisément habituel, de leur obéir à toutes. Par exception on s'écartera de l'une d'elles, on résistera : que si l'on résiste à cette résistance, un état de tension ou de contraction se produira. C'est cette raideur que nous extériorisons quand nous prêtons au devoir un aspect aussi sévère.

C'est à elle aussi que pensent les philosophes, quand ils croient résoudre l'obligation en éléments rationnels. Pour résister à la résistance, pour nous maintenir dans le droit chemin quand le désir, la passion ou l'intérêt nous en détournent, nous devons nécessairement nous donner à nous-mêmes des raisons. Même si nous avons opposé au désir illicite un autre désir, celui-ci, suscité par la volonté, n'a pu surgir qu'à l'appel d'une idée. Bref, un être intelligent agit sur lui-même par l'intermédiaire de l'intelligence. Mais, de ce que c'est par des voies rationnelles qu'on revient à l'obligation, il ne suit pas que l'obligation ait été d'ordre rationnel. Nous nous appesantirons plus tard sur ce point ; nous ne voulons pas encore discuter les théories morales. Disons simplement qu'autre chose est une tendance, naturelle ou acquise, autre chose la méthode nécessairement rationnelle qu'emploiera, pour lui rendre sa force et pour combattre ce qui s'oppose à elle, un être raisonnable. Dans ce dernier cas, la tendance éclipsée peut reparaître ; et tout se passe sans doute alors comme si l'on avait réussi par cette méthode à reconstituer la tendance. En réalité, on n'a fait qu'écarter ce qui la gênait ou l'arrêtait. Cela revient au même, je le veux bien, dans la pratique : qu'on explique le fait d'une manière ou d'une autre, le fait est là, on a réussi. Et il vaut peut-être

mieux, pour réussir, se figurer que les choses se sont passées de la première manière. Mais poser qu'il en est effectivement ainsi serait fausser la théorie de l'obligation. N'est-ce pas ce qui est arrivé à la plupart des philosophes ?

Qu'on ne se méprenne pas sur notre pensée. Même si l'on s'en tient à un certain aspect de la morale, comme nous l'avons fait jusqu'à présent, on constatera bien des attitudes différentes vis-à-vis du devoir. Elles jalonnent l'intervalle entre deux attitudes ou plutôt deux habitudes extrêmes : circulation si naturelle sur les voies tracées par la société qu'on les remarque à peine ; hésitation et délibération, au contraire, sur celle qu'on prendra, sur le point jusqu'où l'on ira, sur les trajets d'aller et de retour qu'on fera en s'engageant successivement sur plusieurs d'entre elles. Dans le second cas, des problèmes nouveaux se posent, plus ou moins fréquents ; et, là même où le devoir est tout tracé, on y met plus ou moins de nuances en l'accomplissant. Mais d'abord, la première attitude est celle de l'immense majorité des hommes ; elle est probablement générale dans les sociétés inférieures. Et ensuite on a beau raisonner dans chaque cas particulier, formuler la maxime, énoncer le principe, déduire les conséquences : si le désir et la passion prennent la parole, si la tentation est forte, si l'on va tomber, si tout à coup on se redresse, où donc était le ressort ? Une force s'affirme, que nous avons appelée « le tout de l'obligation » : extrait concentré, quintessence des mille habitudes spéciales que nous avons contractées d'obéir aux mille exigences particulières de la vie sociale. Elle n'est ni ceci ni cela ; et si elle parlait, alors qu'elle préfère agir, elle dirait : « Il faut parce qu'il faut. » Dès lors, le travail auquel s'employait l'intelligence en pesant les raisons, en comparant les maximes, en remontant aux principes, était de mettre plus de cohérence logique dans une conduite soumise, par définition, aux exigences sociales ; mais à cette exigence sociale tenait l'obligation. Jamais, aux heures de tentation, on ne sacrifierait au seul besoin de cohérence logique son intérêt, sa passion, sa vanité. Parce que la raison intervient en effet comme régulatrice, chez un être raisonnable, pour assurer cette cohérence entre des règles ou maximes obligatoires, la philosophie a pu voir en elle un principe d'obligation. Autant vaudrait croire que c'est le volant qui fait tourner la machine.

Les exigences sociales se complètent d'ailleurs les unes les autres. Celui même dont l'honnêteté est la moins raisonnée et, si je puis dire, la plus routinière, met un ordre rationnel dans sa conduite en se réglant sur des exigences qui sont logiquement cohérentes entre elles. Je veux bien que cette logique soit une acquisition tardive des sociétés. La coordination logique est essentiellement

économie ; d'un ensemble elle dégage d'abord, en gros, certains principes, puis elle exclut de l'ensemble tout ce qui n'est pas d'accord avec eux. La nature est au contraire surabondante. Plus une société est voisine de la nature, plus large y est la part de l'accident et de l'incohérent. On rencontre chez les primitifs beaucoup d'interdictions et de prescriptions qui s'expliquent par de vagues associations d'idées, par la superstition, par l'automatisme. Elles ne sont pas inutiles, puisque l'obéissance de tous à des règles, même absurdes, assure à la société une cohésion plus grande. Mais l'utilité de la règle lui vient alors uniquement, par ricochet, du fait qu'on se soumet à elle. Des prescriptions ou des interdictions qui valent par elles-mêmes sont celles qui visent positivement la conservation ou le bien-être de la société. C'est à la longue, sans doute, qu'elles se sont détachées des autres pour leur survivre. Les exigences sociales se sont alors coordonnées entre elles et subordonnées à des principes. Mais peu importe. La logique pénètre bien les sociétés actuelles, et celui-là même qui ne raisonne pas sa conduite vivra, s'il se conforme à ces principes, raisonnablement.

Mais l'essence de l'obligation est autre chose qu'une exigence de la raison. C'est tout ce que nous avons voulu suggérer jusqu'à présent. Notre exposé correspondrait de mieux en mieux à la réalité, croyons-nous, à mesure qu'on aurait affaire à des sociétés moins évoluées et à des consciences plus rudimentaires. Il reste schématique tant que nous nous en tenons à la conscience normale, telle que nous la trouvons aujourd'hui chez un honnête homme. Mais justement parce que nous avons affaire alors à une singulière complication de sentiments, d'idées, de tendances qui s'entrepénètrent, nous n'éviterons les analyses artificielles et les synthèses arbitraires que si nous disposons d'un schéma où figurera l'essentiel. Tel est celui que nous avons essayé de tracer. Représentez-vous l'obligation comme pesant sur la volonté à la manière d'une habitude, chaque obligation traînant derrière elle la masse accumulée des autres et utilisant ainsi, pour la pression qu'elle exerce, le poids de l'ensemble : vous avez le tout de l'obligation pour une conscience morale simple, élémentaire. C'est l'essentiel ; et c'est à quoi l'obligation pourrait à la rigueur se réduire, là même où elle atteint sa complexité la plus haute.

On voit à quel moment et dans quel sens, fort peu kantien, l'obligation élémentaire prend la forme d'un « impératif catégorique ». On serait embarrassé pour découvrir des exemples d'un tel impératif dans la vie courante. La consigne militaire, qui est un ordre non motivé et sans réplique, dit bien qu'« il faut parce qu'il faut ». Mais on a beau ne pas donner au soldat de raison, il en

imaginera une. Si nous voulons un cas d'impératif catégorique pur, nous aurons à le construire *a priori* ou tout au moins à styliser l'expérience. Pensons donc à une fourmi que traverserait une lueur de réflexion et qui jugerait alors qu'elle a bien tort de travailler sans relâche pour les autres. Ses velléités de paresse ne dureraient d'ailleurs que quelques instants, le temps que brillerait l'éclair d'intelligence.

Au dernier de ces instants, alors que l'instinct, reprenant le dessus, la ramènerait de vive force à sa tâche, l'intelligence que va résorber l'instinct dirait en guise d'adieu : il faut parce qu'il faut. Cet « il faut parce qu'il faut » ne serait que la conscience momentanément prise d'une traction subie, — de la traction qu'exercerait en se retendant le fil momentanément détendu. Le même commandement retentirait à l'oreille du somnambule qui se préparerait, qui commencerait même à sortir du rêve qu'il joue : s'il retombait tout de suite en somnambulisme, un impératif catégorique exprimerait en mots, pour la réflexion qui aurait failli surgir et qui se serait aussitôt évanouie, l'inévitabilité du retour. Bref, un impératif absolument catégorique est de nature instinctive ou somnambulique : joué comme tel à l'état normal, représenté comme tel si la réflexion s'éveille juste assez longtemps pour qu'il puisse se formuler, pas assez longtemps pour qu'il puisse se chercher des raisons. Mais alors, n'est-il pas évident que, chez un être raisonnable, un impératif tendra d'autant plus à prendre la forme catégorique que l'activité déployée, encore qu'intelligente, tendra davantage à prendre la forme instinctive ? Mais une activité qui, d'abord intelligente, s'achemine à une imitation de l'instinct est précisément ce qu'on appelle chez l'homme une habitude. Et l'habitude la plus puissante, celle dont la force est faite de toutes les forces accumulées, de toutes les habitudes sociales élémentaires, est nécessairement celle qui imite le mieux l'instinct. Est-il étonnant alors que, dans le court moment qui sépare l'obligation purement vécue de l'obligation pleinement représentée et justifiée par toute sorte de raisons, l'obligation prenne en effet la forme de l'impératif catégorique : « il faut parce qu'il faut » ?

Considérons deux lignes divergentes d'évolution, et des sociétés à l'extrémité de l'une et de l'autre. Le type de société qui paraîtra le plus naturel sera évidemment le type instinctif : le lien qui unit entre elles les abeilles de la ruche ressemble beaucoup plus à celui qui retient ensemble, coordonnées et subordonnées les unes aux autres, les cellules d'un organisme. Supposons un instant que la nature ait voulu, à l'extrémité de l'autre ligne, obtenir des sociétés où une certaine latitude fût laissée au choix individuel : elle aura fait que l'intelligence obtînt ici des résultats comparables, quant à leur

régularité, à ceux de l'instinct dans l'autre ; elle aura eu recours à l'habitude. Chacune de ces habitudes, qu'on pourra appeler « morales », sera contingente. Mais leur ensemble, je veux dire l'habitude de contracter ces habitudes, étant à la base même des sociétés et conditionnant leur existence, aura une force comparable à celle de l'instinct, et comme intensité et comme régularité. C'est là précisément ce que nous avons appelé « le tout de l'obligation ». Il ne s'agira d'ailleurs que des sociétés humaines telles qu'elles sont au sortir des mains de la nature. Il s'agira de sociétés primitives et élémentaires. Mais la société humaine aura beau progresser, se compliquer et se spiritualiser : le statut de sa fondation demeurera, ou plutôt l'intention de la nature.

Or, c'est bien ainsi que les choses se sont passées. Sans approfondir un point dont nous nous sommes occupé ailleurs, disons simplement qu'intelligence et instinct sont des formes de conscience qui ont dû s'entrepénétrer à l'état rudimentaire et se dissocier en grandissant. Ce développement s'est effectué sur les deux grandes lignes d'évolution de la vie animale, avec les Arthropodes et les vertébrés. Au bout de la première est l'instinct des insectes, plus particulièrement des hyménoptères ; au bout de la seconde est l'intelligence humaine. Instinct et intelligence ont pour objet essentiel d'utiliser des instruments : ici des outils inventés, par conséquent variables et imprévus ; là des organes fournis par la nature, et par conséquent immuables. L'instrument est d'ailleurs destiné à un travail, et ce travail est d'autant plus efficace qu'il est plus spécialisé, plus divisé par conséquent entre travailleurs diversement qualifiés qui se complètent réciproquement. La vie sociale est ainsi immanente, comme un vague idéal, à l'instinct comme à l'intelligence ; cet idéal trouve sa réalisation la plus complète dans la ruche ou la fourmilière d'une part, dans les sociétés humaines de l'autre. Humaine ou animale, une société est une organisation ; elle implique une coordination et généralement aussi une subordination d'éléments les uns aux autres ; elle offre donc, ou simplement vécu ou, de plus, représenté, un ensemble de règles ou de lois. Mais, dans une ruche ou dans une fourmilière, l'individu est rivé à son emploi par sa structure, et l'organisation est relativement invariable, tandis que la cité humaine est de forme variable, ouverte à tous les progrès. Il en résulte que, dans les premières, chaque règle est imposée par la nature, elle est nécessaire ; tandis que dans les autres une seule chose est naturelle, la nécessité d'une règle. Plus donc, dans une société humaine, on creusera jusqu'à la racine des obligations diverses pour arriver à l'obligation en général, plus l'obligation tendra à devenir nécessité, plus elle se rapprochera de l'instinct dans ce

qu'elle a d'impérieux. Et néanmoins on se tromperait grandement si l'on voulait rapporter à l'instinct une obligation particulière, quelle qu'elle fût. Ce qu'il faudra toujours se dire, c'est que, aucune obligation n'étant de nature instinctive, le tout de l'obligation *eût été* de l'instinct si les sociétés humaines n'étaient en quelque sorte lestées de variabilité et d'intelligence. C'est un instinct virtuel, comme celui qui est derrière l'habitude de parler. La morale d'une société humaine est en effet comparable à son langage. Il est à remarquer que si les fourmis échangent des signes, comme cela paraît probable, le signe leur est fourni par l'instinct même qui les fait communiquer ensemble. Au contraire, une langue est un produit de l'usage. Rien, ni dans le vocabulaire ni même dans la syntaxe, ne vient de la nature. Mais il est naturel de parler, et les signes invariables, d'origine naturelle, qui servent probablement dans une société d'insectes représentent ce qu'*eût été* notre langage si la nature, en nous octroyant la faculté de parler, n'y eût joint cette fonction fabricatrice et utilisatrice de l'outil, inventive par conséquent, qu'est l'intelligence. Reportons-nous sans cesse à ce qu'*eût été* l'obligation si la société humaine avait été instinctive au lieu d'être intelligente : nous n'expliquerons ainsi aucune obligation en particulier, nous donnerons même de l'obligation en général une idée qui serait fausse si l'on s'en tenait à elle ; et pourtant à cette société instinctive on devra penser, comme à un pendant de la société intelligente, si l'on ne veut pas s'engager sans fil conducteur dans la recherche des fondements de la morale.

De ce point de vue, l'obligation perd son caractère spécifique. Elle se rattache aux phénomènes les plus généraux de la vie. Quand les éléments qui composent un organisme se plient à une discipline rigoureuse, peut-on dire qu'ils se sentent obligés et qu'ils obéissent à un instinct social ? Évidemment non ; mais si cet organisme est à peine une société, la ruche et la fourmilière sont de véritables organismes, dont les éléments sont unis entre eux par d'invisibles liens ; et l'instinct social de la fourmi — je veux dire la force en vertu de laquelle l'ouvrière, par exemple, exécute le travail auquel elle est prédestinée par sa structure — ne peut différer radicalement de la cause, quelle qu'elle soit, en vertu de laquelle chaque tissu, chaque cellule d'un corps vivant fonctionne pour le plus grand bien de l'ensemble. Pas plus dans un cas que dans l'autre, d'ailleurs, il n'y a proprement obligation ; il y aurait plutôt nécessité. Mais cette nécessité, nous l'apercevons précisément par transparence, non pas réelle, sans doute, mais virtuelle, au fond de l'obligation morale. Un être ne se sent obligé que s'il est libre, et chaque obligation, prise à part, implique la liberté. Mais il est nécessaire qu'il y ait des obligations ; et plus nous descendons de

ces obligations particulières, qui sont au sommet, vers l'obligation en général, ou, comme nous disions, vers le tout de l'obligation qui est à la base, plus l'obligation nous apparaît comme la forme même que la nécessité prend dans le domaine de la vie quand elle exige, pour réaliser certaines fins, l'intelligence, le choix, et par conséquent la liberté.

On alléguera de nouveau qu'il s'agit alors de sociétés humaines très simples, primitives ou tout au moins élémentaires. Sans aucun doute ; mais, comme nous aurons occasion de le dire plus loin, le civilisé diffère surtout du primitif par la masse énorme de connaissances et d'habitudes qu'il a puisées, depuis le premier éveil de sa conscience, dans le milieu social où elles se conservaient. Le naturel est en grande partie recouvert par l'acquis ; mais il persiste, à peu près immuable, à travers les siècles : habitudes et connaissances sont loin d'imprégner l'organisme et de se transmettre héréditairement, comme on se l'était imaginé. Il est vrai que nous pourrions tenir ce naturel pour négligeable, dans notre analyse de l'obligation, s'il était écrasé par les habitudes acquises qui se sont accumulées sur lui pendant des siècles de civilisation. Mais il se maintient en fort bon état, très vivant, dans la société la plus civilisée. C'est à lui qu'il faut se reporter, non pas pour rendre compte de telle ou telle obligation sociale, mais pour expliquer ce que nous avons appelé le tout de l'obligation. Nos sociétés civilisées, si différentes qu'elles soient de la société à laquelle nous étions immédiatement destinés par la nature, présentent d'ailleurs avec elle une ressemblance fondamentale.

Ce sont en effet, elles aussi, des sociétés closes. Elles ont beau être très vastes en comparaison des petits groupements auxquels nous étions portés par instinct, et que le même instinct tendrait probablement à reconstituer aujourd'hui si toutes les acquisitions matérielles et spirituelles de la civilisation disparaissaient du milieu social où nous les trouvons déposées : elles n'en ont pas moins pour essence de comprendre à chaque moment un certain nombre d'individus, d'exclure les autres. Nous disions plus haut qu'au fond de l'obligation morale il y a l'exigence sociale. De quelle société s'agissait-il ? Était-ce de cette société ouverte que serait l'humanité entière ? Nous ne tranchons pas la question, pas plus qu'on ne le fait d'ordinaire quand on parle du devoir de l'homme envers ses semblables. On reste prudemment dans le vague. On s'abstient d'affirmer, mais on voudrait laisser croire que la « société humaine » est dès à présent réalisée. Et il est bon de le laisser croire, car nous avons incontestablement des devoirs envers l'homme en tant qu'homme (quoiqu'ils aient une tout autre origine, comme on le verra un peu plus loin), et nous risquerions de les affaiblir en les

distinguant radicalement des devoirs envers nos concitoyens. L'action y trouve son compte. Mais une philosophie morale qui ne met pas l'accent sur cette distinction est à côté de la vérité ; ses analyses en seront nécessairement faussées. En fait, quand nous posons que le devoir de respecter la vie et la propriété d'autrui est une exigence fondamentale de la vie sociale, de quelle société parlons-nous ? Pour répondre, il suffit de considérer ce qui se passe en temps de guerre. Le meurtre et le pillage, comme aussi la perfidie, la fraude et le mensonge ne deviennent pas seulement licites ; ils sont méritoires. Les belligérants diront comme les sorcières de *Macbeth* :

Fair is foul, and foul is fair.

Serait-ce possible, la transformation s'opérerait-elle aussi facilement, générale et instantanée, si c'était vraiment une certaine attitude de l'homme vis-à-vis de l'homme que la société nous avait jusque-là recommandée ? Oh, je sais ce que la société dit (elle a, je le répète, ses raisons de le dire) ; mais pour savoir ce qu'elle pense et ce qu'elle veut, il ne faut pas trop écouter ce qu'elle dit, il faut regarder ce qu'elle fait. Elle dit que les devoirs définis par elle sont bien, en principe, des devoirs envers l'humanité, mais que dans des circonstances exceptionnelles, malheureusement inévitables, l'exercice s'en trouve suspendu. Si elle ne s'exprimait pas ainsi, elle barrerait la route au progrès d'une autre morale, qui ne vient pas directement d'elle, et qu'elle a tout intérêt à ménager. D'autre part, il est conforme à nos habitudes d'esprit de considérer comme anormal ce qui est relativement rare et exceptionnel, la maladie par exemple. Mais la maladie est aussi normale que la santé, laquelle, envisagée d'un certain point de vue, apparaît comme un effort constant pour prévenir la maladie ou l'écarter. De même, la paix a toujours été jusqu'à présent une préparation à la défense ou même à l'attaque, en tout cas à la guerre. Nos devoirs sociaux visent la cohésion sociale ; bon gré mal gré, ils nous composent une attitude qui est celle de la discipline devant l'ennemi. C'est dire que l'homme auquel la société fait appel pour le discipliner a beau être enrichi par elle de tout ce qu'elle a acquis pendant des siècles de civilisation, elle a néanmoins besoin de cet instinct primitif qu'elle revêt d'un si épais vernis. Bref, l'instinct social que nous avons aperçu au fond de l'obligation sociale vise toujours — l'instinct étant relativement immuable — une société close, si vaste soit-elle. Il est sans doute recouvert d'une autre morale que par là même il soutient et à laquelle il prête quelque chose de sa force, je veux dire de son caractère impérieux. Mais lui-même ne vise pas l'humanité. C'est qu'entre la nation, si grande soit-elle, et l'humanité, il y a toute la

distance du fini à l'infini, du clos à l'ouvert. On se plaît à dire que l'apprentissage des vertus civiques se fait dans la famille, et que de même, à chérir sa patrie, on se prépare à aimer le genre humain. Notre sympathie s'élargirait ainsi par un progrès continu, grandirait en restant la même, et finirait par embrasser l'humanité entière. C'est là un raisonnement *a priori*, issu d'une conception purement intellectualiste de l'âme. On constate que les trois groupes auxquels nous pouvons nous attacher comprennent un nombre croissant de personnes, et l'on en conclut qu'à ces élargissements successifs de l'objet aimé correspond simplement une dilatation progressive du sentiment. Ce qui encourage d'ailleurs l'illusion, c'est que, par une heureuse rencontre, la première partie du raisonnement se trouve être d'accord avec les faits : les vertus domestiques sont bien liées aux vertus civiques, pour la raison très simple que famille et société, confondues à l'origine, sont restées en étroite connexion. Mais entre la société où nous vivons et l'humanité en général il y a, nous le répétons, le même contraste qu'entre le clos et l'ouvert ; la différence entre les deux objets est de nature, et non plus simplement de degré. Que sera-ce, si l'on va aux états d'âme, si l'on compare entre eux ces deux sentiments, attachement à la patrie, amour de l'humanité ? Qui ne voit que la cohésion sociale est due, en grande partie, à la nécessité pour une société de se défendre contre d'autres, et que c'est d'abord contre tous les autres hommes qu'on aime les hommes avec lesquels on vit ? Tel est l'instinct primitif. Il est encore là, heureusement dissimulé sous les apports de la civilisation ; mais aujourd'hui encore nous aimons naturellement et directement nos parents et nos concitoyens, tandis que l'amour de l'humanité est indirect et acquis. A ceux-là nous allons tout droit, à celle-ci nous ne venons que par un détour ; car c'est seulement à travers Dieu, en Dieu, que la religion convie l'homme à aimer le genre humain ; comme aussi c'est seulement à travers la Raison, dans la Raison par où nous communions tous, que les philosophes nous font regarder l'humanité pour nous montrer l'éminente dignité de la personne humaine, le droit de tous au respect. Ni dans un cas ni dans l'autre nous n'arrivons à l'humanité par étapes, en traversant la famille et la nation. Il faut que, d'un bond, nous nous soyons transportés plus loin qu'elle et que nous l'ayons atteinte sans l'avoir prise pour fin, en la dépassant. Qu'on parle d'ailleurs le langage de la religion ou celui de la philosophie, qu'il s'agisse d'amour ou de respect, c'est une autre morale, c'est un autre genre d'obligation, qui viennent se superposer à la pression sociale. Il n'a été question que de celle-ci jusqu'à présent. Le moment est venu de passer à l'autre.

Nous avons cherché l'obligation pure. Pour la trouver, nous avons dû réduire la morale à sa plus simple expression. L'avantage

a été de voir en quoi l'obligation consiste. L'inconvénient a été de rétrécir la morale énormément. Non pas, certes, que ce que nous en avons laissé de côté ne soit pas obligatoire : imagine-t-on un devoir qui n'obligerait pas ? Mais on conçoit que, ce qui est primitivement et purement obligatoire étant bien ce que nous venons de dire, l'obligation s'irradie, se diffuse, et vienne même s'absorber en quelque autre chose qui la transfigure. Voyons donc maintenant ce que serait la morale complète. Nous allons user de la même méthode et passer encore, non plus en bas mais en haut, à la limite.

De tout temps ont surgi des hommes exceptionnels en lesquels cette morale s'incarnait. Avant les saints du christianisme, l'humanité avait connu les sages de la Grèce, les prophètes d'Israël, les Arahants du bouddhisme et d'autres encore. C'est à eux que l'on s'est toujours reporté pour avoir cette moralité complète, qu'on ferait mieux d'appeler absolue. Et ceci même est déjà caractéristique et instructif. Et ceci même nous fait pressentir une différence de nature, et non pas seulement de degré, entre la morale dont il a été question jusqu'à présent et celle dont nous abordons l'étude, entre le minimum et le maximum, entre les deux limites. Tandis que la première est d'autant plus pure et plus parfaite qu'elle se ramène mieux à des formules impersonnelles, la seconde, pour être pleinement elle-même, doit s'incarner dans une personnalité privilégiée qui devient un exemple. La généralité de l'une tient à l'universelle acceptation d'une loi, celle de l'autre à la commune imitation d'un modèle.

Pourquoi les saints ont-ils ainsi des imitateurs, et pourquoi les grands hommes de bien ont-ils entraîné derrière eux des foules ? Ils ne demandent rien, et pourtant ils obtiennent. Ils n'ont pas besoin d'exhorter ; ils n'ont qu'à exister ; leur existence est un appel. Car tel est bien le caractère de cette autre morale. Tandis que l'obligation naturelle est pression ou poussée, dans la morale complète et parfaite il y a un appel.

La nature de cet appel, ceux-là seuls l'ont connue entièrement qui se sont trouvés en présence d'une grande personnalité morale. Mais chacun de nous, à des heures où ses maximes habituelles de conduite lui paraissaient insuffisantes, s'est demandé ce que tel ou tel eût attendu de lui en pareille occasion. Ce pouvait être un parent, un ami, que nous évoquions ainsi par la pensée. Mais ce pouvait aussi bien être un homme que nous n'avions jamais rencontré, dont on nous avait simplement raconté la vie, et au jugement duquel nous soumettions alors en imagination notre conduite, redoutant de lui un blâme, fiers de son approbation. Ce pouvait même être, tirée du fond de l'âme à la lumière de la conscience, une personnalité qui naissait en nous, que nous sentions capable de nous envahir tout

entiers plus tard, et à laquelle nous voulions nous attacher pour le moment comme fait le disciple au maître. A vrai dire, cette personnalité se dessine du jour où l'on a adopté un modèle : le désir de ressembler, qui est idéalement générateur d'une forme à prendre, est déjà ressemblance ; la parole qu'on fera sienne est celle dont on a entendu en soi un écho. Mais peu importe la personne. Constatons seulement que si la première morale avait d'autant plus de force qu'elle se dissociait plus nettement en obligations impersonnelles, celle-ci au contraire, d'abord éparpillée en préceptes généraux auxquels adhérerait notre intelligence mais qui n'allaient pas jusqu'à ébranler notre volonté, devient d'autant plus entraînante que la multiplicité et la généralité des maximes vient mieux se fondre dans l'unité et l'individualité d'un homme.

D'où lui vient sa force ? Quel est le principe d'action qui succède ici à l'obligation naturelle ou plutôt qui finit par l'absorber ? Pour le savoir, voyons d'abord ce qui nous est tacitement demandé. Les devoirs dont il a été question jusqu'à présent sont ceux que nous impose la vie sociale ; ils nous obligent vis-à-vis de la cité plutôt que de l'humanité. On pourrait donc dire que la seconde morale — si décidément nous en distinguons deux — diffère de la première en ce qu'elle est humaine, au lieu d'être seulement sociale. Et l'on n'aurait pas tout à fait tort. Nous avons vu, en effet, que ce n'est pas en élargissant la cité qu'on arrive à l'humanité : entre une morale sociale et une morale humaine la différence n'est pas de degré, mais de nature. La première est celle à laquelle nous pensons d'ordinaire quand nous nous sentons naturellement obligés. Au-dessus de ces devoirs bien nets nous aimons à nous en représenter d'autres, plutôt flous, qui s'y superposeraient. Dévouement, don de soi, esprit de sacrifice, charité, tels sont les mots que nous prononçons quand nous pensons à eux. Mais pensons-nous alors, le plus souvent, à autre chose qu'à des mots ? Non, sans doute, et nous nous en rendons bien compte. Seulement il suffit, disons-nous, que la formule soit là ; elle prendra tout son sens, l'idée qui viendra la remplir se fera agissante, quand une occasion se présentera. Il est vrai que pour beaucoup l'occasion ne se présentera pas, ou l'action sera remise à plus tard. Chez certains la volonté s'ébranlera bien un peu, mais si peu que la secousse reçue pourra en effet être attribuée à la seule dilatation du devoir social, élargi et affaibli en devoir humain. Mais que les formules se remplissent de matière et que la matière s'anime : c'est une vie nouvelle qui s'annonce ; nous comprenons, nous sentons qu'une autre morale survient. Donc, en parlant ici d'amour de l'humanité, on caractériserait sans doute cette morale. Et pourtant on n'en exprimerait pas l'essence, car l'amour de l'humanité n'est pas un

mobile qui se suffise à lui-même et qui agisse directement. Les éducateurs de la jeunesse savent bien qu'on ne triomphe pas de l'égoïsme en recommandant « l'altruisme ». Il arrive même qu'une âme généreuse, impatiente de se dévouer, se trouve tout à coup refroidie à l'idée qu'elle va travailler « pour le genre humain ». L'objet est trop vaste, l'effet trop dispersé. On peut donc conjecturer que si l'amour de l'humanité est constitutif de cette morale, c'est à peu près comme est impliquée, dans l'intention d'atteindre un point, la nécessité de franchir l'espace intermédiaire. En un sens, c'est la même chose ; en un autre, c'est tout différent. Si l'on ne pense qu'à l'intervalle et aux points, en nombre infini, qu'il faudra traverser un à un, on se découragera de partir, comme la flèche de Zénon ; on n'y verra d'ailleurs aucun intérêt, aucun attrait. Mais si l'on enjambe l'intervalle en ne considérant que l'extrémité ou même en regardant plus loin, on aura facilement accompli un acte simple en même temps qu'on sera venu à bout de la multiplicité infime dont cette simplicité est l'équivalent. Quel est donc ici le terme, quelle est la direction de l'effort ? Qu'est-ce, en un mot, qui nous est proprement demandé ?

Définissons d'abord l'attitude morale de l'homme que nous avons considéré jusqu'à présent. Il fait corps avec la société ; lui et elle sont absorbés ensemble dans une même tâche de conservation individuelle et sociale. Ils sont tournés vers eux-mêmes. Certes, il est douteux que l'intérêt particulier s'accorde invariablement avec l'intérêt général : on sait à quelles difficultés insolubles s'est toujours heurtée la morale utilitaire quand elle a posé en principe que l'individu ne pouvait rechercher que son bien propre, quand elle a prétendu qu'il serait conduit par là à vouloir le bien d'autrui. Un être intelligent, à la poursuite de ce qui est de son intérêt personnel, fera souvent tout autre chose que ce que réclamerait l'intérêt général. Si pourtant la morale utilitaire s'obstine à reparaître sous une forme ou sous une autre, c'est qu'elle n'est pas insoutenable ; et si elle peut se soutenir, c'est justement parce qu'au-dessous de l'activité intelligente, qui aurait en effet à opter entre l'intérêt personnel et l'intérêt d'autrui, il y a un substratum d'activité instinctive primitivement établi par la nature, où l'individuel et le social sont tout près de se confondre. La cellule vit pour elle et aussi pour l'organisme, lui apportant et lui empruntant de la vitalité ; elle se sacrifiera au tout s'il en est besoin ; et elle se dirait sans doute alors, si elle était consciente, que c'est pour elle-même qu'elle le fait. Tel serait probablement aussi l'état d'âme d'une fourmi réfléchissant sur sa conduite. Elle sentirait que son activité est suspendue à quelque chose d'intermédiaire entre le bien de la fourmi et celui de la fourmilière. Or, c'est à cet instinct fondamental que nous avons

rattaché l'obligation proprement dite : elle implique, à l'origine, un état de choses où l'individuel et le social ne se distinguent pas l'un de l'autre. C'est pourquoi nous pouvons dire que l'attitude à laquelle elle correspond est celle d'un individu et d'une société recourbés sur eux-mêmes. Individuelle et sociale tout à la fois, l'âme tourne ici dans un cercle. Elle est close.

L'autre attitude est celle de l'âme ouverte. Que laisse-t-elle alors entrer ? Si l'on disait qu'elle embrasse l'humanité entière, on n'irait pas trop loin, on n'irait même pas assez loin, puisque son amour s'étendra aux animaux, aux plantes, à toute la nature. Et pourtant rien de ce qui viendrait ainsi l'occuper ne suffirait à définir l'attitude qu'elle a prise, car de tout cela elle pourrait à la rigueur se passer. Sa forme ne dépend pas de son contenu. Nous venons de la remplir ; nous pourrions aussi bien, maintenant, la vider. La charité subsisterait chez celui qui la possède, lors même qu'il n'y aurait plus d'autre vivant sur la terre.

Encore une fois, ce n'est pas par une dilatation de soi qu'on passera du premier état au second. Une psychologie trop purement intellectualiste, qui suit les indications du langage, définira sans doute les états d'âme par les objets auxquels ils sont attachés : amour de la famille, amour de la patrie, amour de l'humanité, elle verra dans ces trois inclinations un même sentiment qui se dilate de plus en plus, pour englober un nombre croissant de personnes. Le fait que ces états d'âme se traduisent au dehors par la même attitude ou le même mouvement, que tous trois nous *inclinent*, nous permet de les grouper sous le concept d'amour et de les exprimer par le même mot : on les distinguera alors en nommant trois objets, de plus en plus larges, auxquels ils se rapporteraient. Cela suffit, en effet, à les désigner. Mais est-ce les décrire ? Est-ce les analyser ? Au premier coup d'œil, la conscience aperçoit entre les deux premiers sentiments et le troisième une différence de nature. Ceux-là impliquent un choix et par conséquent une exclusion : ils pourront inciter à la lutte ; ils n'excluent pas la haine. Celui-ci n'est qu'amour. Ceux-là vont tout droit se poser sur un objet qui les attire. Celui-ci ne cède pas à un attrait de son objet ; il ne l'a pas visé ; il s'est élancé plus loin, et n'atteint l'humanité qu'en la traversant. A-t-il, à proprement parler, un objet ? Nous nous le demanderons. Bornons-nous pour le moment à constater que cette attitude de l'âme, qui est plutôt un mouvement, se suffit à elle-même.

Toutefois un problème se pose à l'égard d'elle, qui est tout résolu pour l'autre. Celle-ci a été voulue en effet par la nature ; on vient de voir comment et pourquoi nous nous sentons tenus de l'adopter. Mais celle-là est acquise ; elle a exigé, elle exige toujours un effort. D'où vient que les hommes qui en ont donné l'exemple ont

trouvé d'autres hommes pour les suivre ? Et quelle est la force qui fait pendant ici à la pression sociale ? Nous n'avons pas le choix. En dehors de l'instinct et de l'habitude, il n'y a d'action directe sur le vouloir que celle de la sensibilité. La propulsion exercée par le sentiment peut d'ailleurs ressembler de près à l'obligation. Analysez la passion de l'amour, surtout à ses débuts : est-ce le plaisir qu'elle vise ? ne serait-ce pas aussi bien la peine ? Il y a peut-être une tragédie qui se prépare, toute une vie gâchée, dissipée, perdue, on le sait, on le sent, n'importe ! il faut parce qu'il faut. La grande perfidie de la passion naissante est justement de contrefaire le devoir. Mais point n'est besoin d'aller jusqu'à la passion. Dans l'émotion la plus tranquille peut entrer une certaine exigence d'action, qui diffère de l'obligation définie tout à l'heure en ce qu'elle ne rencontrera pas de résistance, en ce qu'elle n'imposera que du consenti, mais qui n'en ressemble pas moins à l'obligation en ce qu'elle impose quelque chose. Nulle part nous ne nous en apercevons mieux que là où cette exigence suspend son effet pratique, nous laissant ainsi le loisir de réfléchir sur elle et d'analyser ce que nous éprouvons. C'est ce qui arrive dans l'émotion musicale, par exemple. Il nous semble, pendant que nous écoutons, que nous ne pourrions pas vouloir autre chose que ce que la musique nous suggère, et que c'est bien ainsi que nous agirions naturellement, nécessairement, si nous ne nous reposions d'agir en écoutant. Que la musique exprime la joie, la tristesse, la pitié, la sympathie, nous sommes à chaque instant ce qu'elle exprime. Non seulement nous, mais beaucoup d'autres, mais tous les autres aussi. Quand la musique pleure, c'est l'humanité, c'est la nature entière qui pleure avec elle. A vrai dire, elle n'introduit pas ces sentiments en nous ; elle nous introduit plutôt en eux, comme des passants qu'on pousserait dans une danse. Ainsi procèdent les initiateurs en morale. La vie a pour eux des résonances de sentiment insoupçonnées, comme en pourrait donner une symphonie nouvelle ; ils nous font entrer avec eux dans cette musique, pour que nous la traduisions en mouvement.

C'est par excès d'intellectualisme qu'on suspend le sentiment à un objet et qu'on tient toute émotion pour la répercussion, dans la sensibilité, d'une représentation intellectuelle. Pour reprendre l'exemple de la musique, chacun sait qu'elle provoque en nous des émotions déterminées, joie, tristesse, pitié, sympathie, et que ces émotions peuvent être intenses, et qu'elles sont complètes pour nous, encore qu'elles ne s'attachent à rien. Dira-t-on que nous sommes ici dans le domaine de l'art, et non pas dans la réalité, que nous ne nous émouvons alors que par jeu, que notre état d'âme est purement imaginaire, que d'ailleurs le musicien ne pourrait pas

susciter cette émotion en nous, la suggérer sans la causer, si nous ne l'avions déjà éprouvée dans la vie réelle, alors qu'elle était déterminée par un objet dont l'art n'a plus eu qu'à la détacher ? Ce serait oublier que joie, tristesse, pitié, sympathie sont des mots exprimant des généralités auxquelles il faut bien se reporter pour traduire ce que la musique fait éprouver, mais qu'à chaque musique nouvelle adhèrent des sentiments nouveaux, créés par cette musique et dans cette musique, définis et délimités par le dessin même, unique en son genre, de la mélodie ou de la symphonie. Ils n'ont donc pas été extraits de la vie par l'art ; c'est nous qui, pour les traduire en mots, sommes bien obligés de rapprocher le sentiment créé par l'artiste de ce qui y ressemble le plus dans la vie. Mais prenons même les états d'âme effectivement causés par des choses, et comme préfigurés en elles. En nombre déterminé, c'est-à-dire limité, sont ceux qui ont été voulus par la nature. On les reconnaît à ce qu'ils sont faits pour pousser à des actions qui répondent à des besoins. Les autres, au contraire, sont de véritables inventions, comparables à celles du musicien, et à l'origine desquelles il y a un homme. Ainsi la montagne a pu, de tout temps, communiquer à ceux qui la contemplaient certains sentiments comparables à des sensations et qui lui étaient en effet adhérents. Mais Rousseau a créé, à propos d'elle, une émotion neuve et originale. Cette émotion est devenue courante, Rousseau l'ayant lancée dans la circulation. Et aujourd'hui encore c'est Rousseau qui nous la fait éprouver, autant et plus que la montagne. Certes, il y avait des raisons pour que cette émotion, issue de l'âme de Jean-Jacques, s'accrochât à la montagne plutôt qu'à tout autre objet : les sentiments élémentaires, voisins de la sensation, provoqués directement par la montagne devaient s'accorder avec l'émotion nouvelle. Mais Rousseau les a ramassés ; il les a fait entrer, simples harmoniques désormais, dans un timbre dont il a donné, par une création véritable, la note fondamentale. De même pour l'amour de la nature en général. Celle-ci a de tout temps suscité des sentiments qui sont presque des sensations ; on a toujours goûté la douceur des ombrages, la fraîcheur des eaux, etc., enfin ce que suggère le mot « amœnus » par lequel les Romains caractérisaient le charme de la campagne. Mais une émotion neuve, sûrement créée par quelqu'un, ou quelques-uns, est venue utiliser ces notes préexistantes comme des harmoniques, et produire ainsi quelque chose de comparable au timbre original d'un nouvel instrument, ce que nous appelons dans nos pays le sentiment de la nature. La note fondamentale ainsi introduite aurait pu être autre, comme il est arrivé en Orient, plus particulièrement au Japon : autre eût alors été le timbre. Les sentiments voisins de la sensation,

étroitement liés aux objets qui les déterminent, peuvent d'ailleurs aussi bien attirer à eux une émotion antérieurement créée, et non pas toute neuve. C'est ce qui s'est passé pour l'amour. De tout temps la femme a dû inspirer à l'homme une inclination distincte du désir, qui y restait cependant contiguë et comme soudée, participant à la fois du sentiment et de la sensation. Mais l'amour romanesque a une date : il a surgi au moyen âge, le jour où l'on s'avisa d'absorber l'amour naturel dans un sentiment en quelque sorte surnaturel, dans l'émotion religieuse telle que le christianisme l'avait créée et jetée dans le monde. Quand on reproche au mysticisme de s'exprimer à la manière de la passion amoureuse, on oublie que c'est l'amour qui avait commencé par plagier la mystique, qui lui avait emprunté sa ferveur, ses élans, ses extases ; en utilisant le langage d'une passion qu'elle avait transfigurée, la mystique n'a fait que reprendre son bien. Plus, d'ailleurs, l'amour confine à l'adoration, plus grande est la disproportion entre l'émotion et l'objet, plus profonde par conséquent la déception à laquelle l'amoureux s'expose, — à moins qu'il ne s'astreigne indéfiniment à voir l'objet à travers l'émotion, à n'y pas toucher, à le traiter religieusement. Remarquons que les anciens avaient déjà parlé des illusions de l'amour, mais il s'agissait alors d'erreurs apparentées à celles des sens et qui concernaient la figure de la femme qu'on aime, sa taille, sa démarche, son caractère. On se rappelle la description de Lucrèce ; l'illusion porte seulement ici sur les qualités de l'objet aimé, et non pas, comme l'illusion moderne, sur ce qu'on peut attendre de l'amour. Entre l'ancienne illusion et celle que nous y avons surajoutée il y a la même différence qu'entre le sentiment primitif, émanant de l'objet lui-même, et l'émotion religieuse, appelée du dehors, qui est venue le recouvrir et le déborder. La marge laissée à la déception est maintenant énorme, parce que c'est l'intervalle entre le divin et l'humain.

Qu'une émotion neuve soit à l'origine des grandes créations de l'art, de la science et de la civilisation en général, cela ne nous paraît pas douteux. Non pas seulement parce que l'émotion est un stimulant, parce qu'elle incite l'intelligence à entreprendre et la volonté à persévérer. Il faut aller beaucoup plus loin. Il y a des émotions qui sont génératrices de pensée ; et l'invention, quoique d'ordre intellectuel, peut avoir de la sensibilité pour substance. C'est qu'il faut s'entendre sur la signification des mots « émotion », « sentiment », « sensibilité ». Une émotion est un ébranlement affectif de l'âme, mais autre chose est une agitation de la surface, autre chose un soulèvement des profondeurs. Dans le premier cas l'effet se disperse, dans le second il reste indivisé. Dans l'un, c'est une oscillation des parties sans déplacement du tout ; dans l'autre,

le tout est poussé en avant. Mais sortons des métaphores. Il faut distinguer deux espèces d'émotion, deux variétés de sentiment, deux manifestations de sensibilité, qui n'ont de commun entre elles que d'être des états affectifs distincts de la sensation et de ne pas se réduire, comme celle-ci, à la transposition psychologique d'une excitation physique. Dans la première, l'émotion est consécutive à une idée ou à une image représentée ; l'état sensible résulte bien d'un état intellectuel qui ne lui doit rien, qui se suffit à lui-même et qui, s'il en subit l'effet par ricochet, y perd plus qu'il n'y gagne. C'est l'agitation de la sensibilité par une représentation qui y tombe. Mais l'autre émotion n'est pas déterminée par une représentation dont elle prendrait la suite et dont elle resterait distincte. Bien plutôt serait-elle, par rapport aux états intellectuels qui surviendront, une cause et non plus un effet ; elle est grosse de représentations, dont aucune n'est proprement formée, mais qu'elle tire ou pourrait tirer de sa substance par un développement organique. La première est infra-intellectuelle ; c'est d'elle que les psychologues s'occupent généralement, et c'est à elle qu'on pense quand on oppose la sensibilité à l'intelligence ou quand on fait de l'émotion un vague reflet de la représentation. Mais de l'autre nous dirions volontiers qu'elle est supra-intellectuelle, si le mot n'évoquait tout de suite, et exclusivement, l'idée d'une supériorité de valeur ; il s'agit aussi bien d'une antériorité dans le temps, et de la relation de ce qui engendre à ce qui est engendré. Seule, en effet, l'émotion du second genre peut devenir génératrice d'idées.

On ne s'en rend pas compte quand on traite de « féminine », avec une nuance de dédain, une psychologie qui fait une place si large et si belle à la sensibilité. Ceux qui parlent ainsi ont pour premier tort de s'en tenir aux banalités qui ont cours sur la femme, alors qu'il serait si facile d'observer. Nous n'allons pas nous engager, à seule fin de corriger une expression inexacte, dans une étude comparée des deux sexes. Bornons-nous à dire que la femme est aussi intelligente que l'homme, mais qu'elle est moins capable d'émotion, et que si quelque puissance de l'âme se présente chez elle avec un moindre développement, ce n'est pas l'intelligence, c'est la sensibilité. Il s'agit, bien entendu, de la sensibilité profonde, et non pas de l'agitation en surface[398]. Mais peu importe. Le plus grand tort de ceux qui croiraient rabaisser l'homme en rattachant à la sensibilité les plus hautes facultés de l'esprit est de ne pas voir où est précisément la différence entre l'intelligence qui comprend, discute, accepte ou rejette, s'en tient enfin à la critique, et celle qui invente.

Création signifie, avant tout, émotion. Il ne s'agit pas seulement de la littérature et de l'art. On sait ce qu'une découverte scientifique

implique de concentration et d'effort. Le génie a été défini une longue patience. Il est vrai qu'on se représente l'intelligence à part, et à part aussi une faculté générale d'attention, laquelle, plus ou moins développée, concentrerait plus ou moins fortement l'intelligence. Mais comment cette attention indéterminée, extérieure à l'intelligence, vide de matière, pourrait-elle, par le seul fait de se joindre à l'intelligence, en faire surgir ce qui n'y était pas ? On sent bien que la psychologie est encore dupe du langage quand, ayant désigné par le même mot toutes les attentions prêtées dans tous les cas possibles, elle ne voit plus entre elles, supposées alors de même qualité, que des différences de grandeur. La vérité est que dans chaque cas l'attention est marquée d'une nuance spéciale, et comme individualisée, par l'objet auquel elle s'applique : c'est pourquoi la psychologie incline déjà à parler d'« intérêt » autant que d'attention et à faire ainsi intervenir implicitement la sensibilité, plus susceptible de se diversifier selon les cas particuliers. Mais alors on n'appuie pas assez sur la diversité ; on pose une faculté générale de s'intéresser, laquelle, toujours la même, ne se diversifierait encore que par une application plus ou moins grande à son objet. Ne parlons donc pas d'intérêt en général. Disons que le problème qui a inspiré de l'intérêt est une représentation doublée d'une émotion, et que l'émotion, étant à la fois la curiosité, le désir et la joie anticipée de résoudre un problème déterminé, est unique comme la représentation. C'est elle qui pousse l'intelligence en avant, malgré les obstacles. C'est elle surtout qui vivifie, ou plutôt qui vitalise, les éléments intellectuels avec lesquels elle fera corps, ramasse à tout moment ce qui pourra s'organiser avec eux, et obtient finalement de l'énoncé du problème qu'il s'épanouisse en solution. Que sera-ce dans la littérature et dans l'art ! L'œuvre géniale est le plus souvent sortie d'une émotion unique en son genre, qu'on eût crue inexprimable, et qui a voulu s'exprimer. Mais n'en est-il pas ainsi de toute œuvre, si imparfaite soit-elle, où entre une part de création ? Quiconque s'exerce à la composition littéraire a pu constater la différence entre l'intelligence laissée à elle-même et celle que consume de son feu l'émotion originale et unique, née d'une coïncidence entre l'auteur et son sujet, c'est-à-dire d'une intuition. Dans le premier cas l'esprit travaille à froid, combinant entre elles des idées, depuis longtemps coulées en mots, que la société lui livre à l'état solide. Dans le second, il semble que les matériaux fournis par l'intelligence entrent préalablement en fusion et qu'ils se solidifient ensuite à nouveau en idées cette fois informées par l'esprit lui-même : si ces idées trouvent des mots préexistants pour les exprimer, cela fait pour chacune l'effet d'une bonne fortune inespérée ; et, à vrai dire, il a souvent fallu aider la

chance, et forcer le sens du mot pour qu'il se modelât sur la pensée. L'effort est cette fois douloureux, et le résultat aléatoire. Mais c'est alors seulement que l'esprit se sent ou se croit créateur. Il ne part plus d'une multiplicité d'éléments tout faits pour aboutir à une unité composite où il y aura un nouvel arrangement de l'ancien. Il s'est transporté tout d'un coup à quelque chose qui paraît à la fois un et unique, qui cherchera ensuite à s'étaler tant bien que mal en concepts multiples et communs, donnés d'avance dans des mots.

En résumé, à côté de l'émotion qui est l'effet de la représentation et qui s'y surajoute, il y a celle qui précède la représentation, qui la contient virtuellement et qui en est jusqu'à un certain point la cause. Un drame qui est à peine une œuvre littéraire pourra secouer nos nerfs et susciter une émotion du premier genre, intense sans doute, mais banale, cueillie parmi celles que nous éprouvons couramment dans la vie, et en tout cas vide de représentation. Mais l'émotion provoquée en nous par une grande œuvre dramatique est d'une tout autre nature : unique en son genre, elle a surgi dans l'âme du poète, et là seulement, avant d'ébranler la nôtre ; c'est d'elle que l'œuvre est sortie, car c'est à elle que l'auteur se référait au fur et à mesure de la composition de l'ouvrage. Elle n'était qu'une exigence de création, mais une exigence déterminée, qui a été satisfaite par l'œuvre une fois réalisée et qui ne l'aurait été par une autre que si celle-ci avait eu avec la première une analogie interne et profonde, comparable à celle qui existe entre deux traductions, également acceptables, d'une même musique en idées ou en images.

C'est dire qu'en faisant une large part à l'émotion dans la genèse de la morale, nous ne présentons nullement une « morale de sentiment ». Car il s'agit d'une émotion capable de cristalliser en représentations, et même en doctrine.

De cette doctrine, pas plus que de toute autre, on n'eût pu déduire cette morale ; aucune spéculation ne créera une obligation ou rien qui y ressemble ; peu m'importe la beauté de la théorie, je pourrai toujours dire que je ne l'accepte pas ; et, même si je l'accepte, je prétendrai rester libre de me conduire à ma guise. Mais si l'atmosphère d'émotion est là, si je l'ai respirée, si l'émotion me pénètre, j'agirai selon elle, soulevé par elle. Non pas contraint ou nécessité, mais en vertu d'une inclination à laquelle je ne voudrais pas résister. Et au lieu d'expliquer mon acte par l'émotion elle-même, je pourrai aussi bien le déduire alors de la théorie qu'on aura construite par la transposition de l'émotion en idées. Nous entrevoyons ici la réponse possible à une question grave, que nous retrouverons plus loin, mais que nous venons de frôler en passant. On se plaît à dire que si une religion apporte une morale nouvelle,

elle l'impose par la métaphysique qu'elle fait accepter, par ses idées sur Dieu, sur l'univers, sur la relation de l'un à l'autre. A quoi l'on a répondu que c'est au contraire par la supériorité de sa morale qu'une religion gagne les âmes et les ouvre à une certaine conception des choses. Mais l'intelligence reconnaîtrait-elle la supériorité de la morale qu'on lui propose, étant donné qu'elle ne peut apprécier des différences de valeur que par des comparaisons avec une règle ou un idéal, et que l'idéal et la règle sont nécessairement fournis par la morale qui occupe déjà la place ? D'autre part, comment une conception nouvelle de l'ordre du monde serait-elle autre chose qu'une philosophie de plus, à mettre avec celles que nous connaissons ? Même si notre intelligence s'y rallie, nous n'y verrons jamais qu'une explication théoriquement préférable aux autres. Même si elle nous paraît recommander, comme s'harmonisant mieux avec elle, certaines règles nouvelles de conduite, il y aura loin de cette adhésion de l'intelligence à une conversion de la volonté. Mais la vérité est que ni la doctrine, à l'état de pure représentation intellectuelle, ne fera adopter et surtout pratiquer la morale, ni la morale, envisagée par l'intelligence comme un système de règles de conduite, ne rendra intellectuellement préférable la doctrine. Avant la nouvelle morale, avant la métaphysique nouvelle, il y a l'émotion, qui se prolonge en élan du côté de la volonté, et en représentation explicative dans l'intelligence. Posez, par exemple, l'émotion que le christianisme a apportée sous le nom de charité : si elle gagne les âmes, une certaine conduite s'ensuit, et une certaine doctrine se répand. Ni cette métaphysique n'a imposé cette morale, ni cette morale ne fait préférer cette métaphysique. Métaphysique et morale expriment la même chose, l'une en termes d'intelligence, l'autre en termes de volonté ; et les deux expressions sont acceptées ensemble dès qu'on s'est donné la chose à exprimer.

Qu'une bonne moitié de notre morale comprenne des devoirs dont le caractère obligatoire s'explique en dernière analyse par la pression de la société sur l'individu, on l'accordera sans trop de peine, parce que ces devoirs sont pratiqués couramment, parce qu'ils ont une formule nette et précise et qu'il nous est alors facile, en les saisissant par leur partie pleinement visible et en descendant jusqu'à la racine, de découvrir l'exigence sociale d'où ils sont sortis. Mais que le reste de la morale traduise un certain état émotionnel, qu'on ne cède plus ici à une pression mais à un attrait, beaucoup hésiteront à l'admettre. La raison en est qu'on ne peut pas ici, le plus souvent, retrouver au fond de soi l'émotion originelle. Il y a des formules qui en sont le résidu, et qui se sont déposées dans ce qu'on pourrait appeler la conscience sociale au fur et à mesure que

se consolidait, immanente à cette émotion, une conception nouvelle de la vie ou mieux une certaine attitude vis-à-vis d'elle. Justement parce que nous nous trouvons devant la cendre d'une émotion éteinte, et que la puissance propulsive de cette émotion venait du feu qu'elle portait en elle, les formules qui sont restées seraient généralement incapables d'ébranler notre volonté si les formules plus anciennes, exprimant des exigences fondamentales de la vie sociale, ne leur communiquaient par contagion quelque chose de leur caractère obligatoire. Ces deux morales juxtaposées semblent maintenant n'en plus faire qu'une, la première ayant prêté à la seconde un peu de ce qu'elle a d'impératif et ayant d'ailleurs reçu de celle-ci, en échange, une signification moins étroitement sociale, plus largement humaine. Mais remuons la cendre ; nous trouverons des parties encore chaudes, et finalement jaillira l'étincelle ; le feu pourra se rallumer, et, s'il se rallume, il gagnera de proche en proche. Je veux dire que les maximes de cette seconde morale n'opèrent pas isolément, comme celles de la première : dès que l'une d'elles, cessant d'être abstraite, se remplit de signification et acquiert la force d'agir, les autres tendent à en faire autant ; finalement toutes se rejoignent dans la chaude émotion qui les laissa jadis derrière elle et dans les hommes, redevenus vivants, qui l'éprouvèrent. Fondateurs et réformateurs de religions, mystiques et saints, héros obscurs de la vie morale que nous avons pu rencontrer sur notre chemin et qui égalent à nos yeux les plus grands, tous sont là : entraînés par leur exemple, nous nous joignons à eux comme à une armée de conquérants. Ce sont des conquérants, en effet ; ils ont brisé la résistance de la nature et haussé l'humanité à des destinées nouvelles. Ainsi, quand nous dissipons les apparences pour toucher les réalités, quand nous faisons abstraction de la forme commune que les deux morales, grâce à des échanges réciproques, ont prise dans la pensée conceptuelle et dans le langage, nous trouvons aux deux extrémités de cette morale unique la pression et l'aspiration : celle-là d'autant plus parfaite qu'elle est plus impersonnelle, plus proche de ces forces naturelles qu'on appelle habitude et même instinct, celle-ci d'autant plus puissante qu'elle est plus visiblement soulevée en nous par des personnes, et qu'elle semble mieux triompher de la nature. Il est vrai que si l'on descendait jusqu'à la racine de la nature elle-même, on s'apercevrait peut-être que c'est la même force qui se manifeste directement, en tournant sur elle-même, dans l'espèce humaine une fois constituée, et qui agit ensuite indirectement, par l'intermédiaire d'individualités privilégiées, pour pousser l'humanité en avant.

Mais point n'est besoin de recourir à une métaphysique pour déterminer le rapport de cette pression à cette aspiration. Encore

une fois, il y a une certaine difficulté à comparer entre elles les deux morales parce qu'elles ne se présentent plus à l'état pur. La première a passé à l'autre quelque chose de sa force de contrainte ; la seconde a répandu sur la première quelque chose de son parfum. Nous sommes en présence d'une série de gradations ou de dégradations, selon qu'on parcourt les prescriptions de la morale en commençant par une extrémité ou par l'autre ; quant aux deux limites extrêmes, elles ont plutôt un intérêt théorique ; il n'arrive guère qu'elles soient réellement atteintes. Considérons cependant en elles-mêmes, isolément, pression et aspiration. Immanente à la première est la représentation d'une société qui ne vise qu'à se conserver : le mouvement circulaire où elle entraîne avec elle les individus, se produisant sur place, imite de loin, par l'intermédiaire de l'habitude, l'immobilité de l'instinct. Le sentiment qui caractériserait la conscience de cet ensemble d'obligations pures, supposées toutes remplies, serait un état de bien-être individuel et social comparable à celui qui accompagne le fonctionnement normal de la vie. Il ressemblerait au plaisir plutôt qu'à la joie. Dans la morale de l'aspiration, au contraire, est implicitement contenu le sentiment d'un progrès. L'émotion dont nous parlions est l'enthousiasme d'une marche en avant, — enthousiasme par lequel cette morale s'est fait accepter de quelques-uns et s'est ensuite, à travers eux, propagée dans le monde. « Progrès » et « marche en avant » se confondent d'ailleurs ici avec l'enthousiasme lui-même. Pour en prendre conscience, il n'est pas nécessaire de se représenter un terme que l'on vise ou une perfection dont on se rapproche. Il suffit que dans la joie de l'enthousiasme il y ait plus que dans le plaisir du bien-être, ce plaisir n'impliquant pas cette joie, cette joie enveloppant et même résorbant en elle ce plaisir. Cela, nous le sentons ; et la certitude ainsi obtenue, bien loin d'être suspendue à une métaphysique, est ce qui donnera à cette métaphysique son plus solide appui.

Mais avant cette métaphysique, et beaucoup plus près de l'immédiatement éprouvé, sont les représentations simples qui jaillissent ici de l'émotion au fur et à mesure qu'on s'appesantit sur elle. Nous parlions des fondateurs et réformateurs de religions, des mystiques et des saints. Écoutons leur langage ; il ne fait que traduire en représentations l'émotion particulière d'une âme qui s'ouvre, rompant avec la nature qui l'enfermait à la fois en elle-même et dans la cité.

Ils disent d'abord que ce qu'ils éprouvent est un sentiment de libération. Bien-être, plaisirs, richesse, tout ce qui retient le commun des hommes les laisse indifférents. A s'en délivrer ils ressentent un soulagement, puis une allégresse. Non pas que la nature ait eu tort

de nous attacher par des liens solides à la vie qu'elle avait voulue pour nous. Mais il s'agit d'aller plus loin, et les commodités dont on se trouve bien chez soi deviendraient des gênes, elles tourneraient au bagage encombrant, s'il fallait les emporter en voyage. Qu'une âme ainsi mobilisée soit plus encline à sympathiser avec les autres âmes, et même avec la nature entière, on pourrait s'en étonner si l'immobilité relative de l'âme, tournant en cercle dans une société close, ne tenait précisément à ce que la nature a morcelé l'humanité en individualités distinctes par l'acte même qui constitua l'espèce humaine. Comme tout acte constitutif d'une espèce, celui-ci fut un arrêt. En reprenant la marche en avant, on brise la décision de briser. Pour obtenir un effet complet, il faudrait, il est vrai, entraîner avec soi le reste des hommes. Mais si quelques-uns suivent, et si les autres se persuadent qu'ils le feraient à l'occasion, c'est déjà beaucoup : il y a dès lors, avec le commencement d'exécution, l'espérance que le cercle finira par être rompu. En tout cas, nous ne saurions trop le répéter, ce n'est pas en prêchant l'amour du prochain qu'on l'obtient. Ce n'est pas en élargissant des sentiments plus étroits qu'on embrassera l'humanité. Notre intelligence a beau se persuader à elle-même que telle est la marche indiquée, les choses s'y prennent autrement. Ce qui est simple au regard de notre entendement ne l'est pas nécessairement pour notre volonté. Là où la logique dit qu'une certaine voie serait la plus courte, l'expérience survient et trouve que dans cette direction il n'y a pas de voie. La vérité est qu'il faut passer ici par l'héroïsme pour arriver à l'amour. L'héroïsme, d'ailleurs, ne se prêche pas ; il n'a qu'à se montrer, et sa seule présence pourra mettre d'autres hommes en mouvement. C'est qu'il est, lui-même, retour au mouvement, et qu'il émane d'une émotion — communicative comme toute émotion — apparentée à l'acte créateur. La religion exprime cette vérité à sa manière en disant que c'est en Dieu que nous aimons les autres hommes. Et les grands mystiques déclarent avoir le sentiment d'un courant qui irait de leur âme à Dieu et redescendrait de Dieu au genre humain.

Qu'on ne vienne pas parler d'obstacles matériels à l'âme ainsi libérée ! Elle ne répondra pas que l'obstacle doit être tourné, ni qu'il peut être forcé : elle le déclarera inexistant. De sa conviction morale on ne peut pas dire qu'elle soulève des montagnes, car elle ne voit pas de montagne à soulever. Tant que vous raisonnerez sur l'obstacle, il restera où il est ; et tant que vous le regarderez, vous le décomposerez en parties qu'il faudra surmonter une à une ; le détail en peut être illimité ; rien ne dit que vous l'épuiserez. Mais vous pouvez rejeter l'ensemble, en bloc, si vous le niez. Ainsi procédait le philosophe qui prouvait le mouvement en marchant ; son acte était

la négation pure et simple de l'effort, toujours à recommencer et par conséquent impuissant, que Zénon jugeait nécessaire pour franchir un à un les points de l'intervalle. En approfondissant ce nouvel aspect de la morale, on y trouverait le sentiment d'une coïncidence, réelle ou illusoire, avec l'effort générateur de la vie. Vu du dehors, le travail de la vie se prête, dans chacune de ses œuvres, à une analyse qui se poursuivrait sans fin ; jamais on n'aura achevé de décrire la structure d'un œil tel que le nôtre. Mais ce que nous appelons un ensemble de moyens employés n'est en réalité qu'une série d'obstacles tombés ; l'acte de la nature est simple, et la complexité infinie du mécanisme qu'elle paraît avoir construit pièce à pièce pour obtenir la vision n'est que l'entrecroisement sans fin des antagonismes qui se sont neutralisés les uns les autres pour laisser passer, indivisible, l'exercice de la fonction. Telle, une main invisible qui s'enfoncerait dans de la limaille de fer et dont l'acte simple apparaîtrait, si l'on ne tenait compte que de ce qu'on voit, comme une inépuisable série d'actions et de réactions que les brins de limaille exerceraient les uns sur les autres pour s'équilibrer réciproquement. Si tel est le contraste entre l'opération réelle de la vie et l'aspect qu'elle prend pour les sens et l'intelligence qui l'analysent, est-il étonnant qu'une âme qui ne connaît plus d'obstacle matériel se sente, à tort ou à raison, en coïncidence avec le principe même de la vie ?

Quelque hétérogénéité qu'on puisse trouver d'abord entre l'effet et la cause, et bien qu'il y ait loin d'une règle de conduite à une affirmation sur le fond des choses, c'est toujours dans un contact avec le principe générateur de l'espèce humaine qu'on s'est senti puiser la force d'aimer l'humanité. Je parle, bien entendu, d'un amour qui absorbe et réchauffe l'âme entière. Mais un amour plus tiède, atténué et intermittent, ne peut être que le rayonnement de celui-là, quand il n'est pas l'image, plus pâle et plus froide encore, qui en est restée dans l'intelligence ou qui s'est déposée dans le langage. La morale comprend ainsi deux parties distinctes, dont l'une a sa raison d'être dans la structure originelle de la société humaine, et dont l'autre trouve son explication dans le principe explicatif de cette structure. Dans la première, l'obligation représente la pression que les éléments de la société exercent les uns sur les autres pour maintenir la forme du tout, pression dont l'effet est préfiguré en chacun de nous par un système d'habitudes qui vont pour ainsi dire au-devant d'elle : ce mécanisme, dont chaque pièce est une habitude mais dont l'ensemble est comparable à un instinct, a été préparé par la nature. Dans la seconde, il y a encore obligation, si l'on veut, mais l'obligation est la force d'une aspiration ou d'un élan, de l'élan même qui a abouti à

l'espèce humaine, à la vie sociale, à un système d'habitudes plus ou moins assimilable à l'instinct : le principe de propulsion intervient directement, et non plus par l'intermédiaire des mécanismes qu'il avait montés, auxquels il s'était arrêté provisoirement. Bref, pour résumer tout ce qui précède, nous dirons que la nature, déposant l'espèce humaine le long du cours de l'évolution, l'a voulue sociable, comme elle a voulu les sociétés de fourmis et d'abeilles ; mais puisque l'intelligence était là, le maintien de la vie sociale devait être confié à un mécanisme quasi intelligent : intelligent, en ce que chaque pièce pouvait en être remodelée par l'intelligence humaine, instinctif cependant en ce que l'homme ne pouvait pas, sans cesser d'être un homme, rejeter l'ensemble des pièces et ne plus accepter un mécanisme conservateur. L'instinct cédait provisoirement la place à un système d'habitudes, dont chacune devenait contingente, leur convergence vers la conservation de la société étant seule nécessaire, et cette nécessité ramenant avec elle l'instinct. La nécessité du tout, sentie à travers la contingence des parties, est ce que nous appelons l'obligation morale en général ; les parties ne sont d'ailleurs contingentes qu'aux yeux de la société ; pour l'individu, à qui la société inculque des habitudes, la partie est nécessaire comme le tout. Maintenant, le mécanisme voulu par la nature était simple, comme les sociétés originellement constituées par elle. La nature avait-elle prévu l'énorme développement et la complexité indéfinie de sociétés comme les nôtres ? Entendons-nous d'abord sur le sens de la question. Nous n'affirmons pas que la nature ait proprement voulu ou prévu quoi que ce soit. Mais nous avons le droit de procéder comme le biologiste, qui parle d'une intention de la nature toutes les fois qu'il assigne une fonction à un organe : il exprime simplement ainsi l'adéquation de l'organe à la fonction. L'humanité a beau s'être civilisée, la société a beau s'être transformée, nous prétendons que les tendances en quelque sorte organiques à la vie sociale sont restées ce qu'elles étaient à l'origine. Nous pouvons les retrouver, les observer. Le résultat de cette observation est net : c'est pour des sociétés simples et closes que la structure morale, originelle et fondamentale de l'homme, est faite. Ces tendances organiques n'apparaissent pas clairement à notre conscience, je le veux bien. Elles n'en constituent pas moins ce qu'il y a de plus solide dans l'obligation. Si complexe que soit devenue notre morale, bien qu'elle se soit doublée de tendances qui ne sont pas de simples modifications des tendances naturelles et qui ne vont pas dans la direction de la nature, c'est à ces tendances naturelles que nous aboutissons quand nous désirons, de tout ce que cette masse fluide contient d'obligation pure, obtenir un précipité. Telle est donc la première moitié de la morale. L'autre

n'entrait pas dans le plan de la nature. Nous entendons par là que la nature avait prévu une certaine extension de la vie sociale par l'intelligence, mais une extension limitée. Elle ne pouvait pas vouloir que cette extension allât jusqu'à mettre en danger la structure originelle. Nombreux sont d'ailleurs les cas où l'homme a trompé ainsi la nature, si savante et pourtant si naïve. La nature entendait sûrement que l'homme procréât sans fin, comme tous les autres vivants ; elle a pris les précautions les plus minutieuses pour assurer la conservation de l'espèce par la multiplication des individus ; elle n'avait donc pas prévu, en nous donnant l'intelligence, que celle-ci trouverait aussitôt le moyen de couper l'acte sexuel de ses conséquences, et que l'homme pourrait s'abstenir de récolter sans renoncer au plaisir de semer. C'est dans un tout autre sens que l'homme trompe la nature quand il prolonge la solidarité sociale en fraternité humaine ; mais il la trompe encore, car les sociétés dont le dessin était préformé dans la structure originelle de l'âme humaine, et dont on peut apercevoir encore le plan dans les tendances innées et fondamentales de l'homme actuel, exigeaient que le groupe fût étroitement uni, mais que de groupe à groupe il y eût hostilité virtuelle : on devait être toujours prêt à attaquer ou à se défendre. Non pas, certes, que la nature ait voulu la guerre pour la guerre. Les grands entraîneurs de l'humanité, qui ont forcé les barrières de la cité, semblent bien s'être replacés par là dans la direction de l'élan vital. Mais cet élan propre à la vie est fini comme elle. Tout le long de sa route il rencontre des obstacles, et les espèces successivement apparues sont les résultantes de cette force et de forces antagonistes : celle-là pousse en avant, celles-ci font qu'on tourne sur place. L'homme, sortant des mains de la nature, était un être intelligent et sociable, sa sociabilité étant calculée pour aboutir à de petites sociétés, son intelligence étant destinée à favoriser la vie individuelle et la vie du groupe. Mais l'intelligence, se dilatant par son effort propre, a pris un développement inattendu. Elle a affranchi les hommes de servitudes auxquelles ils étaient condamnés par les limitations de leur nature. Dans ces conditions, il n'était pas impossible à certains d'entre eux, particulièrement doués, de rouvrir ce qui avait été clos et de faire au moins pour eux-mêmes ce qu'il eût été impossible à la nature de faire pour l'humanité. Leur exemple a fini par entraîner les autres, au moins en imagination. La volonté a son génie, comme la pensée, et le génie défie toute prévision. Par l'intermédiaire de ces volontés géniales l'élan de vie qui traverse la matière obtient de celle-ci, pour l'avenir de l'espèce, des promesses dont il ne pouvait même être question quand l'espèce se constituait. En allant de la solidarité sociale à la fraternité humaine, nous rompons donc avec une

certaine nature, mais non pas avec toute nature. On pourrait dire, en détournant de leur sens les expressions spinozistes, que c'est pour revenir à la Nature naturante que nous nous détachons de la Nature naturée.

Entre la première morale et la seconde il y a donc toute la distance du repos au mouvement. La première est censée immuable. Si elle change, elle oublie aussitôt qu'elle a changé ou n'avoue pas le changement. La forme qu'elle présente à n'importe quel moment prétend être la forme définitive. Mais l'autre est une poussée, une exigence de mouvement ; elle est mobilité en principe. C'est par là qu'elle prouverait — c'est même par là seulement qu'elle pourrait d'abord définir — sa supériorité. Donnez-vous la première, vous n'en ferez pas sortir la seconde, pas plus que d'une ou de plusieurs positions d'un mobile vous ne tirerez du mouvement. Au contraire, le mouvement enveloppe l'immobilité, chaque position traversée par le mobile étant conçue et même perçue comme un arrêt virtuel. Mais point n'est besoin d'une démonstration en règle : la supériorité est vécue avant d'être représentée, et ne pourrait d'ailleurs être ensuite démontrée si elle n'était d'abord sentie. C'est une différence de ton vital. Celui qui pratique régulièrement la morale de la cité éprouve ce sentiment de bien-être, commun à l'individu et à la société, qui manifeste l'interférence des résistances matérielles les unes avec les autres. Mais l'âme qui s'ouvre, et aux yeux de laquelle les obstacles matériels tombent, est toute à la joie. Plaisir et bien-être sont quelque chose, la joie est davantage. Car elle n'était pas contenue en eux, tandis qu'ils se retrouvent virtuellement en elle. Ils sont, en effet, arrêt ou piétinement sur place, tandis qu'elle est marche en avant.

De là vient que la première morale est relativement facile à formuler, mais non pas la seconde. Notre intelligence et notre langage portent en effet sur des choses ; ils sont moins à leur aise pour représenter des transitions ou des progrès. La morale de l'Évangile est essentiellement celle de l'âme ouverte : n'a-t-on pas eu raison de faire remarquer qu'elle frise le paradoxe, et même la contradiction, dans les plus précises de ses recommandations ? Si la richesse est un mal, ne nuirons-nous pas aux pauvres en leur abandonnant ce que nous possédons ? Si celui qui a reçu un soufflet tend l'autre joue, que devient la justice, sans laquelle il n'y a pourtant pas de charité ? Mais le paradoxe tombe, la contradiction s'évanouit, si l'on considère l'intention de ces maximes, qui est d'induire un état d'âme.

Ce n'est pas pour les pauvres, c'est pour lui que le riche doit faire abandon de sa richesse : heureux le pauvre « en esprit » ! Ce qui est beau, ce n'est pas d'être privé, ni même de se priver, c'est

de ne pas sentir la privation. L'acte par lequel l'âme s'ouvre a pour effet d'élargir et d'élever à la pure spiritualité une morale emprisonnée et matérialisée dans des formules : celle-ci devient alors, par rapport à l'autre, quelque chose comme un instantané pris sur un mouvement. Tel est le sens profond des oppositions qui se succèdent dans le Sermon sur la montagne : « On vous a dit que... Et moi je vous dis que... » D'un côté le clos, de l'autre l'ouvert. La morale courante n'est pas abolie ; mais elle se présente comme un moment le long d'un progrès. On ne renonce pas à l'ancienne méthode ; mais on l'intègre dans une méthode plus générale, comme il arrive quand le dynamique résorbe en lui le statique, devenu un cas particulier. Il faudrait alors, en toute rigueur, une expression directe du mouvement et de la tendance ; mais si l'on veut encore — et il le faut bien — les traduire dans la langue du statique et de l'immobile, on aura des formules qui frôleront la contradiction. Aussi comparerions-nous ce qu'il y a d'impraticable dans certains préceptes évangéliques à ce que présentèrent d'illogique les premières explications de la différentielle. De fait, entre la morale antique et le christianisme on trouverait un rapport du même genre que celui de l'ancienne mathématique à la nôtre.

La géométrie des anciens a pu fournir des solutions particulières qui étaient comme des applications anticipées de nos méthodes générales. Mais elle n'a pas dégagé ces méthodes ; l'élan n'était pas là, qui eût fait sauter du statique au dynamique. Du moins avait-on poussé aussi loin que possible l'imitation du dynamique par le statique. Nous avons une impression de ce genre quand nous confrontons la doctrine des stoïciens, par exemple, avec la morale chrétienne. Ils se proclamaient citoyens du monde, et ils ajoutaient que tous les hommes sont frères, étant issus du même Dieu. C'étaient presque les mêmes paroles ; mais elles ne trouvèrent pas le même écho, parce qu'elles n'avaient pas été dites avec le même accent. Les stoïciens ont donné de fort beaux exemples. S'ils n'ont pas réussi à entraîner l'humanité avec eux, c'est que le stoïcisme est essentiellement une philosophie. Le philosophe qui s'éprend d'une doctrine aussi haute, et qui s'insère en elle, l'anime sans doute en la pratiquant : tel, l'amour de Pygmalion insuffla la vie à la statue une fois sculptée. Mais il y a loin de là à l'enthousiasme qui se propage d'âme en âme, indéfiniment, comme un incendie. Une telle émotion pourra évidemment s'explicitier en idées constitutives d'une doctrine, et même en plusieurs doctrines différentes qui n'auront d'autre ressemblance entre elles qu'une communauté d'esprit ; mais elle précède l'idée au lieu de la suivre. Pour trouver quelque chose d'elle dans l'antiquité classique, ce n'est pas aux stoïciens qu'il faudrait s'adresser, mais plutôt à celui qui fut

l'inspirateur de toutes les grandes philosophies de la Grèce sans avoir apporté de doctrine, sans avoir rien écrit, à Socrate. Certes, Socrate met au-dessus de tout l'activité raisonnable, et plus spécialement la fonction logique de l'esprit. L'ironie qu'il promène avec lui est destinée à écarter les opinions qui n'ont pas subi l'épreuve de la réflexion et à leur faire honte, pour ainsi dire, en les mettant en contradiction avec elles-mêmes. Le dialogue, tel qu'il l'entend, a donné naissance à la dialectique platonicienne et par suite à la méthode philosophique, essentiellement rationnelle, que nous pratiquons encore. L'objet de ce dialogue est d'aboutir à des concepts qu'on enfermera dans des définitions ; ces concepts deviendront les Idées platoniciennes ; et la théorie des idées, à son tour, servira de type aux constructions, elles aussi rationnelles par essence, de la métaphysique traditionnelle. Socrate va plus loin encore ; de la vertu même il fait une science ; il identifie la pratique du bien avec la connaissance qu'on en possède ; il prépare ainsi la doctrine qui absorbera la vie morale dans l'exercice rationnel de la pensée. Jamais la raison n'aura été placée plus haut. Voilà du moins ce qui frappe d'abord. Mais regardons de plus près. Socrate enseigne parce que l'oracle de Delphes a parlé. Il a reçu une mission. Il est pauvre, et il doit rester pauvre. Il faut qu'il se mêle au peuple, qu'il se fasse peuple, que son langage rejoigne le parler populaire. Il n'écrit rien, pour que sa pensée se communique, vivante, à des esprits qui la porteront à d'autres esprits. Il est insensible au froid et à la faim, nullement ascète, mais libéré du besoin et affranchi de son corps. Un « démon » l'accompagne, qui fait entendre sa voix quand un avertissement est nécessaire. Il croit si bien à ce « signe démonique » qu'il meurt plutôt que de ne pas le suivre : s'il refuse de se défendre devant le tribunal populaire, s'il va au-devant de sa condamnation, c'est que le démon n'a rien dit pour l'en détourner. Bref, sa mission est d'ordre religieux et mystique, au sens où nous prenons aujourd'hui ces mots ; son enseignement, si parfaitement rationnel, est suspendu à quelque chose qui semble dépasser la pure raison. Mais ne s'en aperçoit-on pas à son enseignement même ? Si les propos inspirés, en tout cas lyriques, qu'il tient en maint endroit des dialogues de Platon n'étaient pas de Socrate, mais de Platon lui-même, si le langage du maître avait toujours été celui que Xénophon lui prête, comprendrait-on l'enthousiasme dont il enflamma ses disciples et qui traversa les âges ? Stoïciens, épicuriens, cyniques, tous les moralistes de la Grèce dérivent de Socrate, — non pas seulement, comme on l'a toujours dit, parce qu'ils développent dans ses diverses directions la doctrine du maître, mais encore et surtout parce qu'ils lui empruntent l'attitude qu'il a créée et qui était d'ailleurs si peu

conforme au génie grec, l'attitude du Sage. Quand le philosophe, s'enfermant dans sa sagesse, se détache du commun des hommes, soit pour les enseigner, soit pour leur servir de modèle, soit simplement pour vaquer à son travail de perfectionnement intérieur, c'est Socrate vivant qui est là, Socrate agissant par l'incomparable prestige de sa personne. Allons plus loin. On a dit qu'il avait ramené la philosophie du ciel sur la terre. Mais comprendrait-on sa vie, et surtout sa mort, si la conception de l'âme que Platon lui prête dans le Phédon n'avait pas été la sienne ? Plus généralement, les mythes que nous trouvons dans les dialogues de Platon et qui concernent l'âme, son origine, son insertion dans le corps, font-ils autre chose que noter en termes de pensée platonicienne une émotion créatrice, l'émotion immanente à l'enseignement moral de Socrate ? Les mythes, et l'état d'âme socratique par rapport auquel ils sont ce que le programme explicatif est à la symphonie, se sont conservés à côté de la dialectique platonicienne ; ils traversent en souterrain la métaphysique grecque et reparaissent à l'air libre avec le néoplatonisme alexandrin, avec Ammonius peut-être, en tout cas avec Plotin, qui se déclare continuateur de Socrate. À l'âme socratique ils ont fourni un corps de doctrine comparable à celui qu'anima l'esprit évangelique. Les deux métaphysiques, en dépit de leur ressemblance ou peut-être à cause d'elle, se livrèrent bataille, avant que l'une absorbât ce qu'il y avait de meilleur dans l'autre : pendant un temps le monde put se demander s'il allait devenir chrétien ou néo-platonicien. C'était Socrate qui tenait tête à Jésus. Pour en rester à Socrate, la question est de savoir ce que ce génie très pratique eût fait dans une autre société et dans d'autres circonstances, s'il n'avait pas été frappé par-dessus tout de ce qu'il y avait de dangereux dans l'empirisme moral de son temps et dans les incohérences de la démocratie athénienne, s'il n'avait pas dû aller au plus pressé en établissant les droits de la raison, s'il n'avait ainsi repoussé l'intuition et l'inspiration à l'arrière-plan, et si le grec qu'il était n'avait maté en lui l'oriental qui voulait être. Nous avons distingué l'âme close et l'âme ouverte : qui voudrait classer Socrate parmi les âmes closes ? L'ironie courait à travers l'enseignement socratique, et le lyrisme n'y faisait sans doute que des explosions rares ; mais, dans la mesure où ces explosions ont livré passage à un esprit nouveau, elles ont été décisives pour l'avenir de l'humanité.

Entre l'âme close et l'âme ouverte il y a l'âme qui s'ouvre. Entre l'immobilité de l'homme assis, et le mouvement du même homme qui court, il y a son redressement, l'attitude qu'il prend quand il se lève. Bref, entre le statique et le dynamique on observe en morale une transition. Cet état intermédiaire passerait inaperçu si l'on

prenait, au repos, l'élan nécessaire pour sauter tout d'un coup au mouvement. Mais il frappe l'attention quand on s'y arrête, — signe ordinaire d'une insuffisance d'élan. Disons la même chose sous une autre forme. Nous avons vu que le pur statique, en morale, serait de l'infra-intellectuel, et le pur dynamique du supra-intellectuel. L'un a été voulu par la nature, l'autre est un apport du génie humain. Celui-là caractérise un ensemble d'habitudes qui correspondent symétriquement, chez l'homme, à certains instincts de l'animal ; il est moins qu'intelligence. Celui-ci est aspiration, intuition et émotion ; il s'analysera en idées qui en seront des notations intellectuelles et dont le détail se poursuivra indéfiniment ; il contient donc, comme une unité qui envelopperait et dépasserait une multiplicité incapable de lui équivaloir, toute l'intellectualité qu'on voudra ; il est plus qu'intelligence. Entre les deux, il y a l'intelligence même. Là fût demeurée l'âme humaine, si elle s'était élancée de l'un sans aller jusqu'à l'autre. Elle eût dominé la morale de l'âme close ; elle n'eût pas encore atteint ou plutôt créé celle de l'âme ouverte. Son attitude, effet d'un redressement, lui aurait fait toucher le plan de l'intellectualité. Par rapport à ce qu'elle viendrait de quitter, une telle âme pratiquerait l'indifférence ou l'insensibilité ; elle serait dans l'« ataraxie » ou l'« apathie » des épicuriens et des stoïciens. Par rapport à ce qu'elle trouve de positif en elle, si son détachement de l'ancien veut être un attachement à du nouveau, sa vie serait contemplation ; elle se conformerait à l'idéal de Platon et d'Aristote. Par quelque côté qu'on la considère, l'attitude sera droite, fière, vraiment digne d'admiration et réservée d'ailleurs à une élite. Des philosophies parties de principes très différents pourront coïncider en elle. La raison en est qu'un seul chemin mène de l'action confinée dans un cercle à l'action se déployant dans l'espace libre, de la répétition à la création, de l'infra-intellectuel au supra-intellectuel. Qui s'arrête entre les deux est nécessairement dans la région de la pure contemplation, et pratique en tout cas naturellement, ne s'en tenant plus à l'un et n'étant pas allé jusqu'à l'autre, cette demi-virtu qu'est le détachement.

Nous parlons de l'intelligence pure, se renfermant en elle-même et jugeant que l'objet de la vie est ce que les anciens appelaient « science » ou contemplation. Nous parlons, en un mot, de ce qui caractérise principalement la morale des philosophes grecs. Mais il ne s'agirait plus de philosophie grecque ou orientale, nous aurions affaire à la morale de tout le monde, si nous considérions l'intelligence en tant que simplement élaboratrice ou coordinatrice des matériaux, les uns infra-intellectuels et les autres supra-intellectuels, dont il a été question dans le présent chapitre. Pour déterminer l'essence même du devoir, nous avons en effet dégagé

les deux forces qui agissent sur nous, impulsion d'une part et attraction de l'autre. Il le fallait, et c'est pour ne l'avoir pas fait, c'est pour s'en être tenue à l'intellectualité qui recouvre aujourd'hui le tout, que la philosophie n'a guère réussi, semble-t-il, à expliquer comment une morale peut avoir prise sur les âmes. Mais notre exposé se condamnait ainsi, comme nous le faisons pressentir, à rester schématique. Ce qui est aspiration tend à se consolider en prenant la forme de l'obligation stricte. Ce qui est obligation stricte tend à grossir et à s'élargir en englobant l'aspiration. Pression et aspiration se donnent pour cela rendez-vous dans la région de la pensée où s'élaborent les concepts. Il en résulte des représentations dont beaucoup sont mixtes, réunissant ensemble ce qui est cause de pression et ce qui est objet d'aspiration. Mais il en résulte aussi que nous perdons de vue la pression et l'aspiration pures, agissant effectivement sur notre volonté ; nous ne voyons plus que le concept où sont venus se fondre les deux objets distincts auxquels elles étaient respectivement attachées. C'est ce concept qui exercerait une action sur nous. Erreur qui explique l'échec des morales proprement intellectualistes, c'est-à-dire, en somme, de la plupart des théories philosophiques du devoir. Non pas, certes, qu'une idée pure soit sans influence sur notre volonté. Mais cette influence ne s'exercerait avec efficacité que si elle pouvait être seule. Elle résiste difficilement à des influences antagonistes, ou, si elle en triomphe, c'est que reparaissent dans leur individualité et leur indépendance, déployant alors l'intégralité de leur force, la pression et l'aspiration qui avaient renoncé chacune à leur action propre en se faisant représenter ensemble par une idée.

Longue serait la parenthèse qu'il faudrait ouvrir si l'on voulait faire la part des deux forces, l'une sociale et l'autre supra-sociale, l'une d'impulsion et l'autre d'attraction, qui donnent leur efficace aux mobiles moraux. Un honnête homme dira par exemple qu'il agit par respect de soi, par sentiment de la dignité humaine. Il ne s'exprimerait pas ainsi, évidemment, s'il ne commençait par se scinder en deux personnalités, celle qu'il serait s'il se laissait aller et celle où sa volonté le hausse : le moi qui respecte n'est pas le même que le moi respecté. Quel est donc ce dernier moi ? en quoi consiste sa dignité ? d'où vient le respect qu'il inspire ? Laissons de côté l'analyse du respect, où nous trouverions surtout un besoin de s'effacer, l'attitude de l'apprenti devant le maître ou plutôt, pour parler le langage aristotélicien, de l'accident devant l'essence. Resterait alors à définir le moi supérieur devant lequel la personnalité moyenne s'incline. Il n'est pas douteux que ce soit d'abord le « moi social », intérieur à chacun, dont nous avons déjà

dit un mot. Si l'on admet, ne fût-ce que théoriquement, une « mentalité primitive », on y verra le respect de soi coïncider avec le sentiment d'une telle solidarité entre l'individu et le groupe que le groupe reste présent à l'individu isolé, le surveille, l'encourage ou le menace, exige enfin d'être consulté et obéi : derrière la société elle-même il y a des puissances surnaturelles, dont le groupe dépend, et qui rendent la société responsable des actes de l'individu ; la pression du moi social s'exerce avec toutes ces énergies accumulées. L'individu n'obéit d'ailleurs pas seulement par habitude de la discipline ou par crainte du châtement : le groupe auquel il appartient se met nécessairement au-dessus des autres, ne fût-ce que pour exalter son courage dans la bataille, et la conscience de cette supériorité de force lui assure à lui-même une force plus grande, avec toutes les jouissances de l'orgueil. On s'en convaincra en considérant une mentalité déjà plus « évoluée ». Qu'on songe à ce qu'il entraine de fierté, en même temps que d'énergie morale, dans le « *Civis sum romanus* » : le respect de soi, chez un citoyen romain, devait se confondre avec ce que nous appellerions aujourd'hui son nationalisme. Mais point n'est besoin d'un recours à l'histoire ou à la préhistoire pour voir le respect de soi coïncider avec l'amour-propre du groupe. Il suffit d'observer ce qui se passe sous nos yeux dans les petites sociétés qui se constituent au sein de la grande, quand des hommes se trouvent rapprochés les uns des autres par quelque marque distinctive qui souligne une supériorité réelle ou apparente, et qui les met à part. Au respect de soi que professe tout homme en tant qu'homme se joint alors un respect additionnel, celui du moi qui est simplement homme pour un moi éminent entre les hommes ; tous les membres du groupe « se tiennent » et s'imposent ainsi une « tenue » ; on voit naître un « sentiment de l'honneur » qui ne fait qu'un avec l'esprit de corps. Telles sont les premières composantes du respect de soi. Envisagé de ce côté, que nous ne pouvons isoler aujourd'hui que par un effort d'abstraction, il oblige par tout ce qu'il apporte avec lui de pression sociale. Maintenant, l'impulsion deviendrait manifestement attraction si le respect « de soi » était celui d'une personnalité admirée et vénérée dont on porterait en soi l'image et avec laquelle on aspirerait à se confondre, comme la copie avec le modèle. Il n'en est pas ainsi en fait, car l'expression a beau n'évoquer que des idées de repliement sur soi-même, le respect de soi n'en reste pas moins, au terme de son évolution comme à l'origine, un sentiment social. Mais les grandes figures morales qui ont marqué dans l'histoire se donnent la main par-dessus les siècles, par-dessus nos cités humaines : ensemble elles composent une cité divine où elles nous invitent à entrer. Nous pouvons ne pas entendre distinctement

leur voix ; l'appel n'en est pas moins lancé ; quelque chose y répond au fond de notre âme ; de la société réelle dont nous sommes nous nous transportons par la pensée à la société idéale ; vers elle monte notre hommage quand nous nous inclinons devant la dignité humaine en nous, quand nous déclarons agir par respect de nous-mêmes. Il est vrai que l'action exercée sur nous par des personnes tend ainsi à devenir impersonnelle. Et ce caractère impersonnel s'accroît encore à nos yeux quand les moralistes nous exposent que c'est la raison, présente en chacun de nous, qui fait la dignité de l'homme. Il faudrait pourtant s'entendre sur ce point. Que la raison soit la marque distinctive de l'homme, personne ne le contestera. Qu'elle ait une valeur éminente, au sens où une belle œuvre d'art a de la valeur, on l'accordera également. Mais il faut expliquer pourquoi elle peut commander absolument, et comment elle se fait alors obéir. La raison ne peut qu'alléguer des raisons, auxquelles il semble toujours loisible d'opposer d'autres raisons. Ne disons donc pas seulement que la raison, présente en chacun de nous, s'impose à notre respect et obtient notre obéissance en vertu de sa valeur éminente. Ajoutons qu'il y a derrière elle les hommes qui ont rendu l'humanité divine, et qui ont imprimé ainsi un caractère divin à la raison, attribut essentiel de l'humanité. Ce sont eux qui nous attirent dans une société idéale, en même temps que nous cédon à la pression de la société réelle.

Toutes les notions morales se compénètrent, mais il n'en est pas de plus instructive que celle de justice, d'abord parce qu'elle englobe la plupart des autres, ensuite parce qu'elle se traduit, malgré sa plus grande richesse, par des formules plus simples, enfin et surtout parce qu'on y voit s'emboîter l'une dans l'autre les deux formes de l'obligation. La justice a toujours évoqué des idées d'égalité, de proportion, de compensation. *Pensare*, d'où dérivent « compensation » et « récompense », a le sens de peser ; la justice était représentée avec une balance. Équité signifie égalité. Règle et règlement, rectitude et régularité, sont des mots qui désignent la ligne droite. Ces références à l'arithmétique et à la géométrie sont caractéristiques de la justice à travers le cours de son histoire. La notion a dû se dessiner déjà avec précision dans les échanges. Si rudimentaire que soit une société, on y pratique le troc ; et l'on ne peut le pratiquer sans s'être demandé si les deux objets échangés sont bien de même valeur, c'est-à-dire échangeables contre un même troisième. Que cette égalité de valeur soit érigée en règle, que la règle s'insère dans les usages du groupe, que le « tout de l'obligation », comme nous disions, vienne ainsi se poser sur elle : voilà déjà la justice sous sa forme précise, avec son caractère impérieux et les idées d'égalité et de réciprocité qui s'attachent à

elle. — Mais elle ne s'appliquera pas seulement aux échanges de choses. Graduellement elle s'étendra à des relations entre personnes, sans toutefois pouvoir, de longtemps, se détacher de toute considération de choses et d'échange. Elle consistera surtout alors à régulariser des impulsions naturelles en y introduisant l'idée d'une réciprocité non moins naturelle, par exemple l'attente d'un dommage équivalent à celui qu'on aura pu causer. Dans les sociétés primitives, les attentats contre les personnes n'intéressent la communauté qu'exceptionnellement, quand l'acte accompli peut lui nuire à elle-même en attirant sur elle la colère des dieux. La personne lésée, ou sa famille, n'a donc alors qu'à suivre son instinct, à réagir selon la nature, à se venger ; et les représailles pourraient être hors de proportion avec l'offense si cet échange de mauvais procédés n'apparaissait pas comme vaguement soumis à la règle générale des échanges. Il est vrai que la querelle risquerait de s'éterniser, la « vendetta » se poursuivrait sans fin entre les deux familles, si l'une d'elles ne se décidait à accepter un dédommagement pécuniaire : alors se dégagera nettement l'idée de compensation, déjà impliquée dans celles d'échange et de réciprocité. — Que la société se charge maintenant de sévir elle-même, de réprimer les actes de violence quels qu'ils soient, on dira que c'est elle qui exerce la justice, si l'on appelait déjà de ce nom la règle à laquelle se réfèrent, pour mettre fin à leurs différends, les individus ou les familles. Elle mesurera d'ailleurs la peine à la gravité de l'offense, puisque, sans cela, on n'aurait aucun intérêt à s'arrêter quand on commence à mal faire ; on ne courrait pas plus de risque à aller jusqu'au bout. Œil pour œil, dent pour dent, le dommage subi devra toujours être égal au dommage causé. — Mais un œil vaut-il toujours un œil, une dent toujours une dent ? Il faut tenir compte de la qualité comme de la quantité : la loi du talion ne s'appliquera qu'à l'intérieur d'une classe ; le même dommage subi, la même offense reçue, appellera une compensation plus forte ou réclamera une peine plus grave si la victime appartenait à une classe plus haute. Bref, l'égalité peut porter sur un rapport et devenir une proportion. La justice a donc beau embrasser une plus grande variété de choses, elle se définit de la même manière. — Elle ne changera pas davantage de formule, dans un état de civilisation plus avancé, quand elle s'étendra aux relations entre gouvernants et gouvernés et plus généralement entre catégories sociales : dans une situation de fait elle introduira des considérations d'égalité ou de proportion qui en feront quelque chose de mathématiquement défini et, par là même, d'apparemment définitif. Il n'est pas douteux, en effet, que la force n'ait été à l'origine de la division des anciennes sociétés en classes subordonnées les unes aux autres. Mais une

subordination habituelle finit par sembler naturelle, et elle se cherche à elle-même une explication : si la classe inférieure a accepté sa situation pendant assez longtemps, elle pourra y consentir encore quand elle sera devenue virtuellement la plus forte, parce qu'elle attribuera aux dirigeants une supériorité de valeur. Cette supériorité sera d'ailleurs réelle s'ils ont profité des facilités qu'ils se trouvaient avoir pour se perfectionner intellectuellement et moralement ; mais elle pourra aussi bien n'être qu'une apparence soigneusement entretenue. Quoi qu'il en soit, réelle ou apparente, elle n'aura qu'à durer pour paraître congénitale : il faut bien qu'il y ait supériorité innée, se dit-on, puisqu'il y a privilège héréditaire. La nature, qui a voulu des sociétés disciplinées, a prédisposé l'homme à cette illusion. Platon la partageait, au moins pour sa république idéale. Si l'on entend ainsi la hiérarchie des classes, charges et avantages sont traités comme une espèce de masse commune qui serait répartie ensuite entre les individus selon leur valeur, et par conséquent selon les services qu'ils rendent : la justice conserve sa balance ; elle mesure et proportionne. — De cette justice qui peut ne pas s'exprimer en termes utilitaires, mais qui n'en reste pas moins fidèle à ses origines mercantiles, comment passer à celle qui n'implique ni échanges ni services, étant l'affirmation pure et simple du droit inviolable, et de l'incommensurabilité de la personne avec toutes les valeurs ? Avant de répondre à cette question, admirons la vertu magique du langage, je veux dire le pouvoir qu'un mot confère à une idée nouvelle, quand il s'étend à elle après s'être appliqué à un objet préexistant, de modifier celui-ci et d'influencer le passé rétroactivement. De quelque manière qu'on se représente la transition de la justice relative à la justice absolue, qu'elle se soit faite en plusieurs fois ou tout d'un coup, il y a eu création. Quelque chose est survenu qui aurait pu ne pas être, qui n'aurait pas été sans certaines circonstances, sans certains hommes, sans un certain homme peut-être. Mais au lieu de penser à du nouveau, qui s'est emparé de l'ancien pour l'englober dans un tout imprévisible, nous aimons mieux envisager l'ancien comme une partie de ce tout, lequel aurait alors virtuellement préexisté : les conceptions de la justice qui se sont succédé dans des sociétés anciennes n'auraient donc été que des visions partielles, incomplètes, d'une justice intégrale qui serait précisément la nôtre. Inutile d'analyser en détail ce cas particulier d'une illusion très générale, peu remarquée des philosophes, qui a vicié bon nombre de doctrines métaphysiques et qui pose à la théorie de la connaissance des problèmes insolubles. Disons seulement qu'elle se rattache à notre habitude de considérer tout mouvement en avant comme le rétrécissement progressif de la distance entre le point de départ (qui est effectivement donné), et le

point d'arrivée, qui n'existe comme station que lorsque le mobile a choisi de s'y arrêter. Parce qu'il peut toujours être envisagé ainsi quand il a atteint son terme, il ne s'ensuit pas que le mouvement ait consisté à se rapprocher de ce terme : un intervalle dont il n'y a encore qu'une extrémité ne peut pas diminuer peu à peu puisqu'il n'est pas encore intervalle ; il *aura diminué* peu à peu quand le mobile aura créé par son arrêt réel ou virtuel une autre extrémité et que nous le considérerons rétrospectivement, ou même simplement quand nous suivrons le mouvement dans son progrès en le reconstituant par avance de cette manière, à reculons. Mais c'est de quoi nous ne nous rendons pas compte, le plus souvent : nous mettons dans les choses mêmes, sous forme d'une préexistence du possible dans le réel, cette prévision rétrospective. L'illusion fait le fond de maint problème philosophique, dont la Dichotomie de Zénon a fourni le modèle. Et c'est elle que nous retrouvons en morale, quand les formes de plus en plus larges de la justice relative sont définies comme des approximations croissantes de la justice absolue. Tout au plus devrions-nous dire qu'une fois celle-ci posée, celles-là peuvent être considérées comme autant de stations le long d'une route qui, tracée rétrospectivement par nous, conduirait à elle. Encore faudrait-il ajouter qu'il n'y eut pas acheminement graduel, mais, à un certain moment, saut brusque. — Il serait intéressant de déterminer le point précis où ce *saltus* se produisit. Et il serait non moins instructif de chercher comment, une fois conçue, sous une forme d'ailleurs vague, la justice absolue resta si longtemps à l'état d'idéal respecté, qu'il n'était même pas question de réaliser. Disons seulement, en ce qui concerne le premier point, que les antiques inégalités de classe, primitivement imposées sans doute par la force, acceptées ensuite comme des inégalités de valeur et de services rendus, sont de plus en plus soumises à la critique de la classe inférieure : les dirigeants valent d'ailleurs de moins en moins, parce que, trop sûrs d'eux-mêmes, ils se relâchent de la tension intérieure à laquelle ils avaient demandé une plus grande force d'intelligence et de volonté, et qui avait consolidé leur domination. Ils se maintiendraient pourtant s'ils restaient unis ; mais, en raison même de leur tendance à affirmer leur individualité, il se trouvera un jour ou l'autre parmi eux des ambitieux qui prétendront être les maîtres et qui chercheront un appui dans la classe inférieure, surtout si celle-ci a déjà quelque part aux affaires : plus de supériorité native, alors, chez celui qui appartient à la classe supérieure ; le charme est rompu. C'est ainsi que les aristocraties tendent à se perdre dans la démocratie, simplement parce que l'inégalité politique est chose instable, comme le sera d'ailleurs l'égalité politique une fois réalisée si elle n'est qu'un fait, si elle

admet par conséquent des exceptions, si par exemple elle tolère dans la cité l'esclavage. — Mais il y a loin de ces équilibres mécaniquement atteints, toujours provisoires comme celui de la balance aux mains de la justice antique, à une justice telle que la nôtre, celle des « droits de l'homme », qui n'évoque plus des idées de relation ou de mesure, mais au contraire d'incommensurabilité et d'absolu. Cette justice ne comporterait une représentation complète qu'« à l'infini », comme disent les mathématiciens ; elle ne se formule précisément et catégoriquement à un moment déterminé, que par des interdictions ; mais, dans ce qu'elle a de positif, elle procède par des créations successives, dont chacune est une réalisation plus complète de la personnalité, et par conséquent de l'humanité. Cette réalisation n'est possible que par l'intermédiaire des lois ; elle implique le consentement de la société. En vain d'ailleurs on prétendrait qu'elle se fait d'elle-même, peu à peu, en vertu de l'état d'âme de la société à une certaine période de son histoire. C'est un bond en avant, qui ne s'exécute que si la société s'est décidée à tenter une expérience ; il faut pour cela qu'elle se soit laissé convaincre ou tout au moins ébranler ; et le branle a toujours été donné par quelqu'un. En vain on alléguera que ce bond en avant ne suppose derrière lui aucun effort créateur, qu'il n'y a pas ici une invention comparable à celle de l'artiste. Ce serait oublier que la plupart des grandes réformes accomplies ont paru d'abord irréalisables, et qu'elles l'étaient en effet. Elles ne pouvaient être réalisées que dans une société dont l'état d'âme fût déjà celui qu'elles devaient induire par leur réalisation ; et il y avait là un cercle dont on ne serait pas sorti si une ou plusieurs âmes privilégiées, ayant dilaté en elles l'âme sociale, n'avaient brisé le cercle en entraînant la société derrière elles. Or, c'est le miracle même de la création artistique. Une œuvre géniale, qui commence par déconcerter, pourra créer peu à peu par sa seule présence une conception de l'art et une atmosphère artistique qui permettront de la comprendre ; elle deviendra alors rétrospectivement géniale : sinon, elle serait restée ce qu'elle était au début, simplement déconcertante. Dans une spéculation financière, c'est le succès qui fait que l'idée avait été bonne. Il y a quelque chose du même genre dans la création artistique, avec cette différence que le succès, s'il finit par venir à l'œuvre qui avait d'abord choqué, tient à une transformation du goût public opérée par l'œuvre même ; celle-ci était donc force en même temps que matière ; elle a imprimé un élan que l'artiste lui avait communiqué ou plutôt qui est celui même de l'artiste, invisible et présent en elle. On en dirait autant de l'invention morale, et plus spécialement des créations successives qui enrichissent de plus en plus l'idée de justice. Elles portent

surtout sur la matière de la justice, mais elles en modifient aussi bien la forme. — Pour commencer par celle-ci, disons que la justice est toujours apparue comme obligatoire, mais que pendant longtemps ce fut une obligation comme les autres. Elle répondait, comme les autres, à une nécessité sociale ; et c'était la pression de la société sur l'individu qui la rendait obligatoire. Dans ces conditions, une injustice n'était ni plus ni moins choquante qu'une autre infraction à la règle. Il n'y avait pas de justice pour les esclaves, ou c'était une justice relative, presque facultative. Le salut du peuple n'était pas seulement la loi suprême, comme il l'est d'ailleurs resté ; il était en outre proclamé tel, alors que nous n'oserions plus aujourd'hui ériger en principe qu'il justifie l'injustice, même si nous acceptons de ce principe telle ou telle conséquence.

Consultons-nous sur ce point ; posons-nous la fameuse question : « que ferions-nous si nous apprenions que pour le salut du peuple, pour l'existence même de l'humanité, il y a quelque part un homme, un innocent, qui est condamné à subir des tortures éternelles ? ». Nous y consentirions peut-être s'il était entendu qu'un philtre magique nous le fera oublier, et que nous n'en saurons jamais plus rien ; mais s'il fallait le savoir, y penser, nous dire que cet homme est soumis à des supplices atroces pour que nous puissions exister, que c'est là une condition fondamentale de l'existence en général, ah non ! plutôt accepter que plus rien n'existe ! plutôt laisser sauter la planète ! Que s'est-il donc passé ? Comment la justice a-t-elle émergé de la vie sociale, à laquelle elle était vaguement intérieure, pour planer au-dessus d'elle et plus haut que tout, catégorique et transcendante ? Rappelons-nous le ton et l'accent des prophètes d'Israël. C'est leur voix même que nous entendons quand une grande injustice a été commise et admise. Du fond des siècles ils élèvent leur protestation. Certes, la justice s'est singulièrement élargie depuis eux. Celle qu'ils prêchaient concernait avant tout Israël ; leur indignation contre l'injustice était la colère même de Jahveh contre son peuple désobéissant ou contre les ennemis de ce peuple élu. Si tel d'entre eux, comme Isaïe, a pu penser à une justice universelle, c'est parce qu'Israël, distingué par Dieu des autres peuples, lié à Dieu par un contrat, s'élevait si haut au-dessus du reste de l'humanité que tôt ou tard il serait pris pour modèle. Du moins ont-ils donné à la justice le caractère violemment impérieux qu'elle a gardé, qu'elle a imprimé depuis à une matière indéfiniment agrandie. — Mais ces agrandissements non plus ne se sont pas faits tout seuls. Sur chacun d'eux l'historien suffisamment renseigné mettrait un nom propre. Chacun fut une création, et la porte restera toujours ouverte à des créations nouvelles. Le progrès qui fut décisif pour la matière de la justice, comme le prophétisme

l'avait été pour la forme, consista dans la substitution d'une république universelle, comprenant tous les hommes, à celle qui s'arrêtait aux frontières de la cité, et qui s'en tenait dans la cité elle-même aux hommes libres. Tout le reste est venu de là, car si la porte est restée ouverte à des créations nouvelles, et le restera probablement toujours, encore fallait-il qu'elle s'ouvrit. Il ne nous paraît pas douteux que ce second progrès, le passage du clos à l'ouvert, soit dû au christianisme, comme le premier l'avait été au prophétisme juif. Aurait-il pu s'accomplir par la philosophie pure ? Rien n'est plus instructif que de voir comment les philosophes l'ont frôlé, touché, et pourtant manqué. Laissons de côté Platon, qui certainement comprend parmi les Idées suprasensibles celle de l'homme : ne s'ensuivait-il pas que tous les hommes étaient de même essence ? De là à l'idée que tous avaient une égale valeur en tant qu'hommes, et que la communauté d'essence leur conférait les mêmes droits fondamentaux, il n'y avait qu'un pas. Mais le pas ne fut pas franchi. Il eût fallu condamner l'esclavage, renoncer à l'idée grecque que les étrangers, étant des barbares, ne pouvaient revendiquer aucun droit. Était-ce d'ailleurs une idée proprement grecque ? Nous la trouvons à l'état implicite partout où le christianisme n'a pas pénétré, chez les modernes comme chez les anciens. En Chine, par exemple, ont surgi des doctrines morales très élevées, mais qui ne se sont pas souciées de légiférer pour l'humanité ; sans le dire, elles ne s'intéressent en fait qu'à la communauté chinoise. Toutefois, avant le christianisme, il y eut le stoïcisme : des philosophes proclamèrent que tous les hommes sont frères, et que le sage est citoyen du monde. Mais ces formules étaient celles d'un idéal conçu, et conçu peut-être comme irréalisable. Nous ne voyons pas qu'aucun des grands stoïciens, même celui qui fut empereur, ait jugé possible d'abaisser la barrière entre l'homme libre et l'esclave, entre le citoyen romain et le barbare. Il fallut attendre jusqu'au christianisme pour que l'idée de fraternité universelle, laquelle implique l'égalité des droits et l'inviolabilité de la personne, devint agissante. On dira que l'action fut bien lente : dix-huit siècles s'écoulèrent, en effet, avant que les Droits de l'homme fussent proclamés par les puritains d'Amérique, bientôt suivis par les hommes de la Révolution française. Elle n'en avait pas moins commencé avec l'enseignement de l'Évangile, pour se continuer indéfiniment : autre chose est un idéal simplement présenté aux hommes par des sages dignes d'admiration, autre chose celui qui fut lancé à travers le monde dans un message chargé d'amour, qui appelait l'amour. A vrai dire, il ne s'agissait plus ici d'une sagesse définie, tout entière formulable en maximes. On indiquait plutôt une direction, on apportait une méthode ; tout au

plus désignait-on une fin qui ne serait que provisoire et qui exigeait par conséquent un effort sans cesse renouvelé. Cet effort devait d'ailleurs nécessairement être, chez quelques-uns au moins, un effort de création. La méthode consistait à supposer possible ce qui est effectivement impossible dans une société donnée, à se représenter ce qui en résulterait pour l'âme sociale, et à induire alors quelque chose de cet état d'âme par la propagande et par l'exemple : l'effet, une fois obtenu, compléterait rétroactivement sa cause ; des sentiments nouveaux, d'ailleurs évanouissants, susciteraient la législation nouvelle qui semblait nécessaire à leur apparition et qui servirait alors à les consolider. L'idée moderne de justice a progressé ainsi par une série de créations individuelles qui ont réussi, par des efforts multiples animés d'un même élan. — L'antiquité classique n'avait pas connu la propagande ; sa justice avait l'impassibilité sereine des dieux olympiens. Besoin de s'élargir, ardeur à se propager, élan, mouvement, tout cela est d'origine judéo-chrétienne. Mais, parce que l'on continuait à employer le même mot, on a trop cru qu'il s'agissait de la même chose. Nous ne saurions trop le répéter : des créations successives, individuelles et contingentes, seront généralement classées sous la même rubrique, subsumées à la même notion et appelées du même nom, si chacune a occasionné la suivante et si elles apparaissent après coup comme se continuant les unes les autres. Allons plus loin. Le nom ne s'appliquera pas seulement aux termes déjà existants de la série ainsi constituée. Anticipant sur l'avenir, il désignera la série entière, on le placera au bout, que dis-je ? à l'infini ; comme il est fait depuis longtemps, on supposera également faite, depuis aussi longtemps et même de toute éternité, la notion pourtant ouverte et de contenu indéterminé qu'il représente ; chacun des progrès acquis serait alors autant de pris sur cette entité préexistante ; le réel rongerait l'idéal, s'incorporant par morceaux le tout de la justice éternelle. — Et cela n'est pas seulement vrai de l'idée de justice, mais encore de celles qui lui sont coordonnées, égalité et liberté par exemple. On définit volontiers le progrès de la justice par une marche à la liberté et à l'égalité. La définition est inattaquable, mais que tirera-t-on d'elle ? Elle vaut pour le passé ; il est rare qu'elle puisse orienter notre choix pour l'avenir.

Prenons la liberté, par exemple. On dit couramment que l'individu a droit à toute liberté qui ne lèse pas la liberté d'autrui. Mais l'octroi d'une liberté nouvelle, qui aurait pour conséquence un empiétement de toutes les libertés les unes sur les autres dans la société actuelle, pourrait produire l'effet contraire dans une société dont cette réforme aurait modifié les sentiments et les mœurs. De sorte qu'il est souvent impossible de dire *a priori* quelle est la dose

de liberté qu'on peut concéder à l'individu sans dommage pour la liberté de ses semblables : quand la quantité change, ce n'est plus la même qualité. D'autre part, l'égalité ne s'obtient guère qu'aux dépens de la liberté, de sorte qu'il faudrait commencer par se demander quelle est celle des deux qui est préférable à l'autre. Mais cette question ne comporte aucune réponse générale ; car le sacrifice de telle ou telle liberté, s'il est librement consenti par l'ensemble des citoyens, est encore de la liberté ; et surtout la liberté qui reste pourra être d'une qualité supérieure si la réforme accomplit dans le sens de l'égalité a donné une société où l'on respire mieux, où l'on éprouve plus de joie à agir. Quoi qu'on fasse, il faudra toujours revenir à la conception de créateurs moraux, qui se représentent par la pensée une nouvelle atmosphère sociale, un milieu dans lequel il ferait meilleur vivre, je veux dire une société telle que, si les hommes en faisaient l'expérience, ils ne voudraient pas revenir à leur ancien état. Ainsi seulement se définira le progrès moral ; mais on ne peut le définir qu'après coup, quand une nature morale privilégiée a créé un sentiment nouveau, pareil à une nouvelle musique, et qu'il l'a communiqué aux hommes en lui imprimant son propre élan. Qu'on réfléchisse ainsi à la « liberté », à l'« égalité », au « respect du droit », on verra qu'il n'y a pas une simple différence de degré, mais une différence radicale de nature, entre les deux idées de justice que nous avons distinguées, l'une close, l'autre ouverte. Car la justice relativement stable, close, qui traduit l'équilibre automatique d'une société sortant des mains de la nature, s'exprime dans des usages auxquels s'attache « le tout de l'obligation », et ce « tout de l'obligation » vient englober, au fur et à mesure qu'elles sont acceptées par l'opinion, les prescriptions de l'autre justice, celle qui est ouverte à des créations successives. La même forme s'impose ainsi à deux matières, l'une fournie par la société, l'autre issue du génie de l'homme. Pratiquement, en effet, elles devraient être confondues. Mais le philosophe les distinguera, sous peine de se tromper gravement sur le caractère de l'évolution sociale en même temps que sur l'origine du devoir. L'évolution sociale n'est pas celle d'une société qui se serait développée d'abord par une méthode destinée à la transformer plus tard. Entre le développement et la transformation il n'y a ici ni analogie, ni commune mesure. Parce que justice close et justice ouverte s'incorporent dans des lois également impératives, qui se formulent de même et qui se ressemblent extérieurement, il ne s'ensuit pas qu'elles doivent s'expliquer de la même manière. Nul exemple ne montrera mieux que celui-ci la double origine de la morale et les deux composantes de l'obligation.

Que, dans l'état actuel des choses, la raison doive apparaître

comme seule impérative, que l'intérêt de l'humanité soit d'attribuer aux concepts moraux une autorité propre et une force intrinsèque, enfin que l'activité morale, dans une société civilisée, soit essentiellement rationnelle, cela n'est pas douteux. Comment saurait-on autrement ce qu'on doit faire dans chaque cas particulier ? Des forces profondes sont là, l'une d'impulsion et l'autre d'attraction : nous ne pouvons nous reporter directement à elles chaque fois qu'il y a une décision à prendre. Ce serait le plus souvent refaire inutilement un travail que la société en général d'une part, l'élite de l'humanité de l'autre, ont fait pour nous. Ce travail a abouti à formuler des règles et à dessiner un idéal : ce sera vivre moralement que de suivre ces règles, que de se conformer à cet idéal. Ainsi seulement on sera sûr de rester pleinement d'accord avec soi-même : il n'y a de cohérent que le rationnel. Ainsi seulement pourront être comparées entre elles les diverses lignes de conduite ; ainsi seulement pourra être appréciée leur valeur morale. La chose est tellement évidente que nous l'avons à peine indiquée ; nous l'avons presque toujours sous-entendue. Mais il résultait de là que notre exposé restait schématique et pouvait paraître insuffisant. Sur le plan intellectuel, en effet, toutes les exigences de la morale se compénètrent dans des concepts dont chacun, comme la monade leibnizienne, est plus ou moins représentatif de tous les autres. Au-dessus ou au-dessous de ce plan nous trouvons des forces dont chacune, prise isolément, ne correspond qu'à une partie de ce qui a été projeté sur le plan intellectuel. Comme cet inconvénient de la méthode que nous avons suivie est incontestable, comme d'ailleurs il est inévitable, comme nous voyons que la méthode s'impose et comme nous sentons qu'elle ne peut pas ne pas soulever des objections tout le long de son application, nous tenons, pour conclure, à la caractériser de nouveau et à la définir encore, dussions-nous répéter sur quelques points, presque dans les mêmes termes, ce que nous avons déjà eu l'occasion de dire.

Une société humaine dont les membres seraient liés entre eux comme les cellules d'un organisme ou, ce qui revient à peu près au même, comme les fourmis d'une fourmilière, n'a jamais existé, mais les groupements de l'humanité primitive s'en rapprochaient certainement plus que les nôtres. La nature, en faisant de l'homme un animal sociable, a voulu cette solidarité étroite, en la relâchant toutefois dans la mesure où cela était nécessaire pour que l'individu déploiyât, dans l'intérêt même de la société, l'intelligence dont elle l'avait pourvu. Telle est la constatation que nous nous sommes borné à faire dans la première partie de notre exposé. Elle serait de médiocre importance pour une philosophie morale qui accepterait

sans discussion la croyance à l'hérédité de l'acquis : l'homme pourrait alors naître aujourd'hui avec des tendances très différentes de celles de ses plus lointains ancêtres. Mais nous nous en tenons à l'expérience, qui nous montre dans la transmission héréditaire de l'habitude contractée une exception — à supposer qu'elle se produise jamais — et non pas un fait assez régulier, assez fréquent, pour déterminer à la longue un changement profond de la disposition naturelle. Si radicale que soit alors la différence entre le civilisé et le primitif, elle tient uniquement à ce que l'enfant a emmagasiné depuis le premier éveil de sa conscience : toutes les acquisitions de l'humanité pendant des siècles de civilisation sont là, à côté de lui, déposées dans la science qu'on lui enseigne, dans la tradition, dans les institutions, dans les usages, dans la syntaxe et le vocabulaire de la langue qu'il apprend à parler et jusque dans la gesticulation des hommes qui l'entourent. C'est cette couche épaisse de terre végétale qui recouvre aujourd'hui le roc de la nature originelle. Elle a beau représenter les effets lentement accumulés de causes infiniment variées, elle n'en a pas moins dû adopter la configuration générale du sol sur lequel elle se posait. Bref, l'obligation que nous trouvons au fond de notre conscience et qui en effet, comme le mot l'indique bien, nous lie aux autres membres de la société, est un lien du même genre que celui qui unit les unes aux autres les fourmis d'une fourmilière ou les cellules d'un organisme. C'est la forme que prendrait ce lien aux yeux d'une fourmi devenue intelligente comme un homme, ou d'une cellule organique devenue aussi indépendante dans ses mouvements qu'une fourmi intelligente. Je parle, bien entendu, de l'obligation envisagée comme cette simple forme, sans matière : elle est ce qu'il y a d'irréductible, et de toujours présent encore, dans notre nature morale. Il va de soi que la matière qui s'encadre dans cette forme, chez un être intelligent, est de plus en plus intelligente et cohérente à mesure que la civilisation avance, et qu'une nouvelle matière survient sans cesse, non pas nécessairement à l'appel direct de cette forme, mais sous la pression logique de la matière intelligente qui s'y est déjà insérée. Et nous avons vu aussi comment une matière qui est proprement faite pour se couler dans une forme différente, qui n'est plus apportée, même très indirectement, par le besoin de conservation sociale mais par une aspiration de la conscience individuelle, accepte cette forme en se disposant, comme le reste de la morale, sur le plan intellectuel. Mais toutes les fois que nous revenons à ce qu'il y a de proprement impératif dans l'obligation, et lors même que nous trouverions en elle tout ce que l'intelligence y a inséré pour l'enrichir, tout ce que la raison a mis autour d'elle pour la justifier, c'est dans cette structure fondamentale

que nous nous replaçons. Voilà pour l'obligation pure.

Maintenant, une société mystique, qui engloberait l'humanité entière et qui marcherait, animée d'une volonté commune, à la création sans cesse renouvelée d'une humanité plus complète, ne se réalisera évidemment pas plus dans l'avenir que n'ont existé, dans le passé, des sociétés humaines à fonctionnement organique, comparables à des sociétés animales. L'aspiration pure est une limite idéale, comme l'obligation nue. Il n'en est pas moins vrai que ce sont les âmes mystiques qui ont entraîné et qui entraînent encore dans leur mouvement les sociétés civilisées. Le souvenir de ce qu'elles ont été, de ce qu'elles ont fait, s'est déposé dans la mémoire de l'humanité. Chacun de nous peut le revivifier, surtout s'il le rapproche de l'image, restée vivante en lui, d'une personne qui participait de cette mysticité et la faisait rayonner autour d'elle. Même si nous n'évoquons pas telle ou telle grande figure, nous savons qu'il nous serait possible de l'évoquer ; elle exerce ainsi sur nous une attraction virtuelle. Même si nous nous désintéressons des personnes, il reste la formule générale de la moralité qu'accepte aujourd'hui l'humanité civilisée : cette formule englobe deux choses, un système d'ordres dictés par des exigences sociales *impersonnelles*, et un ensemble d'*appels* lancés à la conscience de chacun de nous par des *personnes* qui représentent ce qu'il y eut de meilleur dans l'humanité. L'obligation qui s'attache à l'ordre est, dans ce qu'elle a d'original et de fondamental, infra-intellectuelle. L'efficacité de l'appel tient à la puissance de l'émotion qui fut jadis provoquée, qui l'est encore ou qui pourrait l'être : cette émotion, ne fût-ce que parce qu'elle est indéfiniment résoluble en idées, est plus qu'idée ; elle est supra-intellectuelle. Les deux forces, s'exerçant dans des régions différentes de l'âme, se projettent sur le plan intermédiaire, qui est celui de l'intelligence. Elles seront désormais remplacées par leurs projections. Celles-ci s'entremêlent et se compénètrent. Il en résulte une transposition des ordres et des appels en termes de raison pure. La justice se trouve ainsi sans cesse élargie par la charité ; la charité prend de plus en plus la forme de la simple justice ; les éléments de la moralité deviennent homogènes, comparables et presque commensurables entre eux ; les problèmes moraux s'énoncent avec précision et se résolvent avec méthode. L'humanité est invitée à se placer à un niveau déterminé, — plus haut qu'une société animale, où l'obligation ne serait que la force de l'instinct, mais moins haut qu'une assemblée de dieux, où tout serait élan créateur. Considérant alors les manifestations de la vie morale ainsi organisée, on les trouvera parfaitement cohérentes entre elles, capables par conséquent de se ramener à des principes. La vie morale sera une vie rationnelle.

Tout le monde se mettra d'accord sur ce point. Mais de ce qu'on aura constaté le caractère rationnel de la conduite morale, il ne suivra pas que la morale ait son origine ou même son fondement dans la pure raison. La grosse question est de savoir pourquoi nous sommes obligés dans des cas où il ne suffit nullement de se laisser aller pour faire son devoir.

Que ce soit alors la raison qui parle, je le veux bien ; mais si elle s'exprimait uniquement en son nom, si elle faisait autre chose que formuler rationnellement l'action de certaines forces qui se tiennent derrière elle, comment lutterait-elle contre la passion ou l'intérêt ? Le philosophe qui pense qu'elle se suffit à elle-même, et qui prétend le démontrer, ne réussit dans sa démonstration que s'il réintroduit ces forces sans le dire : elles sont d'ailleurs rentrées à son insu, subrepticement. Examinons en effet sa démonstration. Elle revêt deux formes, selon qu'il prend la raison vide ou qu'il lui laisse une matière, selon qu'il voit dans l'obligation morale la nécessité pure et simple de rester d'accord avec soi-même ou une invitation à poursuivre logiquement une certaine fin. Considérons ces deux formes tour à tour. Lorsque Kant nous dit qu'un dépôt doit être restitué parce que, si le dépositaire se l'appropriait, ce ne serait plus un dépôt, il joue évidemment sur les mots. Ou bien il entend par dépôt le fait matériel de remettre une somme d'argent entre les mains d'un ami, par exemple, en l'avertissant qu'on viendra la réclamer plus tard ; mais ce fait matériel tout seul, avec cet avertissement tout seul, aura pour conséquence de déterminer le dépositaire à rendre la somme s'il n'en a pas besoin, et à se l'approprier purement et simplement s'il est en mal d'argent : les deux procédés sont également cohérents, du moment que le mot « dépôt » n'évoque qu'une image matérielle sans accompagnement d'idées morales. Ou bien les considérations morales sont là : l'idée que le dépôt a été « confié » et qu'une confiance « ne doit pas » être trahie ; l'idée que le dépositaire « s'est engagé », qu'il a « donné sa parole » ; l'idée que, même s'il n'a rien dit, il est lié par un « contrat » tacite ; l'idée qu'il existe un « droit » de propriété, etc. Alors, en effet, on se contredirait soi-même en acceptant un dépôt et en refusant de le rendre ; le dépôt ne serait plus un dépôt ; le philosophe pourrait dire que l'immoral est ici de l'irrationnel. Mais c'est que le mot « dépôt » serait pris avec l'acception qu'il a dans un groupement humain où existent des idées proprement morales, des conventions et des obligations : ce n'est plus à la nécessité vide de ne pas se contredire que se ramènera l'obligation morale, puisque la contradiction consisterait simplement ici à rejeter, après l'avoir acceptée, une obligation morale qui se trouverait être, par là même, préexistante. — Mais laissons de côté ces subtilités. La prétention

de fonder la morale sur le respect de la logique a pu naître chez des philosophes et des savants habitués à s'incliner devant la logique en matière spéculative et portés ainsi à croire qu'en toute matière, et pour l'humanité tout entière, la logique s'impose avec une autorité souveraine. Mais du fait que la science doit respecter la logique des choses et la logique en général si elle veut aboutir dans ses recherches, de ce que tel est l'intérêt du savant en tant que savant, on ne peut conclure à l'obligation pour nous de mettre toujours de la logique dans notre conduite, comme si tel était l'intérêt de l'homme en général ou même du savant en tant qu'homme. Notre admiration pour la fonction spéculative de l'esprit peut être grande ; mais quand des philosophes avancent qu'elle suffirait à faire taire l'égoïsme et la passion, ils nous montrent — et nous devons les en féliciter — qu'ils n'ont jamais entendu résonner bien fort chez eux la voix de l'un ni de l'autre. Voilà pour la morale qui se réclamerait de la raison envisagée comme une pure forme, sans matière. — Avant de considérer celle qui adjoint une matière à cette forme, remarquons que bien souvent on s'en tient à la première quand on croit arriver à la seconde. Ainsi font les philosophes qui expliquent l'obligation morale par la force avec laquelle s'imposerait l'idée du Bien. S'ils prennent cette idée dans une société organisée, où les actions humaines sont déjà classées selon leur plus ou moins grande aptitude à maintenir la cohésion sociale et à faire progresser l'humanité, et où surtout certaines forces définies produisent cette cohésion et assurent ce progrès, ils pourront dire sans doute, qu'une activité est d'autant plus morale qu'elle est plus conforme au bien ; et ils pourront ajouter aussi que le bien est conçu comme obligatoire. Mais c'est que le bien sera simplement la rubrique sous laquelle on convient de ranger les actions qui présentent l'une ou l'autre aptitude, et auxquelles on se sent déterminé par les forces d'impulsion et d'attraction que nous avons définies. La représentation d'une hiérarchie de ces diverses conduites, de leurs valeurs respectives par conséquent, et d'autre part la quasi-nécessité avec laquelle elles s'imposent, auront donc préexisté à l'idée du bien, qui ne surgira qu'après coup pour fournir une étiquette ou un nom : celle-ci, laissée à elle-même, n'eût pu servir à les classer, encore moins à les imposer. Que si, au contraire, on veut que l'idée du Bien soit la source de toute obligation et de toute aspiration, et qu'elle serve aussi à qualifier les actions humaines, il faudra qu'on nous dise à quel signe on reconnaît qu'une conduite lui est conforme ; il faudra donc qu'on nous définisse le Bien ; et nous ne voyons pas comment on pourrait le définir sans postuler une hiérarchie des êtres ou tout au moins des actions, une plus ou moins grande élévation des uns et des autres : mais si cette

hiérarchie existe par elle-même, il est inutile de faire appel à l'idée du Bien pour l'établir ; d'ailleurs nous ne voyons pas pourquoi cette hiérarchie devrait être conservée, pourquoi nous serions tenus de la respecter ; on ne pourra invoquer en sa faveur que des raisons esthétiques, alléguer qu'une conduite est « plus belle » qu'une autre, qu'elle nous place plus ou moins haut dans la série des êtres : mais que répondrait-on à l'homme qui déclarerait mettre au-dessus de tout la considération de son intérêt ? En y regardant de près, on verrait que cette morale ne s'est jamais suffi à elle-même. Elle est simplement venue se surajouter, comme un complément artistique, à des obligations qui lui préexistaient et qui la rendaient possible. Quand les philosophes grecs attribuent une dignité éminente à la pure idée du Bien et plus généralement à la vie contemplative, ils parlent pour une élite qui se constituerait à l'intérieur de la société et qui commencerait par prendre pour accordée la vie sociale. On a dit que cette morale ne parlait pas de devoir, ne connaissait pas l'obligation telle que nous l'entendons. Il est très vrai qu'elle n'en parlait pas ; mais c'est justement parce qu'elle la considérait comme allant de soi. Le philosophe était censé avoir d'abord accompli, comme tout le monde, le devoir tel que le lui imposait la cité. Alors seulement survenait une morale destinée à embellir sa vie en la traitant comme une œuvre d'art. Bref, et pour tout résumer, il ne peut être question de fonder la morale sur le culte de la raison. — Resterait alors, comme nous l'annoncions, à examiner si elle pourrait reposer sur la raison en tant que celle-ci présenterait à notre activité une fin déterminée, conforme à la raison mais s'y surajoutant, une fin que la raison nous enseignerait à poursuivre méthodiquement. Mais il est aisé de voir qu'aucune fin — pas même la double fin que nous avons indiquée, pas même le double souci de maintenir la cohésion sociale et de faire progresser l'humanité — ne s'imposera d'une manière obligatoire en tant que simplement proposée par la raison. Si certaines forces réellement agissantes et pesant effectivement sur notre volonté sont dans la place, la raison pourra et devra intervenir pour en coordonner les effets, mais elle ne saurait rivaliser avec ces forces, puisqu'on peut toujours raisonner avec elle, opposer à ses raisons d'autres raisons, ou même simplement refuser la discussion et répondre par un « *sic volo, sic jubeo* ». A vrai dire, une morale qui croit fonder l'obligation sur des considérations purement rationnelles réintroduit toujours à son insu, comme nous l'avons déjà dit et comme nous allons le répéter, des forces d'un ordre différent. C'est justement pourquoi elle réussit avec une telle facilité. L'obligation vraie est déjà là, et ce que la raison viendra poser sur elle prendra naturellement un caractère obligatoire. La société, avec ce qui la maintient et ce qui la

pousse en avant, est déjà là, et c'est pourquoi la raison pourra adopter comme principe de la morale l'une quelconque des fins que poursuit l'homme en société ; en construisant un système bien cohérent de moyens destinés à réaliser cette fin, elle retrouvera tant bien que mal la morale telle que le sens commun la conçoit, telle que l'humanité en général la pratique ou prétend la pratiquer. C'est que chacune de ces fins, étant prise par elle dans la société, est socialisée et, par là même, grosse de toutes les autres fins qu'on peut s'y proposer. Ainsi, même si l'on érige en principe de la morale l'intérêt personnel, il ne sera pas difficile de construire une morale raisonnable, qui ressemble suffisamment à la morale courante, comme le prouve le succès relatif de la morale utilitaire. L'égoïsme, en effet, pour l'homme vivant en société, comprend l'amour-propre, le besoin d'être loué, etc. ; de sorte que le pur intérêt personnel est devenu à peu près indéfinissable, tant il y entre d'intérêt général, tant il est difficile de les isoler l'un de l'autre. Qu'on songe à tout ce qu'il y a de déférence pour autrui dans ce qu'on appelle amour de soi, et même dans la jalousie et l'envie ! Celui qui voudrait pratiquer l'égoïsme absolu devrait s'enfermer en lui-même, et ne plus se soucier assez du prochain pour le jalouser ou l'envier. Il entre de la sympathie dans ces formes de la haine, et les vices mêmes de l'homme vivant en société ne sont pas sans impliquer quelque vertu : tous sont saturés de vanité, et vanité signifie d'abord sociabilité. A plus forte raison pourra-t-on déduire approximativement la morale de sentiments tels que celui de l'honneur, ou la sympathie, ou la pitié. Chacune de ces tendances, chez l'homme vivant en société, est chargée de ce que la morale sociale y a déposé ; et il faudrait l'avoir vidée de ce contenu, au risque de la réduire à bien peu de chose, pour ne pas commettre une pétition de principe en expliquant par elle la morale. La facilité avec laquelle on compose des théories de ce genre devrait éveiller nos soupçons : si les fins les plus diverses peuvent ainsi être transmues par les philosophes en fins morales, c'est vraisemblablement — comme ils ne tiennent pas encore la pierre philosophale — qu'ils avaient commencé par mettre de l'or au fond de leur creuset. Comme aussi il est évident qu'aucune de ces doctrines ne rendra compte de l'obligation ; nous pourrions être tenus à l'adoption de certains moyens si nous voulons réaliser telle ou telle fin ; mais s'il nous plaît de renoncer à la fin, comment nous imposer les moyens ? Pourtant, en adoptant l'une quelconque de ces fins comme principe de la morale, les philosophes en ont tiré des systèmes de maximes qui, sans aller jusqu'à prendre la forme d'impératifs, s'en rapprochent assez pour qu'on puisse s'en contenter. La raison en est bien simple. Ils ont envisagé la poursuite

de ces fins, encore une fois, dans une société où il y a des pressions décisives et des aspirations complémentaires qui les prolongent. Pression et attraction, en se déterminant, aboutiraient à l'un quelconque de ces systèmes de maximes, puisque chacun d'eux vise à la réalisation d'une fin qui est à la fois individuelle et sociale. Chacun de ces systèmes préexiste donc dans l'atmosphère sociale à la venue du philosophe ; il comprend des maximes qui se rapprochent suffisamment par leur contenu de celles que le philosophe formulera, et qui sont, elles, obligatoires. Retrouvées par la philosophie, mais non plus sous la forme d'un commandement puisque ce ne sont plus que des recommandations en vue de la poursuite intelligente d'une fin que l'intelligence pourrait aussi bien rejeter, elles sont happées par la maxime plus vague, ou même simplement virtuelle, qui y ressemble, mais qui est chargée d'obligation. Elles deviennent ainsi obligatoires ; mais l'obligation n'est pas descendue, comme on pourrait le croire, d'en haut, c'est-à-dire du principe d'où des maximes ont été rationnellement déduites ; elle est remontée d'en bas, je veux dire du fond de pressions, prolongeable en aspirations, sur lequel la société repose. Bref, les théoriciens de la morale postulent la société et par conséquent les deux forces auxquelles la société doit sa stabilité et son mouvement. Profitant de ce que toutes les fins sociales se compénètrent et de ce que chacune d'elles, posée en quelque sorte sur cet équilibre et sur ce mouvement, semble se doubler de ces deux forces, ils n'ont pas de peine à reconstituer le contenu de la morale avec l'une quelconque des fins prise pour principe, et à montrer alors que cette morale est obligatoire. C'est qu'ils se sont donné par avance, avec la société, la matière de cette morale et sa forme, tout ce qu'elle contient et toute l'obligation dont elle s'enveloppe.

En creusant maintenant sous cette illusion commune à toutes les morales théoriques, voici ce qu'on trouverait. L'obligation est une nécessité avec laquelle on discute, et qui s'accompagne par conséquent d'intelligence et de liberté. La nécessité, d'ailleurs, est analogue ici à celle qui s'attache à la production d'un effet physiologique ou même physique : dans une humanité que la nature n'aurait pas faite intelligente, et où l'individu n'aurait aucune puissance de choix, l'action destinée à maintenir la conservation et la cohésion du groupe s'accomplirait nécessairement ; elle s'accomplirait sous l'influence d'une force bien déterminée, la même qui fait que chaque fourmi travaille pour la fourmière et chaque cellule d'un tissu pour l'organisme. Mais l'intelligence intervient, avec la faculté de choisir : c'est une autre force, toujours actuelle, qui maintient la précédente à l'état de virtualité ou plutôt de réalité à

peine visible dans son action, sensible pourtant dans sa pression : telles, les allées et venues du balancier, dans une horloge, empêchent la tension du ressort de se manifester par une détente brusque et résultent pourtant de cette tension même, étant des effets qui exercent une action inhibitrice ou régulatrice sur leurs causes. Que va donc faire l'intelligence ? C'est une faculté que l'individu emploie naturellement à le tirer des difficultés de la vie ; elle ne suivra pas la direction d'une force qui travaille au contraire pour l'espèce et qui, si elle prend en considération l'individu, le fait dans l'intérêt de l'espèce. Elle ira tout droit aux solutions égoïstes. Mais ce ne sera que son premier mouvement. Elle ne pourra pas ne pas tenir compte de la force dont elle subit la pression invisible. Elle se persuadera donc à elle-même qu'un égoïsme intelligent doit laisser leur part à tous les autres égoïsmes. Et si c'est l'intelligence d'un philosophe, elle construira une morale théorique où l'interpénétration de l'intérêt personnel et de l'intérêt général sera démontrée, et où l'obligation se ramènera à la nécessité, sentie par nous, de penser à autrui si nous voulons nous rendre intelligemment utiles à nous-mêmes. Mais nous pourrions toujours répondre qu'il ne nous plaît pas d'entendre ainsi notre intérêt, et l'on ne voit pas alors pourquoi nous nous sentirions encore obligés. Nous sommes obligés cependant, et l'intelligence le sait bien, et c'est pourquoi elle a tenté la démonstration. Mais la vérité est que sa démonstration ne semble aboutir que parce qu'elle livre passage à quelque chose dont elle ne parle pas, et qui est l'essentiel : une nécessité subie et sentie, que le raisonnement avait refoulée et qu'un raisonnement antagoniste ramène. Ce qu'il y a de proprement obligatoire dans l'obligation ne vient donc pas de l'intelligence. Celle-ci n'explique, de l'obligation, que ce qu'on y trouve d'hésitation. Là où elle paraît fonder l'obligation, elle se borne à la maintenir en résistant à une résistance, en s'empêchant d'empêcher. Nous verrons d'ailleurs, dans le prochain chapitre, quels auxiliaires elle s'adjoint. Pour le moment, reprenons une comparaison qui nous a déjà servi. Une fourmi qui accomplit son rude labeur comme si elle ne pensait jamais à elle, comme si elle ne vivait que pour la fourmilière, est vraisemblablement en état somnambulique ; elle obéit à une nécessité inéluctable. Supposez qu'elle devienne brusquement intelligente : elle raisonnera sur ce qu'elle fait, se demandera pourquoi elle le fait, se dira qu'elle est bien sotte de ne pas se donner du repos et du bon temps. « Assez de sacrifices ! Le moment est venu de penser à soi. » Voilà l'ordre naturel bouleversé. Mais la nature veille. Elle avait pourvu la fourmi de l'instinct social ; elle vient d'y joindre, peut-être parce que l'instinct se trouvait en avoir momentanément besoin, une lueur d'intelligence. Pour peu

que l'intelligence ait dérangé l'instinct, vite il faudra qu'elle s'emploie à remettre les choses en place et à défaire ce qu'elle a fait. Un raisonnement établira donc que la fourmi a tout intérêt à travailler pour la fourmilière, et ainsi paraîtra fondée l'obligation. Mais la vérité est qu'un tel fondement serait bien peu solide, et que l'obligation préexistait dans toute sa force : l'intelligence a simplement fait obstacle à un obstacle qui venait d'elle. Le philosophe de la fourmilière n'en répugnerait pas moins à l'admettre ; il persisterait sans doute à attribuer un rôle positif, et non pas négatif, à l'intelligence. Ainsi ont fait le plus souvent les théoriciens de la morale, soit parce que c'étaient des intellectuels qui craignaient de ne pas concéder à l'intelligence assez de place, soit plutôt parce que l'obligation leur apparaissait comme chose simple, indécomposable : au contraire, si l'on y voit une quasi-nécessité contrariée éventuellement par une résistance, on conçoit que la résistance vienne de l'intelligence, la résistance à la résistance également, et que la nécessité, qui est l'essentiel, ait une autre origine. A vrai dire, aucun philosophe ne peut s'empêcher de poser cette nécessité d'abord ; mais le plus souvent il la pose implicitement, sans le dire. Nous l'avons posée en le disant. Nous la rattachons d'ailleurs à un principe qu'il est impossible de ne pas admettre. A quelque philosophie, en effet, qu'on se rattache, on est bien forcé de reconnaître que l'homme est un être vivant, que l'évolution de la vie, sur ses deux principales lignes, s'est accomplie dans la direction de la vie sociale, que l'association est la forme la plus générale de l'activité vivante puisque la vie est organisation, et que dès lors on passe par transitions insensibles des rapports entre cellules dans un organisme aux relations entre individus dans la société. Nous nous bornons donc à noter de l'incontesté, de l'incontestable. Mais, ceci une fois admis, toute théorie de l'obligation devient inutile en même temps qu'inopérante : inutile, parce que l'obligation est une nécessité de la vie ; inopérante, parce que l'hypothèse introduite peut tout au plus justifier aux yeux de l'intelligence (et justifier bien incomplètement) une obligation qui préexistait à cette reconstruction intellectuelle.

La vie aurait d'ailleurs pu s'en tenir là, et ne rien faire de plus que de constituer des sociétés closes dont les membres eussent été liés les uns aux autres par des obligations strictes. Composées d'êtres intelligents, ces sociétés auraient présenté une variabilité qu'on ne trouve pas dans les sociétés animales, régies par l'instinct ; mais la variation ne serait pas allée jusqu'à encourager le rêve d'une transformation radicale ; l'humanité ne se fût pas modifiée au point qu'une société unique, embrassant tous les hommes, apparût comme possible. Par le fait, celle-ci n'existe pas encore, et

n'existera peut-être jamais : en donnant à l'homme la conformation morale qu'il lui fallait pour vivre en groupe, la nature a probablement fait pour l'espèce tout ce qu'elle pouvait. Mais de même qu'il s'est trouvé des hommes de génie pour reculer les bornes de l'intelligence, et qu'il a été concédé par là à des individus, de loin en loin, beaucoup plus qu'il n'avait été possible de donner tout d'un coup à l'espèce, ainsi des âmes privilégiées ont surgi qui se sentaient apparentées à toutes les âmes et qui, au lieu de rester dans les limites du groupe et de s'en tenir à la solidarité établie par la nature, se portaient vers l'humanité en général dans un élan d'amour. L'apparition de chacune d'elles était comme la création d'une espèce nouvelle composée d'un individu unique, la poussée vitale aboutissant de loin en loin, dans un homme déterminé, à un résultat qui n'eût pu être obtenu tout d'un coup pour l'ensemble de l'humanité. Chacune d'elles marquait ainsi un certain point atteint par l'évolution de la vie ; et chacune d'elles manifestait sous une forme originale un amour qui paraît être l'essence même de l'effort créateur. L'émotion créatrice qui soulevait ces âmes privilégiées, et qui était un débordement de vitalité, s'est répandue autour d'elles : enthousiastes, elles rayonnaient un enthousiasme qui ne s'est jamais complètement éteint et qui peut toujours retrouver sa flamme. Aujourd'hui, quand nous ressuscitons par la pensée ces grands hommes de bien, quand nous les écoutons parler et quand nous les regardons faire, nous sentons qu'ils nous communiquent de leur ardeur et qu'ils nous entraînent dans leur mouvement : ce n'est plus une coercition plus ou moins atténuée, c'est un plus ou moins irrésistible attrait. Mais cette seconde force, pas plus que la première, n'a besoin d'explication. Vous ne pouvez pas ne pas vous donner la demi-contrainte exercée par des habitudes qui correspondent symétriquement à l'instinct, vous ne pouvez pas ne pas poser ce soulèvement de l'âme qu'est l'émotion : dans un cas vous avez l'obligation originelle, et, dans l'autre, quelque chose qui en devient le prolongement ; mais, dans les deux cas, vous êtes devant des forces qui ne sont pas proprement et exclusivement morales, et dont le moraliste n'a pas à faire la genèse. Pour avoir voulu la faire, les philosophes ont méconnu le caractère mixte de l'obligation sous sa forme actuelle ; ils ont ensuite dû attribuer à telle ou telle représentation de l'intelligence la puissance d'entraîner la volonté : comme si une idée pouvait jamais demander catégoriquement sa propre réalisation ! comme si l'idée était autre chose ici que l'extrait intellectuel commun, ou mieux la projection sur le plan intellectuel, d'un ensemble de tendances et d'aspirations dont les unes sont au-dessus et les autres au-dessous de la pure intelligence ! Rétablissons la dualité d'origine : les difficultés

s'évanouissent. Et la dualité elle-même se résorbe dans l'unité, car « pression sociale » et « élan d'amour » ne sont que deux manifestations complémentaires de la vie, normalement appliquée à conserver en gros la forme sociale qui fut caractéristique de l'espèce humaine dès l'origine, mais exceptionnellement capable de la transfigurer, grâce à des individus dont chacun représente, comme eût fait l'apparition d'une nouvelle espèce, un effort d'évolution créatrice.

De cette double origine de la morale les éducateurs n'ont peut-être pas tous la vision complète, mais ils en aperçoivent quelque chose dès qu'ils veulent réellement inculquer la morale à leurs élèves, et non pas seulement leur en parler. Nous ne nions pas l'utilité, la nécessité même d'un enseignement moral qui s'adresse à la pure raison, qui définisse les devoirs et les rattache à un principe dont il suit, dans le détail, les diverses applications. C'est sur le plan de l'intelligence, et sur celui-là seulement, que la discussion est possible, et il n'y a pas de moralité complète sans réflexion, analyse, discussion avec les autres comme avec soi-même. Mais si un enseignement qui s'adresse à l'intelligence est indispensable pour donner au sens moral de l'assurance et de la délicatesse, s'il nous rend pleinement capables de réaliser notre intention là où notre intention est bonne, encore faut-il qu'il y ait d'abord intention, et l'intention marque une direction de la volonté autant et plus que de l'intelligence. Comment aura-t-on prise sur la volonté ? Deux voies s'ouvrent à l'éducateur. L'une est celle du dressage, le mot étant pris dans son sens le plus élevé ; l'autre est celle de la mysticité, le terme ayant au contraire ici sa signification la plus modeste. Par la première méthode on inculque une morale faite d'habitudes impersonnelles ; par la seconde on obtient l'imitation d'une personne, et même une union spirituelle, une coïncidence plus ou moins complète avec elle. Le dressage originel, celui qui avait été voulu par la nature, consistait dans l'adoption des habitudes du groupe ; il était automatique ; il se faisait de lui-même là où l'individu se sentait à moitié confondu avec la collectivité. A mesure que la société se différenciait par l'effet d'une division du travail, elle déléguaux groupements ainsi constitués à l'intérieur d'elle la tâche de dresser l'individu, de le mettre en harmonie avec eux et par là avec elle ; mais il s'agissait toujours d'un système d'habitudes contractées au profit seulement de la société. Qu'une moralité de ce genre suffise à la rigueur, si elle est complète, cela n'est pas douteux. Ainsi, l'homme strictement inséré dans le cadre de son métier ou de sa profession, qui serait tout entier à son labeur quotidien, qui organiserait sa vie de manière à fournir la plus grande quantité et la meilleure qualité possible de travail, s'acquitterait

généralement *ipso facto* de beaucoup d'autres obligations. La discipline aurait fait de lui un honnête homme. Telle est la première méthode ; elle opère dans l'impersonnel. L'autre la complètera au besoin ; elle pourra même la remplacer. Nous n'hésitons pas à l'appeler religieuse, et même mystique ; mais il faut s'entendre sur le sens des mots. On se plaît à dire que la religion est l'auxiliaire de la morale, en ce qu'elle fait craindre ou espérer des peines ou des récompenses. On a peut-être raison, mais on devrait ajouter que, de ce côté, la religion ne fait guère autre chose que promettre une extension et un redressement de la justice humaine par la justice divine : aux sanctions établies par la société, et dont le jeu est si imparfait, elle en superpose d'autres, infiniment plus hautes, qui doivent nous être appliquées dans la cité de Dieu quand nous aurons quitté celle des hommes ; toutefois, c'est sur le plan de la cité humaine qu'on se maintient ainsi ; on fait intervenir la religion, sans doute, mais non pas dans ce qu'elle a de plus spécifiquement religieux ; si haut qu'on s'élève, on envisage encore l'éducation morale comme un dressage, et la moralité comme une discipline ; c'est à la première des deux méthodes qu'on s'attache encore, on ne s'est pas transporté à la seconde. D'autre part, c'est aux dogmes religieux, à la métaphysique qu'ils impliquent, que nous pensons généralement dès que le mot « religion » est prononcé : de sorte que lorsqu'on donne la religion pour fondement à la morale, on se représente un ensemble de conceptions, relatives à Dieu et au monde, dont l'acceptation aurait pour conséquence la pratique du bien. Mais il est clair que ces conceptions, prises en tant que telles, influent sur notre volonté et sur notre conduite comme peuvent le faire des théories, c'est-à-dire des idées : nous sommes ici sur le plan intellectuel, et, comme on l'a vu plus haut, ni l'obligation ni ce qui la prolonge ne saurait dériver de l'idée pure, celle-ci n'agissant sur notre volonté que dans la mesure où il nous plaît de l'accepter et de la mettre en pratique. Que si l'on distingue cette métaphysique de toutes les autres en disant que précisément elle s'impose à notre adhésion, on a peut-être encore raison, mais alors ce n'est plus à son seul contenu, à la pure représentation intellectuelle que l'on pense ; on introduit quelque chose de différent, qui soutient la représentation, qui lui communique je ne sais quelle efficacité, et qui est l'élément spécifiquement religieux : mais c'est maintenant cet élément, et non pas la métaphysique à laquelle il est joint, qui devient le fondement religieux de la morale. Nous avons bien affaire à la seconde méthode, mais c'est de l'expérience mystique qu'il s'agit. Nous voulons parler de l'expérience mystique envisagée dans ce qu'elle a d'immédiat, en dehors de toute interprétation. Les vrais mystiques s'ouvrent simplement au flot qui les envahit. Sûrs d'eux-

mêmes, parce qu'ils sentent en eux quelque chose de meilleur qu'eux, ils se révèlent grands hommes d'action, à la surprise de ceux pour qui le mysticisme n'est que vision, transport, extase. Ce qu'ils ont laissé couler à l'intérieur d'eux-mêmes, c'est un flux descendant qui voudrait, à travers eux, gagner les autres hommes : le besoin de répandre autour d'eux ce qu'ils ont reçu, ils le ressentent comme un élan d'amour. Amour auquel chacun d'eux imprime la marque de sa personnalité. Amour qui est alors en chacun d'eux une émotion toute neuve, capable de transposer la vie humaine dans un autre ton. Amour qui fait que chacun d'eux est aimé ainsi pour lui-même, et que par lui, pour lui, d'autres hommes laisseront leur âme s'ouvrir à l'amour de l'humanité. Amour qui pourra aussi bien se transmettre par l'intermédiaire d'une personne qui se sera attachée à eux ou à leur souvenir resté vivant, et qui aura conformé sa vie à ce modèle. Allons plus loin. Si la parole d'un grand mystique, ou de quelqu'un de ses imitateurs, trouve un écho chez tel ou tel d'entre nous, n'est-ce pas qu'il peut y avoir en nous un mystique qui sommeille et qui attend seulement une occasion de se réveiller ? Dans le premier cas, la personne s'attache à l'impersonnel et vise à s'y insérer. Ici, elle répond à l'appel d'une personnalité, qui peut être celle d'un révélateur de la vie morale, ou celle d'un de ses imitateurs, ou même, dans certaines circonstances, la sienne.

Qu'on pratique d'ailleurs l'une ou l'autre méthode, dans les deux cas on aura tenu compte du fond de la nature humaine, prise statiquement en elle-même ou dynamiquement dans ses origines. L'erreur serait de croire que pression et aspiration morales trouvent leur explication définitive dans la vie sociale considérée comme un simple fait. On se plaît à dire que la société existe, que dès lors elle exerce nécessairement sur ses membres une contrainte, et que cette contrainte est l'obligation. Mais d'abord, pour que la société existe, il faut que l'individu apporte tout un ensemble de dispositions innées ; la société ne s'explique donc pas elle-même ; on doit par conséquent chercher au-dessous des acquisitions sociales, arriver à la vie, dont les sociétés humaines ne sont, comme l'espèce humaine d'ailleurs, que des manifestations. Mais ce n'est pas assez dire : il faudra creuser plus profondément encore si l'on veut comprendre, non plus seulement comment la société oblige les individus, mais encore comment l'individu peut juger la société et obtenir d'elle une transformation morale. Si la société se suffit à elle-même, elle est l'autorité suprême. Mais si elle n'est qu'une des déterminations de la vie, on conçoit que la vie, qui a dû déposer l'espèce humaine en tel ou tel point de son évolution, communique une impulsion nouvelle à des individualités privilégiées qui se seront

retrempées en elle pour aider la société à aller plus loin. Il est vrai qu'il aura fallu pousser jusqu'au principe même de la vie. Tout est obscur, si l'on s'en tient à de simples manifestations, qu'on les appelle toutes ensemble sociales ou que l'on considère plus particulièrement, dans l'homme social, l'intelligence. Tout s'éclaire au contraire, si l'on va chercher, par-delà ces manifestations, la vie elle-même. Donnons donc au mot biologie le sens très compréhensif qu'il devrait avoir, qu'il prendra peut-être un jour, et disons pour conclure que toute morale, pression ou aspiration, est d'essence biologique.

Chapitre II

La religion statique

Le spectacle de ce que furent les religions, et de ce que certaines sont encore, est bien humiliant pour l'intelligence humaine. Quel tissu d'aberrations ! L'expérience a beau dire « c'est faux » et le raisonnement « c'est absurde », l'humanité ne s'en cramponne que davantage à l'absurdité et à l'erreur. Encore si elle s'en tenait là ! Mais on a vu la religion prescrire l'immoralité, imposer des crimes. Plus elle est grossière, plus elle tient matériellement de place dans la vie d'un peuple. Ce qu'elle devra partager plus tard avec la science, l'art, la philosophie, elle le demande et l'obtient d'abord pour elle seule. Il y a là de quoi surprendre, quand on a commencé par définir l'homme un être intelligent.

Notre étonnement grandit, quand nous voyons que la superstition la plus basse a été pendant si longtemps un fait universel. Elle subsiste d'ailleurs encore. On trouve dans le passé, on trouverait même aujourd'hui des sociétés humaines qui n'ont ni science, ni art, ni philosophie. Mais il n'y a jamais eu de société sans religion.

Quelle ne devrait pas être notre confusion, maintenant, si nous nous comparions à l'animal sur ce point ! Très probablement l'animal ignore la superstition. Nous ne savons guère ce qui se passe dans des consciences autres que la nôtre ; mais comme les états religieux se traduisent d'ordinaire par des attitudes et par des actes, nous serions bien avertis par quelque signe si l'animal était capable de religiosité. Force nous est donc d'en prendre notre parti. L'*homo sapiens*, seul être doué de raison, est le seul aussi qui puisse suspendre son existence à des choses déraisonnables.

On parle bien d'une « mentalité primitive » qui serait aujourd'hui celle des races inférieures, qui aurait jadis été celle de l'humanité en général, et sur le compte de laquelle il faudrait mettre la superstition. Si l'on se borne ainsi à grouper certaines manières de penser sous une dénomination commune et à relever certains rapports entre elles, on fait œuvre utile et inattaquable : utile, en ce que l'on

circonscriit un champ d'études ethnologiques et psychologiques qui est du plus haut intérêt ; inattaquable, puisque l'on ne fait que constater l'existence de certaines croyances et de certaines pratiques dans une humanité moins civilisée que la nôtre. Là semble d'ailleurs s'en être tenu M. Lévy-Bruhl dans ses remarquables ouvrages, surtout dans les derniers. Mais on laisse alors intacte la question de savoir comment des croyances ou des pratiques aussi peu raisonnables ont pu et peuvent encore être acceptées par des êtres intelligents. A cette question nous ne pouvons pas nous empêcher de chercher une réponse. Bon gré mal gré, le lecteur des beaux livres de M. Lévy-Bruhl tirera d'eux la conclusion que l'intelligence humaine a évolué ; la logique naturelle n'aurait pas toujours été la même ; la « mentalité primitive » correspondrait à une structure fondamentale différente, que la nôtre aurait supplantée et qui ne se rencontre aujourd'hui que chez des retardataires. Mais on admet alors que les habitudes d'esprit acquises par les individus au cours des siècles ont pu devenir héréditaires, modifier la nature et donner une nouvelle mentalité à l'espèce. Rien de plus douteux. A supposer qu'une habitude contractée par les parents se transmette jamais à l'enfant, c'est un fait rare, dû à tout un concours de circonstances accidentellement réunies : aucune modification de l'espèce ne sortira de là. Mais alors, la structure de l'esprit restant la même, l'expérience acquise par les générations successives, déposée dans le milieu social et restituée par ce milieu à chacun de nous, doit suffire à expliquer pourquoi nous ne pensons pas comme le non-civilisé, pourquoi l'homme d'autrefois différait de l'homme actuel. L'esprit fonctionne de même dans les deux cas, mais il ne s'applique peut-être pas à la même matière, probablement parce que la société n'a pas, ici et là, les mêmes besoins. Telle sera bien la conclusion de nos recherches. Sans anticiper sur elle, bornons-nous à dire que l'observation des « primitifs » pose inévitablement la question des origines psychologiques de la superstition, et que la structure générale de l'esprit humain — l'observation par conséquent de l'homme actuel et civilisé — nous paraîtra fournir des éléments suffisants à la solution du problème.

Nous nous exprimerons à peu près de même sur la mentalité « collective », et non plus « primitive ». D'après Émile Durkheim, il n'y a pas à chercher pourquoi les choses auxquelles telle ou telle religion demande de croire « ont un aspect si déconcertant pour les raisons individuelles. C'est tout simplement que la représentation qu'elle en offre n'est pas l'œuvre de ces raisons, mais de l'esprit collectif. Or il est naturel que cet esprit se représente la réalité autrement que ne fait le nôtre, puisqu'il est d'une autre nature. La

société a sa manière d'être qui lui est propre, donc sa manière de penser[399] ». Nous admettons volontiers, quant à nous, l'existence de représentations collectives, déposées dans les institutions, le langage et les mœurs. Leur ensemble constitue l'intelligence sociale, complémentaire des intelligences individuelles. Mais nous ne voyons pas comment ces deux mentalités seraient discordantes, et comment l'une des deux pourrait « déconcerter » l'autre. L'expérience ne dit rien de semblable, et la sociologie ne nous paraît avoir aucune raison de le supposer. Si l'on jugeait que la nature s'en est tenue à l'individu, que la société est née d'un accident ou d'une convention, on pourrait pousser la thèse jusqu'au bout et prétendre que cette rencontre d'individus, comparable à celle des corps simples qui s'unissent dans une combinaison chimique, a fait surgir une intelligence collective dont certaines représentations déroutent la raison individuelle. Mais personne n'attribue plus à la société une origine accidentelle ou contractuelle. S'il y avait un reproche à faire à la sociologie, ce serait plutôt d'appuyer trop dans l'autre sens : tel de ses représentants verrait dans l'individu une abstraction, et dans le corps social l'unique réalité. Mais alors, comment la mentalité collective ne serait-elle pas préfigurée dans la mentalité individuelle ? Comment la nature, en faisant de l'homme un « animal politique », aurait-elle disposé les intelligences humaines de telle manière qu'elles se sentent dépayées quand elles pensent « politiquement » ? Pour notre part, nous estimons qu'on ne tiendra jamais assez compte de sa destination sociale quand on étudiera l'individu. C'est pour avoir négligé de le faire que la psychologie a si peu progressé dans certaines directions. Je ne parle pas de l'intérêt qu'il y aurait à approfondir certains états anormaux ou morbides qui impliquent entre les membres d'une société, comme entre les abeilles de la ruche, une invisible anastomose : en dehors de la ruche l'abeille s'étirole et meurt ; isolé de la société ou ne participant pas assez à son effort, l'homme souffre d'un mal peut-être analogue, bien peu étudié jusqu'à présent, qu'on appelle l'ennui ; quand l'isolement se prolonge, comme dans la réclusion pénale, des troubles mentaux caractéristiques se déclarent. Ces phénomènes mériteraient déjà que la psychologie leur ouvrît un compte spécial ; il se solderait par de beaux bénéfices. Mais ce n'est pas assez dire. L'avenir d'une science dépend de la manière dont elle a d'abord découpé son objet. Si elle a eu la chance de trancher selon les articulations naturelles, ainsi que le bon cuisinier dont parle Platon, peu importe le nombre des morceaux qu'elle aura faits : comme le découpage en parties aura préparé l'analyse en éléments, on possédera finalement une représentation simplifiée de l'ensemble. C'est de

quoi notre psychologie ne s'est pas avisée quand elle a reculé devant certaines subdivisions. Par exemple, elle pose des facultés générales de percevoir, d'interpréter, de comprendre, sans se demander si ce ne seraient pas des mécanismes différents qui entreraient en jeu selon que ces facultés s'appliquent à des personnes ou à des choses, selon que l'intelligence est immergée ou non dans le milieu social. Pourtant le commun des hommes esquisse déjà cette distinction et l'a même consignée dans son langage : à côté des sens, qui nous renseignent sur les choses, il met le *bon sens*, qui concerne nos relations avec les personnes. Comment ne pas remarquer que l'on peut être profond mathématicien, savant physicien, psychologue délicat en tant que s'analysant soi-même, et pourtant comprendre de travers les actions d'autrui, mal calculer les siennes, ne jamais s'adapter au milieu, enfin manquer de bon sens ? La folie des persécutions, plus précisément le délire d'interprétation, est là pour montrer que le bon sens peut être endommagé alors que la faculté de raisonner demeure intacte. La gravité de cette affection, sa résistance obstinée à tout traitement, le fait qu'on en trouve généralement des prodromes dans le plus lointain passé du malade, tout cela semble bien indiquer qu'il s'agit d'une insuffisance psychique profonde, congénitale, et nettement délimitée. Le bon sens, qu'on pourrait appeler le sens social, est donc inné à l'homme normal, comme la faculté de parler, qui implique également l'existence de la société et qui n'en est pas moins dessinée dans les organismes individuels. Il est d'ailleurs difficile d'admettre que la nature, qui a institué la vie sociale à l'extrémité de deux grandes lignes d'évolution aboutissant respectivement à l'hyménoptère et à l'homme, ait réglé par avance tous les détails de l'activité de chaque fourmi dans la fourmilière et négligé de donner à l'homme des directives, au moins générales, pour la coordination de sa conduite à celle de ses semblables. Les sociétés humaines diffèrent sans doute des sociétés d'insectes en ce qu'elles laissent indéterminées les démarches de l'individu, comme d'ailleurs celles de la collectivité. Mais cela revient à dire que ce sont les actions qui sont préformées dans la nature de l'insecte, et que c'est la fonction seulement qui l'est chez l'homme. La fonction n'en est pas moins là, organisée dans l'individu pour qu'elle s'exerce dans la société. Comment alors y aurait-il une mentalité sociale survenant par surcroît, et capable de déconcerter la mentalité individuelle ? Comment la première ne serait-elle pas immanente à la seconde ? Le problème que nous posons, et qui est de savoir comment des superstitions absurdes ont pu et peuvent encore gouverner la vie d'êtres raisonnables, subsiste donc tout entier. Nous disions qu'on a beau parler de mentalité primitive, le

problème n'en concerne pas moins la psychologie de l'homme actuel. Nous ajouterons qu'on a beau parler de représentations collectives, la question ne s'en pose pas moins à la psychologie de l'homme individuel.

Mais, justement, la difficulté ne tiendrait-elle pas d'abord à ce que notre psychologie ne se soucie pas assez de subdiviser son objet selon les lignes marquées par la nature ? Les représentations qui engendrent des superstitions ont pour caractère commun d'être fantasmatiques. La psychologie les rapporte à une faculté générale, l'imagination. Sous la même rubrique elle classera d'ailleurs les découvertes et les inventions de la science, les réalisations de l'art. Mais pourquoi grouper ensemble des choses aussi différentes, leur donner le même nom, et suggérer ainsi l'idée d'une parenté entre elles ? C'est uniquement pour la commodité du langage, et pour la raison toute négative que ces diverses opérations ne sont ni perception, ni mémoire, ni travail logique de l'esprit. Convenons alors de mettre à part les représentations fantasmatiques, et appelons « fabulation » ou « fiction » l'acte qui les fait surgir. Ce sera un premier pas vers la solution du problème. Remarquons maintenant que la psychologie, quand elle décompose l'activité de l'esprit en opérations, ne s'occupe pas assez de savoir à quoi sert chacune d'elles : c'est justement pourquoi la subdivision est trop souvent insuffisante ou artificielle. L'homme peut sans doute rêver ou philosopher, mais il doit vivre d'abord ; nul doute que notre structure psychologique ne tienne à la nécessité de conserver et de développer la vie individuelle et sociale. Si la psychologie ne se règle pas sur cette considération, elle déformera nécessairement son objet. Que dirait-on du savant qui ferait l'anatomie des organes et l'histologie des tissus, sans se préoccuper de leur destination ? Il risquerait de diviser à faux, de grouper à faux. Si la fonction ne se comprend que par la structure, on ne peut démêler les grandes lignes de la structure sans une idée de la fonction. Il ne faut donc pas traiter l'esprit comme s'il était ce qu'il est « pour rien, pour le plaisir ». Il ne faut pas dire : sa structure étant telle, il en a tiré tel parti. Le parti qu'il en tirera est au contraire ce qui a dû déterminer sa structure ; en tout cas, le fil conducteur de la recherche est là. Considérons alors, dans le domaine vaguement et sans doute artificiellement délimité de l'« imagination », la découpe naturelle que nous avons appelée fabulation, et voyons à quoi elle peut bien s'employer naturellement. De cette fonction relèvent le roman, le drame, la mythologie avec tout ce qui la précéda. Mais il n'y a pas toujours eu des romanciers et des dramaturges, tandis que l'humanité ne s'est jamais passée de religion. Il est donc vraisemblable que poèmes et fantaisies de tout genre sont venus

par surcroît, profitant de ce que l'esprit savait faire des fables, mais que la religion était la raison d'être de la fonction fabulatrice : par rapport à la religion, cette faculté serait effet et non pas cause. Un besoin, peut-être individuel, en tout cas social, a dû exiger de l'esprit ce genre d'activité. Demandons-nous quel était le besoin. Il faut remarquer que la fiction, quand elle a de l'efficace, est comme une hallucination naissante : elle peut contrecarrer le jugement et le raisonnement, qui sont les facultés proprement intellectuelles. Or, qu'eût fait la nature, après avoir créé des êtres intelligents, si elle avait voulu parer à certains dangers de l'activité intellectuelle sans compromettre l'avenir de l'intelligence ? L'observation nous fournit la réponse. Aujourd'hui, dans le plein épanouissement de la science, nous voyons les plus beaux raisonnements du monde s'écrouler devant une expérience : rien ne résiste aux faits. Si donc l'intelligence devait être retenue, au début, sur une pente dangereuse pour l'individu et la société, ce ne pouvait être que par des constatations apparentes, par des fantômes de faits : à défaut d'expérience réelle, c'est une contrefaçon de l'expérience qu'il fallait susciter. Une fiction, si l'image est vive et obsédante, pourra précisément imiter la perception et, par là, empêcher ou modifier l'action. Une expérience systématiquement fausse, se dressant devant l'intelligence, pourra l'arrêter au moment où elle irait trop loin dans les conséquences qu'elle tire de l'expérience vraie. Ainsi aurait donc procédé la nature. Dans ces conditions, on ne s'étonnerait pas de trouver que l'intelligence, aussitôt formée, a été envahie par la superstition, qu'un être essentiellement intelligent est naturellement superstitieux, et qu'il n'y a de superstitieux que les êtres intelligents.

Il est vrai qu'alors de nouvelles questions se poseront. Il faudra d'abord se demander plus précisément à quoi sert la fonction fabulatrice, et à quel danger la nature devait parer. Sans encore approfondir ce point, remarquons que l'esprit humain peut être dans le vrai ou dans le faux, mais que dans un cas comme dans l'autre, quelle que soit la direction où il s'est engagé, il va droit devant lui : de conséquence en conséquence, d'analyse en analyse, il s'enfonce davantage dans l'erreur, comme il s'épanouit plus complètement dans la vérité. Nous ne connaissons qu'une humanité déjà évoluée, car les « primitifs » que nous observons aujourd'hui sont aussi vieux que nous, et les documents sur lesquels travaille l'histoire des religions sont d'un passé relativement récent. L'immense variété des croyances auxquelles nous avons affaire est donc le résultat d'une longue prolifération. De leur absurdité ou de leur étrangeté on peut sans doute conclure à une certaine orientation vers l'étrange ou l'absurde dans la marche d'une certaine fonction de l'esprit ; mais ces caractères ne sont probablement aussi

accentués que parce que la marche s'est prolongée aussi loin : à ne considérer que la direction même, on sera moins choqué de ce que la tendance a d'irrationnel et l'on en saisira peut-être l'utilité. Qui sait même si les erreurs où elle a abouti ne sont pas les déformations, alors avantageuses à l'espèce, d'une vérité qui devait apparaître plus tard à certains individus ? Mais ce n'est pas tout. Une seconde question se pose, à laquelle il faudra même répondre auparavant : d'où vient cette tendance ? Se rattache-t-elle à d'autres manifestations de la vie ? Nous parlions d'une intention de la nature : c'était une métaphore, commode en psychologie comme elle l'est en biologie ; nous marquions ainsi que le dispositif observé sert l'intérêt de l'individu ou de l'espèce. Mais l'expression est vague, et nous dirions, pour plus de précision, que la tendance considérée est un instinct, si ce n'était justement à la place d'un instinct que surgissent dans l'esprit ces images fantasmatiques. Elles jouent un rôle qui *aurait pu* être dévolu à l'instinct et qui le serait, sans doute, chez un être dépourvu d'intelligence. Disons provisoirement que c'est de l'instinct *virtuel*, entendant par là qu'à l'extrémité d'une autre ligne d'évolution, dans les sociétés d'insectes, nous voyons l'instinct provoquer mécaniquement une conduite comparable, pour son utilité, à celle que suggèrent à l'homme, intelligent et libre, des images quasi hallucinatoires. Mais évoquer ainsi des développements divergents et complémentaires qui aboutiraient d'un côté à des instincts réels et, de l'autre, à des instincts virtuels, n'est-ce pas se prononcer sur l'évolution de la vie ?

Tel est en effet le problème plus vaste que notre seconde question pose. Il était d'ailleurs implicitement contenu dans la première. Comment rapporter à un besoin vital les fictions qui se dressent devant l'intelligence, et parfois contre elle, si l'on n'a pas déterminé les exigences fondamentales de la vie ? Ce même problème, nous le retrouverons, plus explicite, quand surgira une question que nous ne pourrons pas éviter : comment la religion a-t-elle survécu au danger qui la fit naître ? Comment, au lieu de disparaître, s'est-elle simplement transformée ? Pourquoi subsiste-t-elle, alors que la science est venue combler le vide, dangereux en effet, que l'intelligence laissait entre sa forme et sa matière ? Ne serait-ce pas qu'au-dessous du besoin de stabilité que la vie manifeste, dans cet arrêt ou plutôt dans ce tournoiement sur place qu'est la conservation d'une espèce, il y a quelque exigence d'un mouvement en avant, un reste de poussée, un élan vital ? Mais les deux premières questions suffiront pour le moment. L'une et l'autre nous ramènent aux considérations que nous avons présentées autrefois sur l'évolution de la vie. Ces considérations n'étaient nullement hypothétiques, comme certains ont paru le croire. En

parlant d'un « élan vital » et d'une évolution créatrice, nous serriens l'expérience d'aussi près que nous le pouvions. On commence à s'en apercevoir, puisque la science positive, par le seul fait d'abandonner certaines thèses ou de les donner pour de simples hypothèses, se rapproche davantage de nos vues. En se les appropriant, elle ne ferait que reprendre son bien.

Revenons donc sur quelques-uns des traits saillants de la vie, et marquons le caractère nettement empirique de la conception d'un « élan vital ». Le phénomène vital est-il résoluble, disions-nous, en faits physiques et chimiques ?

Quand le physiologiste l'affirme, il entend par là, consciemment ou inconsciemment, que le rôle de la physiologie est de rechercher ce qu'il y a de physique et de chimique dans le vital, qu'on ne saurait assigner d'avance un terme à cette recherche, et que dès lors il faudra procéder comme si la recherche ne devait pas avoir de terme : ainsi seulement on ira de l'avant. Il pose donc une règle de méthode ; il n'énonce pas un fait. Tenons-nous en alors à l'expérience : nous dirons — et plus d'un biologiste le reconnaît — que la science est aussi loin que jamais d'une explication physicochimique de la vie. C'est ce que nous constatons d'abord quand nous parlions d'un élan vital. — Maintenant, la vie une fois posée, comment s'en représenter l'évolution ? On peut soutenir que le passage d'une espèce à l'autre s'est fait par une série de petites variations, toutes accidentelles, conservées par la sélection et fixées par l'hérédité. Mais si l'on songe au nombre énorme de variations, coordonnées entre elles et complémentaires les unes des autres, qui doivent se produire pour que l'organisme en profite ou même simplement pour qu'il n'en éprouve aucun dommage, on se demande comment chacune d'elles, prise à part, se conservera par sélection et attendra celles qui la complèteraient. Toute seule, elle ne sert le plus souvent à rien ; elle peut même gêner ou paralyser la fonction. En invoquant donc une composition du hasard avec le hasard, en n'attribuant à aucune cause spéciale la direction prise par la vie qui évolue, on applique *a priori* le principe d'économie qui se recommande à la science positive, mais on ne constate nullement un fait, et l'on vient tout de suite buter contre d'insurmontables difficultés. Cette insuffisance du darwinisme est le second point que nous marquons quand nous parlions d'un élan vital : à la théorie nous opposons un fait ; nous constatons que révolution de la vie s'accomplit dans des directions déterminées. — Maintenant, ces directions sont-elles imprimées à la vie par les conditions où elle évolue ? Il faudrait admettre alors que les modifications subies par l'individu passent à ses descendants, tout au moins assez régulièrement pour assurer par exemple la

complication graduelle d'un organe accomplissant de plus en plus délicatement la même fonction. Mais l'hérédité de l'acquis est contestable et, à supposer qu'elle s'observe jamais, exceptionnelle ; c'est encore *a priori*, et pour les besoins de la cause, qu'on la fait fonctionner avec cette régularité. Reportons à l'inné cette transmissibilité régulière : nous nous conformerons à l'expérience, et nous dirons que ce n'est pas l'action mécanique des causes extérieures, que c'est une poussée interne, passant de germe à germe à travers les individus, qui porte la vie, dans une direction donnée, à une complication de plus en plus haute. Telle est la troisième idée qu'évoquera l'image de l'élan vital. — Allons plus loin. Quand on parle du progrès d'un organisme ou d'un organe s'adaptant à des conditions plus complexes, on veut le plus souvent que la complexité des conditions impose sa forme à la vie, comme le moule au plâtre : à cette condition seulement, se dit-on, on aura une explication mécanique, et par conséquent scientifique. Mais, après s'être donné la satisfaction d'interpréter ainsi l'adaptation en général, on raisonne dans les cas particuliers comme si l'adaptation était tout autre chose, — ce qu'elle est en effet, — la solution originale, trouvée par la vie, du problème que lui posent les conditions extérieures. Et cette faculté de résoudre des problèmes, on la laisse inexpiquée. En faisant alors intervenir un « élan », nous ne donnions pas davantage l'explication ; mais nous signalions, au lieu de l'exclure systématiquement en général pour l'admettre et l'utiliser subrepticement dans chaque cas particulier, ce caractère mystérieux de l'opération de la vie. — Mais ne faisons-nous rien pour percer le mystère ? Si la merveilleuse coordination des parties au tout ne peut pas s'expliquer mécaniquement, elle n'exige pas non plus, selon nous, qu'on la traite comme de la finalité. Ce qui, vu du dehors, est décomposable en une infinité de parties coordonnées les unes aux autres, apparaîtrait peut-être du dedans comme un acte simple : tel, un mouvement de notre main, que nous sentons indivisible, sera perçu extérieurement comme une courbe définissable par une équation, c'est-à-dire comme une juxtaposition de points, en nombre infini, qui tous satisfont à une même loi. En évoquant l'image d'un élan, nous voulions suggérer cette cinquième idée, et même quelque chose de plus : là où notre analyse, qui reste dehors, découvre des éléments positifs en nombre de plus en plus grand que nous trouvons, par là même, de plus en plus étonnamment coordonnés les uns aux autres, une intuition qui se transporterait au dedans saisirait, non plus des moyens combinés, mais des obstacles tournés. Une main invisible, traversant brusquement de la limaille de fer, ne ferait qu'écarter de la résistance, mais la simplicité même de cet acte, vue du côté

résistance, apparaîtrait comme la juxtaposition, effectuée dans un ordre déterminé, des brins de limaille. — Maintenant, ne peut-on rien dire de cet acte, et de la résistance qu'il rencontre ? Si la vie n'est pas résoluble en faits physiques et chimiques, elle agit à la manière d'une cause spéciale, surajoutée à ce que nous appelons ordinairement matière : cette matière est instrument, et elle est aussi obstacle. Elle divise ce qu'elle précise. Nous pouvons conjecturer qu'à une division de ce genre est due la multiplicité des grandes lignes d'évolution vitale. Mais par là nous est suggéré un moyen de préparer et de vérifier l'intuition que nous voudrions avoir de la vie. Si nous voyons deux ou trois grandes lignes d'évolution se continuer librement à côté de voies qui finissent en impasse, et si, le long de ces lignes, se développe de plus en plus un caractère essentiel, nous pouvons conjecturer que la poussée vitale présentait d'abord ces caractères à l'état d'implication réciproque : instinct et intelligence, qui atteignent leur point culminant aux extrémités des deux principales lignes de l'évolution animale, devront ainsi être pris l'un dans l'autre, avant leur dédoublement, non pas composés ensemble mais constitutifs d'une réalité simple sur laquelle intelligence et instinct ne seraient que des points de vue. Telles sont, puisque nous avons commencé à les numéroter, la sixième, la septième et la huitième représentations qu'évoquera l'idée d'un élan vital. — Encore n'avons-nous mentionné qu'implicitement l'essentiel : l'imprévisibilité des formes que la vie crée de toutes pièces, par des sauts discontinus, le long de son évolution. Qu'on se place dans la doctrine du pur mécanisme ou dans celle de la finalité pure, dans les deux cas les créations de la vie sont prédéterminées, l'avenir pouvant se déduire du présent par un calcul ou s'y dessinant sous forme d'idée, le temps étant par conséquent sans efficace. L'expérience pure ne suggère rien de semblable. Ni impulsion ni attraction, semble-t-elle dire. Un *élan* peut précisément suggérer quelque chose de ce genre et faire penser aussi, par l'indivisibilité de ce qui en est intérieurement senti et la divisibilité à l'infini de ce qui en est extérieurement perçu, à cette durée réelle, efficace, qui est l'attribut essentiel de la vie. — Telles étaient les idées que nous enfermions dans l'image de l'« élan vital ».

A les négliger, comme on l'a fait trop souvent, on se trouve naturellement devant un concept vide, comme celui du pur « vouloir-vivre », et devant une métaphysique stérile. Si l'on tient compte d'elles, on a une idée chargée de matière, empiriquement obtenue, capable d'orienter la recherche, qui résumera en gros ce que nous savons du processus vital et qui marquera aussi ce que nous en ignorons.

Ainsi envisagée, l'évolution apparaît comme s'accomplissant par

sauts brusques, et la variation constitutive de l'espèce nouvelle comme faite de différences multiples, complémentaires les unes des autres, qui surgissent globalement dans l'organisme issu du germe. C'est, pour reprendre notre comparaison, un mouvement soudain de la main plongée dans la limaille et qui provoque un réarrangement immédiat de tous les brins de fer. Si d'ailleurs la transformation s'opère chez divers représentants d'une même espèce, elle peut ne pas obtenir chez tous le même succès. Rien ne dit que l'apparition de l'espèce humaine n'ait pas été due à plusieurs sauts de même direction s'accomplissant çà et là dans une espèce antérieure et aboutissant ainsi à des spécimens d'humanité assez différents ; chacun d'eux correspondrait à une tentative qui a réussi, en ce sens que les variations multiples qui caractérisent chacun d'eux sont parfaitement coordonnées les unes aux autres ; mais tous ne se valent peut-être pas, les sauts n'ayant pas franchi dans tous les cas la même distance. Ils n'en avaient pas moins la même direction. On pourrait dire, en évitant d'attribuer au mot un sens anthropomorphique, qu'ils correspondent à une même intention de la vie.

Que d'ailleurs l'espèce humaine soit sortie ou non d'une souche unique, qu'il y ait un ou plusieurs spécimens irréductibles d'humanité, peu importe : l'homme présente toujours deux traits essentiels, l'intelligence et la sociabilité. Mais, du point de vue où nous nous plaçons, ces caractères prennent une signification spéciale. Ils n'intéressent plus seulement le psychologue et le sociologue. Ils appellent d'abord une interprétation biologique. Intelligence et sociabilité doivent être replacées dans l'évolution générale de la vie.

Pour commencer par la sociabilité, nous la trouvons sous sa forme achevée aux deux points culminants de l'évolution, chez les insectes hyménoptères tels que la fourmi et l'abeille, et chez l'homme. A l'état de simple tendance, elle est partout dans la nature. On a pu dire que l'individu était déjà une société : des protozoaires, formés d'une cellule unique, auraient constitué des agrégats, lesquels, se rapprochant à leur tour, auraient donné des agrégats d'agrégats ; les organismes les plus différenciés auraient ainsi leur origine dans l'association d'organismes à peine différenciés et élémentaires. Il y a là une exagération évidente ; le « polyzoïsme » est un fait exceptionnel et anormal. Mais il n'en est pas moins vrai que les choses se passent dans un organisme supérieur *comme si* des cellules s'étaient associées pour se partager entre elles le travail. La hantise de la forme sociale, qu'on trouve dans un si grand nombre d'espèces, se révèle donc jusque dans la structure des individus. Mais, encore une fois, ce n'est là qu'une tendance ; et si

l'on veut avoir affaire à des sociétés achevées, organisations nettes d'individualités distinctes, il faut prendre les deux types parfaits d'association que représentent une société d'insectes et une société humaine, celle-là immuable^[400] et celle-ci changeante, l'une instinctive et l'autre intelligente, la première comparable à un organisme dont les éléments n'existent qu'en vue du tout, la seconde laissant tant de marge aux individus qu'on ne sait si elle est faite pour eux ou s'ils sont faits pour elle. Des deux conditions posées par Comte, « ordre » et « progrès », l'insecte n'a voulu que l'ordre, tandis que c'est le progrès, parfois exclusif de l'ordre et toujours dû à des initiatives individuelles, que vise une partie au moins de l'humanité. Ces deux types achevés de vie sociale se font donc pendant et se complètent. Mais on en dirait autant de l'instinct et de l'intelligence, qui les caractérisent respectivement. Replacés dans l'évolution de la vie, ils apparaissent comme deux activités divergentes et complémentaires.

Nous ne reviendrons pas sur ce que nous avons exposé dans un travail antérieur. Rappelons seulement que la vie est un certain effort pour obtenir certaines choses de la matière brute, et qu'instinct et intelligence, pris à l'état achevé, sont deux moyens d'utiliser à cet effet un outil : dans le premier cas, l'outil fait partie de l'être vivant ; dans l'autre, c'est un instrument inorganique, qu'il a fallu inventer, fabriquer, apprendre à manier. Posez l'utilisation, à plus forte raison la fabrication, à plus forte raison encore l'invention, vous retrouverez un à un tous les éléments de l'intelligence, car sa destination explique sa structure. Mais il ne faut pas oublier qu'il reste une frange d'instinct autour de l'intelligence, et que des lueurs d'intelligence subsistent au fond de l'instinct. On peut conjecturer qu'ils commencèrent par être impliqués l'un dans l'autre, et que, si l'on remontait assez haut dans le passé, on trouverait des instincts plus rapprochés de l'intelligence que ceux de nos insectes, une intelligence plus voisine de l'instinct que celle de nos vertébrés. Les deux activités, qui se compénétraient d'abord, ont dû se dissocier pour grandir ; mais quelque chose de l'une est demeuré adhérent à l'autre. On en dirait d'ailleurs autant de toutes les grandes manifestations de la vie. Chacune d'elles présente le plus souvent à l'état rudimentaire, ou latent, ou virtuel, les caractères essentiels de la plupart des autres manifestations.

En étudiant alors, au terme d'un des grands efforts de la nature, ces groupements d'êtres essentiellement intelligents et partiellement libres que sont les sociétés humaines, nous ne devons pas perdre de vue l'autre point terminus de l'évolution, les sociétés régies par le pur instinct, où l'individu sert aveuglément l'intérêt de la communauté. Cette comparaison n'autorisera jamais des

conclusions fermes ; mais elle pourra suggérer des interprétations. Si des sociétés se rencontrent aux deux termes principaux du mouvement évolutif, et si l'organisme individuel est construit sur un plan qui annonce celui des sociétés, c'est que la vie est coordination et hiérarchie d'éléments entre lesquels le travail se divise : le social est au fond du vital. Si, dans ces sociétés que sont déjà les organismes individuels, l'élément doit être prêt à se sacrifier au tout, s'il en est encore ainsi dans ces sociétés de sociétés que constituent, au bout de l'une des deux grandes lignes de l'évolution, la ruche et la fourmilière, si enfin ce résultat s'obtient par l'instinct, qui n'est que le prolongement du travail organisateur de la nature, c'est que la nature se préoccupe de la société plutôt que de l'individu. S'il n'en est plus de même chez l'homme, c'est que l'effort d'invention qui se manifeste dans tout le domaine de la vie par la création d'espèces nouvelles a trouvé dans l'humanité seulement le moyen de se continuer par des individus auxquels est dévolue alors, avec l'intelligence, la faculté d'initiative, l'indépendance, la liberté. Si l'intelligence menace maintenant de rompre sur certains points la cohésion sociale, et si la société doit subsister, il faut que, sur ces points, il y ait à l'intelligence un contrepoids. Si ce contrepoids ne peut pas être l'instinct lui-même, puisque sa place est justement prise par l'intelligence, il faut qu'une virtualité d'instinct ou, si l'on aime mieux, le résidu d'instinct qui subsiste autour de l'intelligence, produise le même effet : il ne peut agir directement, mais puisque l'intelligence travaille sur des représentations, il en suscitera d'« imaginaires » qui tiendront tête à la représentation du réel et qui réussiront, par l'intermédiaire de l'intelligence même, à contrecarrer le travail intellectuel. Ainsi s'expliquerait la fonction fabulatrice. Si d'ailleurs elle joue un rôle social, elle doit servir aussi l'individu, que la société a le plus souvent intérêt à ménager. On peut donc présumer que, sous sa forme élémentaire et originelle, elle apporte à l'individu lui-même un surcroît de force. Mais avant d'arriver à ce second point, considérons le premier.

Parmi les observations recueillies par la « science psychique », nous avons jadis noté le fait suivant. Une dame se trouvait à l'étage supérieur d'un hôtel. Voulant descendre, elle s'engagea sur le palier. La barrière destinée à fermer la cage de l'ascenseur était justement ouverte. Cette barrière ne devant s'ouvrir que si l'ascenseur est arrêté à l'étage, elle crut naturellement que l'ascenseur était là, et se précipita pour le prendre. Brusquement elle se sentit rejeter en arrière : l'homme chargé de manœuvrer l'appareil venait de se montrer, et la repoussait sur le palier. A ce moment elle sortit de sa distraction. Elle constata, stupéfaite, qu'il n'y avait ni homme ni appareil. Le mécanisme s'étant dérangé, la

barrière avait pu s'ouvrir à l'étage où elle était, alors que l'ascenseur était resté en bas. C'est dans le vide qu'elle allait se précipiter : une hallucination miraculeuse lui avait sauvé la vie. Est-il besoin de dire que le miracle s'explique aisément ? La dame avait raisonné juste sur un fait réel, car la barrière était effectivement ouverte et par conséquent l'ascenseur aurait dû être à l'étage. Seule, la perception de la cage vide l'eût tirée de son erreur ; mais cette perception serait arrivée trop tard, l'acte consécutif au raisonnement juste étant déjà commencé. Alors avait surgi la personnalité instinctive, somnambulique, sous-jacente à celle qui raisonne. Elle avait aperçu le danger. Il fallait agir tout de suite. Instantanément elle avait rejeté le corps en arrière, faisant jaillir du même coup la perception fictive, hallucinatoire, qui pouvait le mieux provoquer et expliquer le mouvement en apparence injustifié.

Imaginons alors une humanité primitive et des sociétés rudimentaires. Pour assurer à ces groupements la cohésion voulue, la nature disposerait d'un moyen bien simple : elle n'aurait qu'à doter l'homme d'instincts appropriés. Ainsi fit-elle pour la ruche et pour la fourmilière. Son succès fut d'ailleurs complet : les individus ne vivent ici que pour la communauté. Et son travail fut facile, puisqu'elle n'eut qu'à suivre sa méthode habituelle : l'instinct est en effet coextensif à la vie, et l'instinct social, tel qu'on le trouve chez l'insecte, n'est que l'esprit de subordination et de coordination qui anime les cellules, tissus et organes de tout corps vivant. Mais c'est à un épanouissement de l'intelligence, et non plus à un développement de l'instinct, que tend la poussée vitale dans la série des vertébrés. Quand le terme du mouvement est atteint chez l'homme, l'instinct n'est pas supprimé, mais il est éclipsé ; il ne reste de lui qu'une lueur vague autour du noyau, pleinement éclairé ou plutôt lumineux, qu'est l'intelligence. Désormais la réflexion permettra à l'individu d'inventer, à la société de progresser. Mais, pour que la société progresse, encore faut-il qu'elle subsiste. Invention signifie initiative, et un appel à l'initiative individuelle risque déjà de compromettre la discipline sociale. Que sera-ce, si l'individu détourne sa réflexion de l'objet pour lequel elle est faite, je veux dire de la tâche à accomplir, à perfectionner, à rénover, pour la diriger sur lui-même, sur la gêne que la vie sociale lui impose, sur le sacrifice qu'il fait à la communauté ? Livré à l'instinct, comme la fourmi ou l'abeille, il fût resté tendu sur la fin extérieure à atteindre ; il eût travaillé pour l'espèce, automatiquement, somnambuliquement. Doté d'intelligence, éveillé à la réflexion, il se tournera vers lui-même et ne pensera qu'à vivre agréablement. Sans doute un raisonnement en forme lui démontrerait qu'il est de son intérêt de promouvoir le bonheur d'autrui ; mais il faut des

siècles de culture pour produire un utilitaire comme Stuart Mill, et Stuart Mill n'a pas convaincu tous les philosophes, encore moins le commun des hommes. La vérité est que l'intelligence conseillera d'abord l'égoïsme. C'est de ce côté que l'être intelligent se précipitera si rien ne l'arrête. Mais la nature veille. Tout à l'heure, devant la barrière ouverte, un gardien avait surgi, qui interdisait l'entrée et repoussait le contrevenant. Ici ce sera un dieu protecteur de la cité, lequel défendra, menacera, réprimera. L'intelligence se règle en effet sur des perceptions présentes ou sur ces résidus plus ou moins imagés de perceptions qu'on appelle les souvenirs. Puisque l'instinct n'existe plus qu'à l'état de trace ou de virtualité, puisqu'il n'est pas assez fort pour provoquer des actes ou pour les empêcher, il devra susciter une perception illusoire ou tout au moins une contrefaçon de souvenir assez précise, assez frappante, pour que l'intelligence se détermine par elle. *Envisagée de ce premier point de vue, la religion est donc une réaction défensive de la nature contre le pouvoir dissolvant de l'intelligence.*

Mais nous n'obtenons ainsi qu'une figuration stylisée de ce qui se passe effectivement. Pour plus de clarté, nous avons supposé dans la société une brusque révolte de l'individu, et dans l'imagination individuelle la soudaine apparition d'un dieu qui empêche ou qui défend. Les choses prennent sans doute cette forme dramatique, à un moment donné et pour un certain temps, dans une humanité déjà avancée sur la route de la civilisation. Mais la réalité n'évolue vers la précision du drame que par l'intensification de l'essentiel et par l'élimination du surabondant. En fait, dans les groupements humains tels qu'ils ont pu sortir des mains de la nature, la distinction entre ce qui importe et ce qui n'importe pas à la cohésion du groupe n'est pas aussi nette, les conséquences d'un acte accompli par l'individu ne paraissent pas aussi strictement individuelles, la force d'inhibition qui surgit au moment où l'acte va s'accomplir ne s'incarne pas aussi complètement dans une personne. Arrêtons-nous sur ces trois points.

Dans des sociétés telles que les nôtres, il y a des coutumes et il y a des lois. Sans doute les lois sont souvent des coutumes consolidées ; mais une coutume ne se transforme en loi que lorsqu'elle présente un intérêt défini, reconnu et formidable ; elle tranche dès lors sur les autres. La distinction est donc nette entre l'essentiel et l'accidentel : il y a d'un côté ce qui est simplement usage, de l'autre ce qui est obligation légale et même morale. Il ne peut pas en être ainsi dans des sociétés moins évoluées qui n'ont que des coutumes, les unes justifiées par un besoin réel, la plupart dues au simple hasard ou à une extension irréfléchie des premières. Ici tout ce qui est usuel est nécessairement obligatoire, puisque la

solidarité sociale, n'étant pas condensée dans des lois, l'étant encore moins dans des principes, se diffuse sur la commune acceptation des usages. Tout ce qui est habituel aux membres du groupe, tout ce que la société attend des individus, devra donc prendre un caractère religieux, s'il est vrai que par l'observation de la coutume, et par elle seulement, l'homme est attaché aux autres hommes et détaché ainsi de lui-même. Soit dit en passant, la question des rapports de la morale avec la religion se simplifie ainsi beaucoup quand on considère les sociétés rudimentaires. Les religions primitives ne peuvent être dites immorales, ou indifférentes à la morale, que si l'on prend la religion telle qu'elle fut d'abord, pour la comparer à la morale telle qu'elle est devenue plus tard. A l'origine, la coutume est toute la morale ; et comme la religion interdit de s'en écarter, la morale est coextensive à la religion. En vain donc on nous objecterait que les interdictions religieuses n'ont pas toujours concerné ce qui nous apparaît aujourd'hui comme immoral ou comme antisocial. La religion primitive, vue par le côté que nous envisageons d'abord, est une précaution contre le danger que l'on court, dès qu'on pense, de ne penser qu'à soi. C'est donc bien une réaction défensive de la nature contre l'intelligence.

D'autre part, l'idée de responsabilité individuelle est loin d'être aussi simple qu'on pourrait le croire. Elle implique une représentation relativement abstraite de l'activité de l'individu, que l'on tient pour indépendante parce qu'on l'a isolée de l'activité sociale. Mais telle est d'abord la solidarité entre les membres du groupe que tous doivent se sentir participer dans une certaine mesure à la défaillance d'un seul, au moins dans les cas qu'ils tiennent pour graves : le mal moral, si l'on peut déjà employer ce terme, fait l'effet d'un mal physique qui s'étendrait de proche en proche et affecterait la société entière, par contamination. Si donc une puissance vengeresse surgit, ce sera pour frapper la société dans son ensemble, sans s'appesantir uniquement sur le point d'où le mal était parti : le tableau de la Justice poursuivant le coupable est relativement moderne, et nous avons trop simplifié les choses en montrant l'individu arrêté, au moment de rompre le lien social, par la crainte religieuse d'un châtiment qu'il serait seul à subir. Il n'en est pas moins vrai que les choses tendent à prendre cette forme, et qu'elles la prendront de plus en plus explicitement à mesure que la religion, fixant ses propres contours, deviendra plus franchement mythologique. Le mythe portera d'ailleurs toujours la trace de ses origines ; jamais il ne distinguera complètement entre l'ordre physique et l'ordre moral ou social, entre la régularité voulue, qui vient de l'obéissance de tous à une loi, et celle que manifeste le cours de la nature. Thémis, déesse de la justice humaine, est la

mère des Saisons (*Hôrai*) et de *Dikè*, qui représente aussi bien la loi physique que la loi morale. De cette confusion nous sommes à peine libérés aujourd'hui ; la trace en subsiste dans notre langage. Mœurs et morale, règle au sens de constance et règle au sens d'impératif : l'universalité de fait et l'universalité de droit s'expriment à peu près de la même manière. Le mot « ordre » ne signifie-t-il pas, tout à la fois, arrangement et commandement ?

Enfin nous parlions d'un dieu qui surgirait pour interdire, prévenir ou punir. La force morale d'où part la résistance, et au besoin la vengeance, s'incarnerait donc dans une personne. Qu'elle tende bien ainsi, tout naturellement, à prendre aux yeux de l'homme une forme humaine, cela n'est pas douteux ; mais, si la mythologie est un produit de la nature, c'en est le produit tardif, comme la plante à fleurs, et les débuts de la religion ont été plus modestes. Un examen attentif de ce qui se passe dans notre conscience nous montre qu'une résistance intentionnelle, et même une vengeance, nous apparaissent d'abord comme des entités qui se suffisent ; s'entourer d'un corps défini, comme celui d'une divinité vigilante et vengeresse, est déjà pour elles un luxe ; la fonction fabulatrice de l'esprit ne s'exerce sans doute avec un plaisir d'art que sur des représentations ainsi vêtues, mais elle ne les forme pas du premier coup ; elle les prend d'abord toutes nues. Nous aurons à nous appesantir sur ce point, qui n'a pas suffisamment attiré l'attention des psychologues. Il n'est pas démontré que l'enfant qui s'est cogné à une table, et qui lui rend le coup reçu d'elle, voit en elle une personne. Il s'en faut d'ailleurs que tous les psychologues acceptent aujourd'hui cette interprétation. Mais, après avoir trop concédé ici à l'explication mythologique, ils ne vont pas assez loin maintenant quand ils supposent que l'enfant cède simplement à un besoin de frapper que susciterait la colère. La vérité est qu'entre l'assimilation de la table à une personne, et la perception de la table comme chose inerte, il y a une représentation intermédiaire qui n'est ni celle d'une chose ni celle d'une personne : c'est l'image de l'acte qu'accomplit la table en cognant, ou mieux l'image de l'acte de cogner amenant avec lui — comme un bagage qu'il porterait sur le dos — la table qui est derrière. L'acte de cogner est un élément de personnalité, mais non pas encore une personnalité complète. L'escrimeur qui voit arriver sur lui la pointe de son adversaire sait bien que c'est le mouvement de la pointe qui a entraîné l'épée, l'épée qui a tiré avec elle le bras, le bras qui a allongé le corps en s'allongeant lui-même : on ne se fend comme il faut, et l'on ne sait porter un coup droit, que du jour où l'on sent ainsi les choses. Les placer dans l'ordre inverse est reconstruire et par conséquent philosopher ; en tout cas c'est expliciter l'implicite, au lieu de s'en

tenir aux exigences de l'action pure, à ce qui est immédiatement donné et véritablement primitif. — Quand nous lisons sur un écriteau « Défense de passer », nous percevons l'interdiction d'abord ; elle est en pleine lumière ; derrière elle seulement il y a dans la pénombre, vaguement imaginé, le garde qui dressera procès-verbal. Ainsi les interdictions qui protègent l'ordre social sont d'abord lancées en avant, telles quelles ; ce sont déjà, il est vrai, plus que de simples formules ; ce sont des résistances, des pressions et des poussées ; mais la divinité qui interdit, et qui était masquée par elles, n'apparaîtra que plus tard, à mesure que se complètera le travail de la fonction fabulatrice. Ne nous étonnons donc pas de rencontrer chez les non-civilisés des interdictions qui sont des résistances semi-physiques et semi-morales à certains actes individuels : l'objet qui occupe le centre d'un champ de résistance sera dit, tout à la fois, « sacré » et « dangereux », quand se seront constituées ces deux notions précises, quand la distinction sera nette entre une force de répulsion physique et une inhibition morale ; jusque-là il possède les deux propriétés fondues en une seule ; il est *tabou*, pour employer le terme polynésien que la science des religions nous a rendu familier. L'humanité primitive a-t-elle conçu le *tabou* de la même manière que les « primitifs » d'aujourd'hui ? Entendons-nous d'abord sur le sens des mots. Il n'y aurait pas d'humanité primitive si les espèces s'étaient formées par transitions insensibles ; à aucun moment précis l'homme n'aurait émergé de l'animalité ; mais c'est là une hypothèse arbitraire, qui se heurte à tant d'invraisemblances et repose sur de telles équivoques que nous la croyons insoutenable^[401] ; à suivre le fil conducteur des faits et des analogies, on arrive bien plutôt à une évolution discontinue, qui procède par sauts, obtenant à chaque arrêt une combinaison parfaite en son genre, comparable aux figures qui se succèdent quand on tourne un kaléidoscope ; il y a donc bien un type d'humanité primitive, encore que l'espèce humaine ait pu se constituer par plusieurs sauts convergents accomplis de divers points et n'arrivant pas tous aussi près de la réalisation du type. D'autre part, l'âme primitive nous échapperait complètement aujourd'hui s'il y avait eu transmission héréditaire des habitudes acquises. Notre nature morale, prise à l'état brut, différerait alors radicalement de celle de nos plus lointains ancêtres. Mais c'est encore sous l'influence d'idées préconçues, et pour satisfaire aux exigences d'une théorie, qu'on parle d'habitudes héréditaires et surtout qu'on croit la transmission assez régulière pour opérer une transformation. La vérité est que, si la civilisation a profondément modifié l'homme, c'est en accumulant dans le milieu social, comme dans un réservoir, des habitudes et des connaissances que la

société verse dans l'individu à chaque génération nouvelle. Grattons la surface, effaçons ce qui nous vient d'une éducation de tous les instants : nous retrouverons au fond de nous, ou peu s'en faut, l'humanité primitive. De cette humanité, les « primitifs » que nous observons aujourd'hui nous offrent-ils l'image ? Ce n'est pas probable, puisque la nature est recouverte, chez eux aussi, d'une couche d'habitudes que le milieu social a conservées pour les déposer en chaque individu. Mais il y a lieu de croire que cette couche est moins épaisse que chez l'homme civilisé, et qu'elle laisse davantage transparaître la nature. La multiplication des habitudes au cours des siècles a dû en effet s'opérer chez eux d'une manière différente, en surface, par un passage de l'analogie à l'analogie et sous l'influence de circonstances accidentelles, tandis que le progrès de la technique, des connaissances, de la civilisation enfin, se fait pendant des périodes assez longues dans un seul et même sens, en hauteur, par des variations qui se superposent ou s'anastomosent, aboutissant ainsi à des transformations profondes et non plus seulement à des complications superficielles. Dès lors on voit dans quelle mesure nous pouvons tenir pour primitive, absolument, la notion du *tabou* que nous trouvons chez les « primitifs » d'aujourd'hui. A supposer qu'elle ait paru telle quelle dans une humanité sortant des mains de la nature, elle ne s'appliquait pas à toutes les mêmes choses, ni probablement à autant de choses. Chaque *tabou* devait être une interdiction à laquelle la société trouvait un intérêt défini. Irrationnel du point de vue de l'individu, puisqu'il arrêta net des actes intelligents sans s'adresser à l'intelligence, il était rationnel en tant qu'avantageux à la société et à l'espèce. C'est ainsi que les relations sexuelles, par exemple, ont pu être utilement réglées par des *tabous*. Mais, justement parce qu'il n'était pas fait appel à l'intelligence individuelle et qu'il s'agissait même de la contrecarrer, celle-ci, s'emparant de la notion du *tabou*, a dû en faire toute sorte d'extensions arbitraires, par des associations d'idées accidentelles, et sans s'inquiéter de ce qu'on pourrait appeler l'intention originelle de la nature. Ainsi, à supposer que le *tabou* ait toujours été ce qu'il est aujourd'hui, il ne devait pas concerner un aussi grand nombre d'objets, ni donner des applications aussi déraisonnables. — Mais a-t-il conservé sa forme originelle ? L'intelligence des « primitifs » ne diffère pas essentiellement de la nôtre ; elle doit incliner, comme la nôtre, à convertir le dynamique en statique et à solidifier les actions en choses. On peut donc présumer que, sous son influence, les interdictions se sont installées dans les choses auxquelles elles se rapportaient : ce n'étaient que des résistances opposées à des tendances, mais comme la tendance a le plus souvent un objet,

c'est de l'objet, comme si elle siégeait en lui, que la résistance a semblé partir, devenant ainsi un attribut de sa substance. Dans les sociétés stagnantes, cette consolidation s'est faite définitivement. Elle a pu être moins complète, elle était en tout cas temporaire, dans des sociétés en mouvement, où l'intelligence finirait par apercevoir derrière l'interdiction une personne.

Nous venons d'indiquer la première fonction de la religion, celle qui intéresse directement la conservation sociale. Arrivons à l'autre. C'est pour le bien de la société que nous allons encore la voir travailler, mais indirectement, en stimulant et dirigeant les activités individuelles. Son travail sera d'ailleurs plus compliqué, et nous aurons à en énumérer les formes. Mais dans cette recherche nous ne risquons pas de nous égarer, parce que nous tenons le fil conducteur. Nous devons toujours nous dire que le domaine de la vie est essentiellement celui de l'instinct, que sur une certaine ligne d'évolution l'instinct a cédé une partie de sa place à l'intelligence, qu'une perturbation de la vie peut s'ensuivre et que la nature n'a d'autre ressource alors que d'opposer l'intelligence à l'intelligence. La représentation intellectuelle qui rétablit ainsi l'équilibre au profit de la nature est d'ordre *religieux*. Commençons par le cas le plus simple.

Les animaux ne savent pas qu'ils doivent mourir. Sans doute il en est parmi eux qui distinguent le mort du vivant : entendons par là que la perception du mort et celle du vivant ne déterminent pas chez eux les mêmes mouvements, les mêmes actes, les mêmes attitudes ; cela ne veut pas dire qu'ils aient l'idée générale de la mort, non plus d'ailleurs que l'idée générale de la vie, non plus qu'aucune autre idée générale, en tant du moins que représentée à l'esprit et non pas simplement jouée par le corps. Tel animal « fera le mort » pour échapper à un ennemi ; mais c'est nous qui désignons ainsi son attitude ; quant à lui, il ne bouge pas parce qu'il sent qu'en remuant il attirerait ou ranimerait l'attention, qu'il provoquerait l'agression, que le mouvement appelle le mouvement. On a cru trouver des cas de suicide chez les animaux ; à supposer qu'on ne se soit pas trompé, la distance est grande entre faire ce qu'il faut pour mourir et savoir qu'on en mourra ; autre chose est accomplir un acte, même bien combiné, même approprié, autre chose imaginer l'état qui s'ensuivra. Mais admettons même que l'animal ait l'idée de la mort. Il ne se représente certainement pas qu'il est destiné à mourir, qu'il mourra de mort naturelle si ce n'est pas de mort violente. Il faudrait pour cela une série d'observations faites sur d'autres animaux, puis une synthèse, enfin un travail de généralisation qui offre déjà un caractère scientifique. A supposer que l'animal pût esquisser un tel effort, ce serait pour quelque chose

qui en valût la peine ; or, rien ne lui serait plus inutile que de savoir qu'il doit mourir. Il a plutôt intérêt à l'ignorer. Mais l'homme sait qu'il mourra. Tous les autres vivants, cramponnés à la vie, en adoptent simplement l'élan. S'ils ne se pensent pas eux-mêmes *sub specie aeterni*, leur confiance, perpétuel empiétement du présent sur l'avenir, est la traduction de cette pensée en sentiment. Mais avec l'homme apparaît la réflexion, et par conséquent la faculté d'observer sans utilité immédiate, de comparer entre elles des observations provisoirement désintéressées, enfin d'induire et de généraliser. Constatant que tout ce qui vit autour de lui finit par mourir, il est convaincu qu'il mourra lui-même. La nature, en le dotant d'intelligence, devait bon gré mal gré l'amener à cette conviction. Mais cette conviction vient se mettre en travers du mouvement de la nature. Si l'élan de vie détourne tous les autres vivants de la représentation de la mort, la pensée de la mort doit ralentir chez l'homme le mouvement de la vie. Elle pourra plus tard s'encadrer dans une philosophie qui élèvera l'humanité au-dessus d'elle-même et lui donnera plus de force pour agir. Mais elle est d'abord déprimante, et elle le serait encore davantage si l'homme n'ignorait, certain qu'il est de mourir, la date où il mourra. L'événement a beau devoir se produire : comme on constate à chaque instant qu'il ne se produit pas, l'expérience négative continuellement répétée se condense en un doute à peine conscient qui atténue les effets de la certitude réfléchie. Il n'en est pas moins vrai que la certitude de mourir, surgissant avec la réflexion dans un monde d'êtres vivants qui était fait pour ne penser qu'à vivre, contrarie l'intention de la nature. Celle-ci va trébucher sur l'obstacle qu'elle se trouve avoir placé sur son propre chemin. Mais elle se redresse aussitôt. A l'idée que la mort est inévitable elle oppose l'image d'une continuation de la vie après la mort^[402] ; cette image, lancée par elle dans le champ de l'intelligence où vient de s'installer l'idée, remet les choses en ordre ; la neutralisation de l'idée par l'image manifeste alors l'équilibre même de la nature, se retenant de glisser. Nous nous retrouvons donc devant le jeu tout particulier d'images et d'idées qui nous a paru caractériser la religion à ses origines. *Envisagée de ce second point de vue, la religion est une réaction défensive de la nature contre la représentation, par l'intelligence, de l'inévitabilité de la mort.*

A cette réaction, la société est intéressée autant que l'individu. Non pas seulement parce qu'elle bénéficie de l'effort individuel et parce que cet effort va plus loin quand l'idée d'un terme n'en vient pas contrarier l'élan, mais encore et surtout parce qu'elle a besoin elle-même de stabilité et de durée. Une société déjà civilisée s'adosse à des lois, à des institutions, à des édifices même qui sont

faits pour braver le temps ; mais les sociétés primitives sont simplement « bâties en hommes » : que deviendrait leur autorité, si l'on ne croyait pas à la persistance des individualités qui les composent ? Il importe donc que les morts restent présents. Plus tard viendra le culte des ancêtres. Les morts se seront alors rapprochés des dieux. Mais il faudra pour cela qu'il y ait des dieux, au moins en préparation, qu'il y ait un culte, que l'esprit se soit franchement orienté dans la direction de la mythologie. A son point de départ, l'intelligence se représente simplement les morts comme mêlés aux vivants, dans une société à laquelle ils peuvent encore faire du bien et du mal.

Sous quelle forme les voit-elle se survivre ? N'oublions pas que nous cherchons au fond de l'âme, par voie d'introspection, les éléments constitutifs d'une religion primitive. Tel de ces éléments a pu ne jamais se produire dehors à l'état pur. Il aura tout de suite rencontré d'autres éléments simples, de même origine, avec lesquels il se sera composé ; ou bien il aura été pris, soit tout seul soit avec d'autres, pour servir de matière au travail indéfiniment continué de la fonction fabulatrice. Il existe ainsi des thèmes, simples ou complexes, fournis par la nature ; et il y a, d'autre part, mille variations exécutées sur eux par la fantaisie humaine. Aux thèmes eux-mêmes se rattachent sans doute les croyances fondamentales que la science des religions retrouve à peu près partout. Quant aux variations sur les thèmes, ce sont les mythes et même les conceptions théoriques qui se diversifient à l'infini selon les temps et les lieux. Il n'est pas douteux que le thème simple que nous venons d'indiquer se compose tout de suite avec d'autres pour donner, avant les mythes et les théories, la représentation primitive de l'âme. Mais a-t-il une forme définie en dehors de cette combinaison ? Si la question se pose, c'est parce que notre idée d'une âme survivant au corps recouvre aujourd'hui l'image, présentée à la conscience immédiate, d'un corps pouvant se survivre à lui-même. Cette image n'en existe pas moins, et il suffit d'un léger effort pour la ressaisir. C'est tout simplement l'image visuelle du corps, dégagée de l'image tactile. Nous avons pris l'habitude de considérer la première comme inséparable de la seconde, comme un reflet ou un effet. Dans cette direction s'est effectué le progrès de la connaissance. Pour notre science, le corps est essentiellement ce qu'il est pour le toucher ; il a une forme et une dimension déterminées, indépendantes de nous ; il occupe une certaine place dans l'espace et ne saurait en changer sans prendre le temps d'occuper une à une les positions intermédiaires ; l'image visuelle que nous en avons serait alors une apparence, dont il faudrait toujours corriger les variations en revenant à l'image tactile ;

celle-ci serait la chose même, et l'autre ne ferait que la signaler. Mais telle n'est pas l'impression immédiate. Un esprit non prévenu mettra l'image visuelle et l'image tactile au même rang, leur attribuera la même réalité, et les tiendra pour relativement indépendantes l'une de l'autre. Le « primitif » n'a qu'à se pencher sur un étang pour y apercevoir son corps tel qu'on le voit, dégagé du corps que l'on touche. Sans doute le corps qu'il touche est également un corps qu'il voit : cela prouve que la pellicule superficielle du corps, laquelle constitue le corps vu, est susceptible de se dédoubler, et que l'un des deux exemplaires reste avec le corps tactile. Il n'en est pas moins vrai qu'il y a un corps détachable de celui qu'on touche, corps sans intérieur, sans pesanteur, qui s'est transporté instantanément au point où il est. Que ce corps subsiste après la mort, il n'y a rien en lui, sans doute, qui nous invite à le croire. Mais si nous commençons par poser en principe que quelque chose doit subsister, ce sera évidemment ce corps et non pas l'autre, car le corps qu'on touche est encore présent, il reste immobile et ne tarde pas à se corrompre, tandis que la pellicule visible a pu se réfugier n'importe où et demeurer vivante. L'idée que l'homme se survit à l'état d'ombre ou de fantôme est donc toute naturelle. Elle a dû précéder, croyons-nous, l'idée plus raffinée d'un principe qui animerait le corps comme un souffle ; ce souffle (*anémós*) s'est lui-même peu à peu spiritualisé en âme (*anima* ou *animas*). Il est vrai que le fantôme du corps paraît incapable, par lui-même, d'exercer une pression sur les événements humains, et qu'il faut pourtant qu'il l'exerce, puisque c'est l'exigence d'une action continuée qui a fait croire à la survie. Mais ici un nouvel élément intervient.

Nous ne définirons pas encore cette autre tendance élémentaire. Elle est aussi naturelle que les deux précédentes ; c'est également une réaction défensive de la nature. Nous aurons à en rechercher l'origine. Pour le moment, nous n'en considérerons que le résultat. Elle aboutit à la représentation d'une force répandue dans l'ensemble de la nature et se partageant entre les objets et les êtres individuels. Cette représentation, la science des religions la tient généralement pour primitive. On nous parle du « mana » polynésien, dont l'analogue se retrouve ailleurs sous des noms divers : « wakanda » des Sioux, « orenda » des Iroquois, « pantang » des Malais, etc. Selon les uns, le « mana » serait un principe universel de vie et constituerait en particulier, pour parler notre langage, la substance des âmes. Selon d'autres, ce serait plutôt une force qui viendrait par surcroît et que l'âme, comme d'ailleurs toute autre chose, pourrait capter, mais qui n'appartiendrait pas à l'âme essentiellement. Durkheim, qui semble

raisonner dans la première hypothèse, veut que le « mana » fournisse le principe totémique par lequel communieraient les membres du clan ; l'âme serait une individualisation directe du « totem » et participerait du « mana » par cet intermédiaire. Il ne nous appartient pas de choisir entre les diverses interprétations. D'une manière générale, nous hésitons à considérer comme primitive, nous voulons dire comme naturelle, une représentation que nous ne formerions pas, aujourd'hui encore, naturellement. Nous estimons que ce qui fut primitif n'a pas cessé de l'être, bien qu'un effort d'approfondissement interne puisse être nécessaire pour le retrouver. Mais, sous quelque forme qu'on prenne la représentation dont il s'agit, nous ne ferons aucune difficulté pour admettre que l'idée d'une provision de force où puiseraient les êtres vivants et même bon nombre d'objets inanimés est une des premières que l'esprit rencontre sur son chemin quand il suit une certaine tendance, celle-là naturelle et élémentaire, que nous définirons un peu plus loin. Tenons donc cette notion pour acquise. Voilà l'homme pourvu de ce qu'il appellera plus tard une âme. Cette âme survivra-t-elle au corps ? Il n'y aurait aucune raison de le supposer si l'on s'en tenait à elle. Rien ne dit qu'une puissance telle que le « mana » doive durer plus longtemps que l'objet qui la recèle. Mais si l'on a commencé par poser en principe que l'ombre du corps demeure, rien n'empêchera d'y laisser le principe qui imprimait au corps la force d'agir. On obtiendra une ombre active, agissante, capable d'influer sur les événements humains. Telle serait la conception primitive de la survie.

L'influence exercée ne serait d'ailleurs pas grande, si l'idée d'âme ne venait rejoindre l'idée d'esprit. Celle-ci dérive d'une autre tendance naturelle, que nous aurons aussi à déterminer. Prenons-la aussi pour accordée, et constatons qu'entre les deux notions vont se pratiquer des échanges. Les esprits que l'on suppose partout présents dans la nature ne se rapprocheraient pas tant de la forme humaine si l'on ne se représentait déjà ainsi les âmes. De leur côté, les âmes détachées des corps seraient sans influence sur les phénomènes naturels si elles n'étaient du même genre que les esprits, et plus ou moins capables de prendre place parmi eux. Les morts vont alors devenir des personnages avec lesquels il faut compter. Ils peuvent nuire. Us peuvent rendre service. Ils disposent, jusqu'à un certain point, de ce que nous appelons les forces de la nature. Au propre et au figuré, ils font la pluie et le beau temps. On s'abstiendra de ce qui les irriterait. On s'efforcera de capter leur confiance. On imaginera mille moyens de les gagner, de les acheter, voire de les tromper. Une fois engagée dans cette voie, il n'est guère d'absurdité où ne puisse tomber l'intelligence. La

fonction fabulatrice travaille déjà assez bien par elle-même : que sera-ce, si elle est aiguillonnée par la crainte et par le besoin ! Pour écarter un danger ou pour obtenir une faveur, on offrira au mort tout ce que l'on croit qu'il désire. On ira jusqu'à couper des têtes, si cela peut lui être agréable. Les récits des missionnaires sont pleins de détails à ce sujet. Puérilités, monstruosité, la liste est interminable des pratiques inventées ici par la stupidité humaine. A ne voir qu'elles, on serait tenté de prendre l'humanité en dégoût. Mais il ne faut pas oublier que les primitifs d'aujourd'hui ou d'hier, ayant vécu autant de siècles que nous, ont eu tout le temps d'exagérer et comme d'exaspérer ce qu'il pouvait y avoir d'irrationnel dans des tendances élémentaires, assez naturelles. Les vrais primitifs étaient sans doute plus sensés, s'ils s'en tenaient à la tendance et à ses effets immédiats. Tout change, et, comme nous le disions plus haut, le changement se fera en surface s'il n'est pas possible en profondeur. Il y a des sociétés qui progressent, — probablement celles que des conditions d'existence défavorables ont obligées à un certain effort pour vivre, et qui ont alors consenti, de loin en loin, à accentuer leur effort pour suivre un initiateur, un inventeur, un homme supérieur. Le changement est ici un accroissement d'intensité ; la direction en est relativement constante ; on marche à une efficacité de plus en plus haute. Il y a, d'autre part, des sociétés qui conservent leur niveau, nécessairement assez bas. Comme elles changent tout de même, il se produit en elles, non plus une intensification qui serait un progrès qualitatif, mais une multiplication ou une exagération du primitivement donné : l'invention, si l'on peut encore employer ce mot, n'exige plus d'effort. D'une croyance qui répondait à un besoin on aura passé à une croyance nouvelle qui ressemble extérieurement à la précédente, qui en accentue tel caractère superficiel, mais qui ne sert plus à rien. Dès lors, piétinant sur place, on ajoute et l'on amplifie sans cesse. Par le double effet de la répétition et de l'exagération, l'irrationnel devient de l'absurde, et l'étrange du monstrueux. Ces extensions successives ont d'ailleurs dû être accomplies, elles aussi, par des individus ; mais plus n'était besoin ici de supériorité intellectuelle pour inventer, ni pour accepter l'invention. La logique de l'absurde suffisait, cette logique qui conduit l'esprit de plus en plus loin, à des conséquences de plus en plus extravagantes, quand il part d'une idée étrange sans la rattacher à des origines qui en expliqueraient l'étrangeté et qui en empêcheraient la prolifération. Nous avons tous eu l'occasion de rencontrer quelqu'une de ces familles très unies, très satisfaites d'elles-mêmes, qui se tiennent à l'écart, par timidité ou par dédain. Il n'est pas rare qu'on observe chez elles certaines habitudes bizarres, phobies ou superstitions, qui pourraient devenir graves si

elles continuaient à fermenter en vase clos. Chacune de ces singularités a son origine. C'est une idée qui sera venue à tel ou tel membre de la famille, et que les autres auront acceptée de confiance. C'est une promenade qu'on aura faite un dimanche, qu'on aura recommencée le dimanche suivant, et qui s'est imposée alors pour tous les dimanches de l'année : si par malheur on y manquait une fois, on ne sait pas ce qui pourrait arriver. Pour répéter, pour imiter, pour se fier, il suffit de se laisser aller ; c'est la critique qui exige un effort. — Donnez-vous alors quelques centaines de siècles au lieu de quelques années ; grossissez énormément les petites excentricités d'une famille qui s'isole : vous vous représenterez sans peine ce qui a dû se passer dans des sociétés primitives qui sont restées closes et satisfaites de leur sort, au lieu de s'ouvrir des fenêtres sur le dehors, de chasser les miasmes au fur et à mesure qu'ils se formaient dans leur atmosphère, et de faire un effort constant pour élargir leur horizon.

Nous venons de déterminer deux fonctions essentielles de la religion, et nous avons rencontré, au cours de notre analyse, des tendances élémentaires qui nous paraissent devoir expliquer les formes générales que la religion a prises. Nous passons à l'étude de ces formes générales, de ces tendances élémentaires. Notre méthode restera d'ailleurs la même. Nous posons une certaine activité instinctive ; faisant surgir alors l'intelligence, nous cherchons si une perturbation dangereuse s'ensuit ; dans ce cas, l'équilibre sera vraisemblablement rétabli par des représentations que l'instinct suscitera au sein de l'intelligence perturbatrice : si de telles représentations existent, ce sont des idées religieuses élémentaires. Ainsi, la poussée vitale ignore la mort. Que l'intelligence jaillisse sous sa pression, l'idée de l'inévitabilité de la mort apparaît : pour rendre à la vie son élan, une représentation antagoniste se dressera ; et de là sortiront les croyances primitives au sujet de la mort. Mais si la mort est l'accident par excellence, à combien d'autres accidents la vie humaine n'est-elle pas exposée ! L'application même de l'intelligence à la vie n'ouvre-t-elle pas la porte à l'imprévu et n'introduit-elle pas le sentiment du risque ? L'animal est sûr de lui-même. Entre le but et l'acte, rien chez lui ne s'interpose. Si sa proie est là, il se jette sur elle. S'il est à l'affût, son attente est une action anticipée et formera un tout indivise avec l'acte s'accomplissant. Si le but définitif est lointain, comme il arrive quand l'abeille construit sa ruche, c'est un but que l'animal ignore ; il ne voit que l'objet immédiat, et l'élan qu'il a conscience de prendre est coextensif à l'acte qu'il se propose d'accomplir. Mais il est de l'essence de l'intelligence de combiner des moyens en vue d'une fin lointaine, et d'entreprendre ce qu'elle ne se sent pas entièrement

maîtresse de réaliser. Entre ce qu'elle fait et le résultat qu'elle veut obtenir il y a le plus souvent, et dans l'espace et dans le temps, un intervalle qui laisse une large place à l'accident. Elle commence, et pour qu'elle termine il faut, selon l'expression consacrée, que les circonstances s'y prêtent. De cette marge d'imprévu elle peut d'ailleurs avoir pleine connaissance. Le sauvage qui lance sa flèche ne sait pas si elle touchera le but ; il n'y a pas ici, comme lorsque l'animal se précipite sur sa proie, continuité entre le geste et le résultat ; un vide apparaît, ouvert à l'accident, attirant l'imprévu. Sans doute, en théorie, cela ne devrait pas être. L'intelligence est faite pour agir mécaniquement sur la matière ; elle se représente donc mécaniquement les choses ; elle postule ainsi le mécanisme universel et conçoit virtuellement une science achevée qui permettrait de prévoir, au moment où l'acte est décoché, tout ce qu'il rencontrera avant d'atteindre le but. Mais il est de l'essence d'un pareil idéal de n'être jamais réalisé et de servir tout au plus de stimulant au travail de l'intelligence. En fait, l'intelligence humaine doit s'en tenir à une action très limitée sur une matière très imparfaitement connue d'elle. Or la poussée vitale est là, qui n'accepte pas d'attendre, qui n'admet pas l'obstacle. Peu lui importe l'accident, l'imprévu, enfin l'indéterminé qui est le long de la route ; elle procède par bonds et ne voit que le terme, l'élan dévorant l'intervalle. De cette anticipation il faut pourtant bien que l'intelligence ait connaissance. Une représentation va en effet surgir, celle de puissances favorables qui se superposeraient ou se substitueraient aux causes naturelles et qui prolongeraient en actions voulues par elles, conformes à nos vœux, la démarche naturellement engagée. Nous avons mis en mouvement un mécanisme, voilà le début ; le mécanisme se retrouvera dans la réalisation de l'effet souhaité, voilà la fin : entre les deux s'insérerait une garantie extramécanique de succès. Il est vrai que si nous imaginons ainsi des puissances amies, s'intéressant à notre réussite, la logique de l'intelligence exigera que nous posions des causes antagonistes, des puissances défavorables, pour expliquer notre échec. Cette dernière croyance aura d'ailleurs son utilité pratique ; elle stimulera indirectement notre activité en nous invitant à prendre garde. Mais ceci est du dérivé, je dirais presque du décadent. La représentation d'une force qui empêche est à peine postérieure, sans doute, à celle d'une force qui aide ; si celle-ci est naturelle, celle-là s'en tire comme une conséquence immédiate ; mais elle doit surtout proliférer dans les sociétés stagnantes comme celles que nous appelons aujourd'hui primitives, où les croyances se multiplient indéfiniment par voie d'analogie, sans égard pour leur origine. La poussée vitale est optimiste. Toutes les représentations

religieuses qui sortent ici directement d'elle pourraient donc se définir de la même manière : *ce sont des réactions défensives de la nature contre la représentation, par l'intelligence, d'une marge décourageante d'imprévu entre l'initiative prise et l'effet souhaité.*

Chacun de nous peut faire l'expérience, s'il lui plaît : il verra la superstition jaillir, sous ses yeux, de la volonté de succès. Placez une somme d'argent sur un numéro de la roulette, et attendez que la bille touche à la fin de sa course : au moment où elle va parvenir peut-être, malgré ses hésitations, au numéro de votre choix, votre main avance pour la pousser, puis pour l'arrêter ; c'est votre propre volonté, projetée hors de vous, qui doit combler ici l'intervalle entre la décision qu'elle a prise et le résultat qu'elle attend ; elle en chasse ainsi l'accident. Fréquentez maintenant les salles de jeu, laissez faire l'accoutumance, votre main renonce bien vite à se mouvoir ; votre volonté se rétracte à l'intérieur d'elle-même ; mais, à mesure qu'elle quitte la place, une entité s'y installe, qui émane d'elle et reçoit d'elle une délégation : c'est la veine, en laquelle le parti pris de gagner se transfigure. La veine n'est pas une personne complète ; il faut plus que cela pour faire une divinité. Mais elle en a certains éléments, juste assez pour que vous vous en remettiez à elle.

A une puissance de ce genre le sauvage fait appel pour que sa flèche touche le but. Franchissez les étapes d'une longue évolution : vous aurez les dieux protecteurs de la cité, qui doivent assurer la victoire aux combattants.

Mais remarquez que dans tous les cas c'est par des moyens rationnels, c'est en se réglant sur des consécutives mécaniques de causes et d'effets, qu'on met les choses en train. On commence par accomplir ce qui dépend de soi ; c'est seulement quand on ne se sent plus capable de s'aider soi-même qu'on s'en remet à une puissance extra-mécanique, eût-on même placé dès l'abord sous son invocation, puisqu'on la croyait présente, l'acte dont on ne se sentait nullement dispensé par elle. Mais ce qui pourra tromper ici le psychologue, c'est que la seconde causalité est la seule dont on parle. De la première on ne dit rien, parce qu'elle va de soi. Elle régit les actes qu'on accomplit avec la matière pour instrument ; on joue et l'on vit la croyance qu'on a en elle ; à quoi servirait de la traduire en mots et d'en expliciter l'idée ? Ce ne serait utile que si l'on possédait déjà une science capable d'en profiter. Mais à la seconde causalité il est bon de penser, parce qu'on y trouve tout au moins un encouragement et un stimulant. Si la science fournissait au non-civilisé un dispositif qui l'assurât mathématiquement de toucher le but, c'est à la causalité mécanique qu'il s'en tiendrait (à supposer, bien entendu, qu'il pût renoncer instantanément à des habitudes

d'esprit invétérées). En attendant cette science, son action tire de la causalité mécanique tout ce qu'elle en peut tirer, car il tend son arc et il vise ; mais sa pensée va plutôt à la cause extra-mécanique qui doit conduire la flèche où il faut, parce que sa croyance en elle lui donnera, à défaut de l'arme avec laquelle il serait sûr d'atteindre le but, la confiance en soi qui permet de mieux viser.

L'activité humaine se déroule au milieu d'événements sur lesquels elle influe et dont aussi elle dépend. Ceux-ci sont prévisibles en partie et, pour une large part, imprévisibles. Comme notre science élargit de plus en plus le champ de notre prévision, nous concevons à la limite une science intégrale pour laquelle il n'y aurait plus d'imprévisibilité. C'est pourquoi, aux yeux de la pensée réfléchie de l'homme civilisé (nous allons voir qu'il n'en est pas tout à fait ainsi pour sa représentation spontanée) le même enchaînement mécanique de causes et d'effets avec lequel il prend contact quand il agit sur les choses doit s'étendre à la totalité de l'univers. Il n'admet pas que le système d'explication, qui convient aux événements physiques sur lesquels il a prise, doive céder la place, quand il s'aventure plus loin, à un système tout différent, celui dont il use dans la vie sociale quand il attribue à des intentions bonnes ou mauvaises, amicales ou hostiles, la conduite des autres hommes à son égard. S'il le fait, c'est à son insu ; il ne se l'avoue pas à lui-même. Mais le non-civilisé, qui ne dispose que d'une science inextensible, taillée à l'exacte mesure de l'action qu'il exerce sur la matière, ne peut pas jeter dans le champ de l'imprévisible une science virtuelle qui le couvrirait tout entier et qui ouvre tout de suite de larges perspectives à son ambition. Plutôt que de se décourager, il étend à ce domaine le système d'explication dont il use dans ses rapports avec ses semblables ; il y croira trouver des puissances amies, il y sera exposé aussi à des influences malfaisantes ; de toute manière il n'aura pas affaire à un monde qui lui soit complètement étranger. Il est vrai que, si de bons et de mauvais génies doivent prendre la suite de l'action qu'il exerce sur la matière, ils paraîtront influencer déjà cette action elle-même. Notre homme parlera donc comme s'il ne comptait nulle part, pas même pour ce qui dépend de lui, sur un enchaînement mécanique de causes et d'effets. Mais s'il ne croyait pas ici à un enchaînement mécanique, nous ne le verrions pas, dès qu'il agit, faire tout ce qu'il faut pour déclencher mécaniquement le résultat. Or, qu'il s'agisse de sauvages ou de civilisés, si l'on veut savoir le fond de ce qu'un homme pense, il faut s'en rapporter à ce qu'il fait et non pas à ce qu'il dit.

Dans les livres si intéressants et si instructifs qu'il a consacrés à la « mentalité primitive », M. Lévy-Bruhl insiste sur « l'indifférence

de cette mentalité aux causes secondes », sur son recours immédiat à des « causes mystiques ». « Notre activité quotidienne, dit-il, implique une tranquille et parfaite confiance dans l'invariabilité des lois naturelles. Bien différente est l'attitude d'esprit du primitif. La nature au milieu de laquelle il vit se présente à lui sous un tout autre aspect. Tous les objets et tous les êtres y sont impliqués dans un réseau de participations et d'exclusions mystiques^[403]. » Et un peu plus loin : « Ce qui varie dans les représentations collectives, ce sont les forces occultes auxquelles on attribue la maladie ou la mort qui sont survenues : tantôt c'est un sorcier qui est le coupable, tantôt l'esprit d'un mort, tantôt des forces plus ou moins définies ou individualisées... ; ce qui demeure semblable, et on pourrait presque dire identique, c'est la préliasion entre la maladie et la mort d'une part, et une puissance invisible de l'autre^[404]. » A l'appui de cette idée, l'auteur apporte les témoignages concordants des voyageurs et des missionnaires, et il cite les plus curieux exemples.

Mais un premier point est frappant : c'est que, dans tous les cas allégués, l'effet dont on parle, et qui est attribué par le primitif à une cause occulte, est un événement concernant l'homme, plus particulièrement un accident arrivé à un homme, plus spécialement encore la mort ou la maladie d'un homme. De l'action de l'inanimé sur l'inanimé (à moins qu'il ne s'agisse d'un phénomène, météorologique ou autre, dans lequel l'homme a pour ainsi dire des intérêts) il n'est jamais question. On ne nous dit pas que le primitif, voyant le vent courber un arbre, la vague rouler des galets, son pied même soulever de la poussière, fasse intervenir autre chose que ce que nous appelons la causalité mécanique. La relation constante entre l'antécédent et le conséquent, qu'il perçoit l'un et l'autre, ne peut pas être sans le frapper : elle lui suffit ici, et nous ne voyons pas qu'il y superpose, encore moins qu'il y substitue, une causalité « mystique ». Allons plus loin, laissons de côté les faits physiques auxquels le primitif assiste en spectateur indifférent : ne peut-on pas dire, de lui aussi, que « son activité quotidienne implique une parfaite confiance dans l'invariabilité des lois naturelles » ? Sans elle, il ne compterait pas sur le courant de la rivière pour porter son canot, sur la tension de son arc pour lancer sa flèche, sur la hache pour entamer le tronc de l'arbre, sur ses dents pour mordre ou sur ses jambes pour marcher. Il peut ne pas se représenter explicitement cette causalité naturelle ; il n'a aucun intérêt à le faire, n'étant ni physicien ni philosophe ; mais il a foi en elle et il la prend pour support de son activité. Allons plus loin encore. Quand le primitif fait appel à une cause mystique pour expliquer la mort, la maladie ou tout autre accident, quelle est au juste l'opération à laquelle il se livre ? Il voit par exemple qu'un homme a été tué par

un fragment de rocher qui s'est détaché au cours d'une tempête. Nie-t-il que le rocher ait été déjà fendu, que le vent ait arraché la pierre, que le choc ait brisé un crâne ? Évidemment non. Il constate comme nous l'action de ces causes secondes. Pourquoi donc introduit-il une « cause mystique », telle que la volonté d'un esprit ou d'un sorcier, pour l'ériger en cause principale ? Qu'on y regarde de près : on verra que ce que le primitif explique ici par une cause « surnaturelle », ce n'est pas l'effet physique, c'est sa *signification humaine*, c'est son importance pour l'homme et plus particulièrement pour un certain homme déterminé, celui que la pierre écrase. Il n'y a rien d'illogique, ni par conséquent de « prélogique », ni même qui témoigne d'une « imperméabilité à l'expérience », dans la croyance qu'une cause doit être proportionnée à son effet, et qu'une fois constatées la fêlure du rocher, la direction et la violence du vent — choses purement physiques et insoucieuses de l'humanité — il reste à expliquer ce fait, capital pour nous, qu'est la mort d'un homme. La cause contient éminemment l'effet, disaient jadis les philosophes ; et si l'effet a une signification humaine considérable, la cause doit avoir une signification au moins égale ; elle est en tout cas de même ordre : c'est une *intention*. Que l'éducation scientifique de l'esprit le déshabitue de cette manière de raisonner, ce n'est pas douteux. Mais elle est naturelle ; elle persiste chez le civilisé et se manifeste toutes les fois que n'intervient pas la force antagoniste. Nous faisons remarquer que le joueur, qui mise sur un numéro de la roulette, attribuera le succès ou l'insuccès à la veine ou à la déveine, c'est-à-dire à une intention favorable ou défavorable : il n'en expliquera pas moins par des causes naturelles tout ce qui se passe entre le moment où il place l'argent et le moment où la bille s'arrête ; mais à cette causalité mécanique il superposera, à la fin, un choix semi-volontaire qui fasse pendant au sien : l'effet dernier sera ainsi de même importance et de même ordre que la première cause, qui avait également été un choix. De ce raisonnement très logique nous saisissons d'ailleurs l'origine pratique quand nous voyons le joueur esquisser un mouvement de la main pour arrêter la bille : c'est sa volonté de succès, c'est la résistance à cette volonté qu'il va objectiver dans la veine ou la déveine pour se trouver devant une puissance alliée ou ennemie, et pour donner au jeu tout son intérêt. Mais bien plus frappante encore est la ressemblance entre la mentalité du civilisé et celle du primitif quand il s'agit de faits tels que ceux que nous venons d'envisager : la mort, la maladie, l'accident grave. Un officier qui a pris part à la grande guerre nous disait qu'il avait toujours vu les soldats redouter les balles plus que les obus, quoique le tir de l'artillerie fût de beaucoup le plus

meurtrier. C'est que par la balle on se sent visé, et que chacun fait malgré lui le raisonnement suivant : « Pour produire cet effet, si important pour moi, que serait la mort ou la blessure grave, il faut une cause de même importance, il faut une intention. » Un soldat qui fut précisément atteint par un éclat d'obus nous racontait que son premier mouvement fut de s'écrier : « Comme c'est bête ! » Que cet éclat d'obus projeté par une cause purement mécanique, et qui pouvait atteindre n'importe qui ou n'atteindre personne, fût pourtant venu le frapper, lui et non pas un autre, c'était illogique au regard de son intelligence spontanée. En faisant intervenir la « mauvaise chance », il eût manifesté mieux encore la parenté de cette intelligence spontanée avec la mentalité primitive. Une représentation riche de matière, comme l'idée d'un sorcier ou d'un esprit, doit sans doute abandonner la plus grande partie de son contenu pour devenir celle de la « mauvaise chance » ; elle subsiste cependant, elle n'est pas complètement vidée, et par conséquent les deux mentalités ne diffèrent pas essentiellement l'une de l'autre.

Les exemples si variés de « mentalité primitive » que M. Lévy-Bruhl a accumulés dans ses ouvrages se groupent sous un certain nombre de rubriques. Les plus nombreux sont ceux qui témoignent, selon l'auteur, d'une obstination du primitif à ne rien admettre de fortuit. Qu'une pierre tombe et vienne écraser un passant, c'est qu'un esprit malin l'a détachée : il n'y a pas de hasard. Qu'un homme soit arraché de son canot par un alligator, c'est qu'il a été ensorcelé : il n'y a pas de hasard. Qu'un guerrier soit tué ou blessé d'un coup de lance, c'est qu'il n'était pas en état de parer, c'est qu'on avait jeté sur lui un sort : il n'y a pas de hasard^[405]. La formule revient si souvent chez M. Lévy-Bruhl qu'on peut la considérer comme donnant un des caractères essentiels de la mentalité primitive. — Mais, dirons-nous à l'éminent philosophe, en reprochant au primitif de ne pas croire au hasard, ou tout au moins en constatant, comme un trait caractéristique de sa mentalité, qu'il n'y croit pas, n'admettez-vous pas, vous, qu'il y a du hasard ? Et, en l'admettant, êtes-vous bien sûr de ne pas retomber dans cette mentalité primitive que vous critiquez, que vous voulez en tout cas distinguer essentiellement de la vôtre ? J'entends bien que vous ne faites pas du hasard une force agissante. Mais si c'était pour vous un pur néant, vous n'en parleriez pas. Vous tiendriez le mot pour inexistant, comme la chose. Or le mot existe, et vous en usez, et il représente pour vous quelque chose, comme d'ailleurs pour nous tous. Demandons-nous ce qu'il peut bien représenter. Une énorme tuile, arrachée par le vent, tombe et assomme un passant. Nous disons que c'est un hasard. Le dirions-nous, si la tuile s'était simplement brisée sur le sol ? Peut-être, mais c'est que nous

penserions vaguement alors à un homme qui aurait pu se trouver là, ou parce que, pour une raison ou pour une autre, ce point spécial du trottoir nous intéressait particulièrement, de telle sorte que la tuile semble l'avoir *choisi* pour y tomber. Dans les deux cas, il n'y a de hasard que parce qu'un intérêt humain est en jeu et parce que les choses se sont passées comme si l'homme avait été pris en considération^[406], soit en vue de lui rendre service, soit plutôt avec l'intention de lui nuire. Ne pensez qu'au vent arrachant la tuile, à la tuile tombant sur le trottoir, au choc de la tuile contre le sol : vous ne voyez plus que du mécanisme, le hasard s'évanouit. Pour qu'il intervienne, il faut que, l'effet ayant une signification humaine, cette signification rejaillisse sur la cause et la colore, pour ainsi dire, d'humanité. Le hasard est donc le mécanisme se comportant comme s'il avait une intention. On dira peut-être que, précisément parce que nous employons le mot quand les choses se passent *comme s'il* y avait eu intention, nous ne supposons pas alors une intention réelle, nous reconnaissons au contraire que tout s'explique mécaniquement. Et ce serait très juste, s'il n'y avait que la pensée réfléchie, pleinement consciente. Mais au-dessous d'elle est une pensée spontanée et semi-consciente, qui superpose à l'enchaînement mécanique des causes et des effets quelque chose de tout différent, non pas certes pour rendre compte de la chute de la tuile, mais pour expliquer que la chute ait coïncidé avec le passage d'un homme, qu'elle ait justement choisi cet instant. L'élément de choix ou d'intention est aussi restreint que possible ; il recule à mesure que la réflexion veut le saisir ; il est fuyant et même évanouissant ; mais s'il était inexistant, on ne parlerait que de mécanisme, il ne serait pas question de hasard. Le hasard est donc une intention qui s'est vidée de son contenu. Ce n'est plus qu'une ombre ; mais la forme y est, à défaut de la matière. Tenons-nous ici une de ces représentations que nous appelons « réellement primitives », spontanément formées par l'humanité en vertu d'une tendance naturelle ? Pas tout à fait. Si spontanée qu'elle soit encore, l'idée de hasard n'arrive à notre conscience qu'après avoir traversé la couche d'expériences accumulées que la société dépose en nous, du jour où elle nous apprend à parler. C'est dans ce trajet même qu'elle se vide, une science de plus en plus mécanistique expulsant d'elle ce qu'elle contenait de finalité. Il faudrait donc la remplir, lui donner un corps, si l'on voulait reconstituer la représentation originelle. Le fantôme d'intention deviendrait alors une intention vivante. Inversement, il faudrait donner à cette intention vivante beaucoup trop de contenu, la lester exagérément de matière, pour obtenir les entités malfaisantes ou bienfaisantes auxquelles pensent les non-civilisés. Nous ne saurions trop le

répéter : ces superstitions impliquent d'ordinaire un grossissement, un épaississement, quelque chose enfin de caricatural. Elles marquent le plus souvent que le moyen s'est détaché de sa fin. Une croyance d'abord utile, stimulatrice de la volonté, se sera transportée de l'objet où elle avait sa raison d'être à des objets nouveaux, où elle ne sert plus à rien, où elle pourrait même devenir dangereuse. S'étant multipliée paresseusement, par une imitation tout extérieure d'elle-même, elle aura pour effet maintenant d'encourager à la paresse. N'exagérons rien, cependant. Il est rare que le primitif se sente dispensé par elle d'agir. Des indigènes du Cameroun s'en prendront uniquement aux sorciers si l'un des leurs a été dévoré par un crocodile ; mais M. Lévy-Bruhl, qui rapporte le fait, ajoute, sur le témoignage d'un voyageur, que les crocodiles du pays n'attaquent presque jamais l'homme[407]. Soyons convaincus que, là où le crocodile est régulièrement dangereux, l'indigène s'abstient comme nous d'entrer dans l'eau : l'animal lui fait alors peur, avec ou sans maléfice. Il n'en est pas moins vrai que, pour passer de cette « mentalité primitive » à des états d'âme qui seraient aussi bien les nôtres, il y a le plus souvent deux opérations à accomplir. Il faut d'abord supposer abolie toute notre science. Il faut ensuite se laisser aller à une certaine paresse, se détourner d'une explication qu'on devine plus raisonnable, mais qui exigerait un plus grand effort de l'intelligence et surtout de la volonté. Dans bien des cas une seule de ces opérations suffit ; dans d'autres, nous devons combiner les deux.

Considérons par exemple un des plus curieux chapitres de M. Lévy-Bruhl, celui qui traite de la première impression produite sur les primitifs par nos armes à feu, notre écriture, nos livres, enfin ce que nous leur apportons. Cette impression nous déconcerte d'abord. Nous serions en effet tentés de l'attribuer à une mentalité différente de la nôtre. Mais plus nous effacerons de notre esprit la science graduellement et presque inconsciemment acquise, plus l'explication « primitive » nous paraîtra naturelle. Voici des gens devant lesquels un voyageur ouvre un livre, et à qui l'on dit que ce livre donne des informations. Ils en concluent que le livre parle, et qu'en l'approchant de leur oreille ils percevront un son. Mais attendre autre chose d'un homme étranger à notre civilisation, c'est lui demander beaucoup plus qu'une intelligence comme celle de la plupart d'entre nous, plus même qu'une intelligence supérieure, plus que du génie : c'est vouloir qu'il réinvente l'écriture. Car s'il se représentait la possibilité de dessiner un discours sur une feuille de papier, il tiendrait le principe d'une écriture alphabétique ou plus généralement phonétique ; il serait arrivé, du premier coup, au point qui n'a pu être atteint chez les civilisés que par les efforts longtemps

accumulés d'un grand nombre d'hommes supérieurs. Ne parlons donc pas ici d'esprits différents du nôtre. Disons simplement qu'ils ignorent ce que nous avons appris.

Il y a maintenant, ajoutons-nous, des cas où l'ignorance s'accompagne d'une répugnance à l'effort. Tels seraient ceux que M. Lévy-Bruhl a classés sous la rubrique « ingratitude des malades ». Les primitifs qui ont été soignés par des médecins européens ne leur en savent aucun gré ; bien plus, ils attendent du médecin une rétribution, comme si c'étaient eux qui avaient rendu le service. Mais n'ayant aucune idée de notre médecine, ne sachant pas ce qu'est une science doublée d'un art, voyant d'ailleurs que le médecin est loin de guérir toujours son malade, considérant enfin qu'il donne son temps et sa peine, comment ne se diraient-ils pas que le médecin a quelque intérêt, inconnu d'eux, à faire ce qu'il fait ? Comment aussi, plutôt que de travailler à sortir de leur ignorance, n'adopteraient-ils pas naturellement l'interprétation qui leur vient d'abord à l'esprit et dont ils peuvent tirer profit ? Je le demande à l'auteur de « La Mentalité primitive », et j'évoquerai un souvenir très ancien, à peine plus vieux cependant que notre vieille amitié. J'étais enfant, et j'avais de mauvaises dents. Force était de me conduire parfois chez le dentiste, lequel sévissait aussitôt contre la dent coupable ; il l'arrachait sans pitié. Entre nous soit dit, cela ne me faisait pas grand mal, car il s'agissait de dents qui seraient tombées d'elles-mêmes ; mais je n'étais pas encore installé dans le fauteuil à bascule que je poussais déjà des cris épouvantables, pour le principe. Ma famille avait fini par trouver le moyen de me faire taire. Bruyamment, dans le verre qui servirait à me rincer la bouche après l'opération (l'asepsie était inconnue en ces temps très lointains) le dentiste jetait une pièce de cinquante centimes, dont le pouvoir d'achat était alors de dix sucres d'orge. J'avais bien six ou sept ans, et je n'étais pas plus sot qu'un autre. J'étais certainement de force à deviner qu'il y avait collusion entre le dentiste et ma famille pour acheter mon silence, et que l'on conspirait autour de moi pour mon plus grand bien. Mais il aurait fallu un léger effort de réflexion, et je préférais ne pas le donner, probablement par paresse, peut-être aussi pour n'avoir pas à changer d'attitude vis-à-vis d'un homme contre lequel — c'est le cas de le dire — j'avais une dent. Je me laissais donc simplement aller à ne pas penser, et l'idée que je devais me faire du dentiste se dessinait alors d'elle-même dans mon esprit en traits lumineux. C'était évidemment un homme dont le plus grand plaisir était d'arracher des dents, et qui allait jusqu'à payer pour cela une somme de cinquante centimes.

Mais fermons cette parenthèse et résumons-nous. A l'origine des croyances que nous venons d'envisager nous avons trouvé une

réaction défensive de la nature contre un découragement qui aurait sa source dans l'intelligence. Cette réaction suscite, au sein de l'intelligence même, des images et des idées qui tiennent en échec la représentation déprimante, ou qui l'empêchent de s'actualiser. Des entités surgissent, qui n'ont pas besoin d'être des personnalités complètes : il leur suffit d'avoir des intentions, ou même de coïncider avec elles. Croyance signifie donc essentiellement confiance ; l'origine première n'est pas la crainte, mais une assurance contre la crainte. Et d'autre part ce n'est pas nécessairement une personne que la croyance prend pour objet d'abord ; un anthropomorphisme partiel lui suffit. Tels sont les deux points qui nous frappent quand nous considérons l'attitude naturelle de l'homme vis-à-vis d'un avenir auquel il pense par cela même qu'il est intelligent, et dont il s'alarmerait, en raison de ce qu'il y trouve d'imprévisible, s'il s'en tenait à la représentation que la pure intelligence lui en donne. Mais telles sont aussi les deux constatations que l'on peut faire dans des cas où il ne s'agit plus de l'avenir, mais du présent, et où l'homme est le jouet de forces énormément supérieures à la sienne. De ce nombre sont les grands bouleversements, un tremblement de terre, une inondation, un ouragan. Une théorie déjà ancienne faisait sortir la religion de la crainte qu'en pareil cas la nature nous inspire : *Primus in orbe deos fecit timor*. On est allé trop loin en la rejetant complètement ; l'émotion de l'homme devant la nature est sûrement pour quelque chose dans l'origine des religions. Mais, encore une fois, la religion est moins de la crainte qu'une réaction contre la crainte, et elle n'est pas tout de suite croyance à des dieux. Il ne sera pas inutile de procéder ici à cette double vérification. Elle ne confirmera pas seulement nos précédentes analyses ; elle nous fera serrer de plus près ces entités dont nous disions qu'elles participent de la personnalité sans être encore des personnes. Les dieux de la mythologie pourront sortir d'elles ; on les obtiendra par voie d'enrichissement. Mais on tirerait aussi bien d'elles, en les appauvrissant, cette force impersonnelle que les primitifs, nous dit-on, mettent au fond des choses. Suivons donc notre méthode habituelle. Demandons à notre propre conscience, débarrassée de l'acquis, rendue à sa simplicité originelle, comment elle réplique à une agression de la nature. L'observation de soi est ici fort difficile, à cause de la soudaineté des événements graves ; les occasions qu'elle a de s'exercer à fond sont d'ailleurs rares. Mais certaines impressions d'autrefois dont nous n'avons conservé qu'un souvenir confus, et qui étaient déjà superficielles et vagues, deviendront peut-être plus nettes et prendront plus de relief si nous les complétons par l'observation que fit sur lui-même un maître de la science psychologique. William James se trouvait en Californie lors

du terrible tremblement de terre d'avril 1906, qui détruisit une partie de San Francisco. Voici la bien imparfaite traduction des pages vraiment intraduisibles qu'il écrivit à ce sujet :

Quand je quittai Harvard pour l'Université Stanford en décembre le dernier « au revoir », ou peu s'en faut, fut celui de mon vieil ami B***, californien : « J'espère, me dit-il, qu'ils vous donneront aussi un petit bout de tremblement de terre pendant que vous serez là-bas, de façon que vous fassiez connaissance avec cette toute particulière institution californienne. »

En conséquence, lorsque, couché encore mais éveillé, vers cinq heures et demie du matin, le 18 avril, dans mon petit appartement de la cité universitaire de Stanford, je m'aperçus que mon lit commençait à osciller, mon premier sentiment fut de reconnaître joyeusement la signification du mouvement : « Tiens, tiens ! me dis-je, mais c'est ce vieux tremblement de terre de B***. Il est donc venu tout de même ? » Puis, comme il allait *crescendo* : « Par exemple, pour un tremblement de terre, c'en est un qui se porte bien »

Toute l'affaire ne dura pas plus de 48 secondes, comme l'observatoire Lick nous le fit savoir plus tard. C'est à peu près ce qu'elle me parut durer ; d'autres crurent l'intervalle plus long. Dans mon cas, sensation et émotion furent si fortes qu'il ne put tenir que peu de pensée, et nulle réflexion, nulle volition, dans le peu de temps qu'occupa le phénomène.

Mon émotion était tout entière allégresse et admiration : allégresse devant l'intensité de vie qu'une idée abstraite, une pure combinaison verbale comme « tremblement de terre » pouvait prendre, une fois traduite en réalité sensible et devenue l'objet d'une vérification concrète ; admiration devant le fait qu'une frêle petite maison de bois pût tenir, en dépit d'une telle secousse. Pas l'ombre d'une peur ; simplement un plaisir extrême, avec souhaits de bienvenue.

Je criais presque : « Mais vas-y donc ! et vas-y *plus fort* !... »

Dès que je pus penser, je discernai rétrospectivement certaines modalités toutes particulières dans l'accueil que ma conscience avait fait au phénomène. C'était chose spontanée et, pour ainsi dire, inévitable et irrésistible.

D'abord, je personnifiais le tremblement de terre en une entité permanente et individuelle. C'était le tremblement de terre de la prédiction de mon ami B***, tremblement qui s'était tenu tranquille, qui s'était retenu pendant tous les mois intermédiaires, pour enfin, en cette mémorable matinée d'avril, envahir ma chambre et s'affirmer d'autant plus énergiquement et triomphalement. De plus, c'est à *moi* qu'il venait en droite ligne. Il se glissait à l'intérieur,

derrière mon dos ; et une fois dans la chambre, il m'avait pour lui tout seul, pouvant ainsi se manifester de façon convaincante. Jamais animation et intention ne furent plus présentes à une action humaine. Jamais, non plus, activité humaine ne fit voir plus nettement derrière elle, comme source et comme origine, un agent vivant.

Tous ceux que j'interrogeai là-dessus se trouvèrent d'ailleurs d'accord sur cet aspect de leur expérience : « Il affirmait une intention », « Il était pervers », « Il s'était mis en tête de détruire », « Il voulait montrer sa force », etc., etc. A moi, il voulait simplement manifester la pleine signification de son *nom*. Mais qui était cet « il » ? Pour quelques-uns, vraisemblablement, un vague pouvoir démoniaque. Pour moi, un être individualisé, le tremblement de terre de B***.

Une des personnes qui me communiquèrent leurs impressions s'était crue à la fin du monde, au commencement du jugement dernier. C'était une dame logée dans un hôtel de San Francisco, à laquelle l'idée d'un tremblement de terre ne vint que lorsqu'elle se fut trouvée dans la rue et qu'elle entendit donner cette explication. Elle me dit que son interprétation théologique l'avait préservée de la peur, et lui avait fait prendre la secousse avec calme.

Pour « la science », quand des tensions de l'écorce terrestre atteignent le point de rupture, et que des strates subissent une modification d'équilibre, le tremblement de terre est tout simplement le *nom* collectif de tous les craquements, de toutes les secousses, de toutes les perturbations qui se produisent. Ils *sont* le tremblement de terre. Mais, pour moi, c'était le tremblement de terre qui était la *cause* des perturbations, et la perception de ce tremblement comme d'un agent vivant était irrésistible. Elle avait une force dramatique de conviction qui emportait tout.

Je vois mieux maintenant combien étaient inévitables les anciennes interprétations mythologiques de catastrophes de ce genre, et combien sont artificielles, comment vont en sens inverse de notre perception spontanée, les habitudes ultérieures que la science imprime en nous par l'éducation. Il était simplement impossible à des esprits inéduqués d'accueillir des impressions de tremblement de terre autrement que comme des avertissements ou des sanctions surnaturels[408].

On remarquera d'abord que James parle du tremblement de terre comme d'un « être individualisé » ; il constate que le tremblement de terre « se personnifie pour lui en une entité permanente et individuelle ». Mais il ne dit pas qu'il y ait — dieu ou démon — une personnalité complète, capable d'actions diverses, et

dont le tremblement de terre serait une manifestation particulière. Au contraire, l'entité dont il s'agit est le phénomène lui-même, considéré comme permanent ; sa manifestation nous livre son essence ; elle a pour unique fonction d'être tremblement de terre ; il y a une âme, mais qui est l'animation de l'acte par son intention[409]. Si l'auteur nous dit que « jamais activité humaine ne fit voir plus nettement derrière elle un agent vivant », il entend par là que l'intention et l'« animation » semblaient appartenir au tremblement de terre comme appartiennent à un agent vivant, situé derrière eux, les actes que cet agent accomplit. Mais que l'agent vivant soit ici le tremblement de terre lui-même, qu'il n'ait pas d'autre activité, pas d'autre propriété, que ce qu'il est coïncide par conséquent avec ce qu'il fait, tout le récit en témoigne. Une entité de ce genre, dont l'être ne fait qu'un avec le paraître, qui se confond avec un acte déterminé et dont l'intention est immanente à cet acte même, n'en étant que le dessin et la signification consciente, est précisément ce que nous appelions un élément de personnalité.

Il y a maintenant un autre point dont on ne manquera pas d'être frappé. Le tremblement de terre de San Francisco fut une grande catastrophe. Mais à James, placé brusquement en face du danger, il apparaît avec je ne sais quel air bonhomme, qui permet de le traiter avec familiarité. « Tiens, tiens ! c'est ce vieux tremblement de terre. » Analogue avait été l'impression des autres assistants. Le tremblement était « pervers » ; il avait son idée, « il s'était mis en tête de détruire ». On parle ainsi d'un mauvais garnement, avec lequel on n'a pas nécessairement rompu toute relation. La crainte qui paralyse est celle qui naît de la pensée que des forces formidables et aveugles sont prêtes à nous broyer inconsciemment. C'est ainsi que le monde matériel apparaît à la pure intelligence. La conception scientifique du tremblement de terre, à laquelle James fait allusion dans ses dernières lignes, sera la plus dangereuse de toutes tant que la science, qui nous apporte la vision nette du péril, ne nous aura pas fourni quelque moyen d'y échapper. Contre cette conception scientifique, et plus généralement contre la représentation intellectuelle qu'elle est venue préciser, une réaction défensive se produit devant le péril grave et soudain. Les perturbations auxquelles nous avons affaire, et dont chacune est toute mécanique, se composent en un Événement qui ressemble à quelqu'un, qui peut être un mauvais sujet mais qui n'en est pas moins de notre monde, pour ainsi dire. Il ne nous est pas étranger. Une certaine camaraderie entre lui et nous est possible. Cela suffit à dissiper la frayeur, ou plutôt à l'empêcher de naître. D'une manière générale, la frayeur est utile, comme tous les autres sentiments. Un animal inaccessible à la crainte ne saurait pas fuir ni se garer ; il

succomberait bien vite dans la lutte pour la vie. On s'explique donc l'existence d'un sentiment tel que la crainte. On comprend aussi que la crainte soit proportionnée à la gravité du danger. Mais c'est un sentiment qui retient, qui détourne, qui retourne : il est essentiellement inhibiteur. Quand le péril est extrême, quand la crainte atteindrait son paroxysme et deviendrait paralysante, une réaction défensive de la nature se produit contre l'émotion qui était également naturelle. Notre faculté de sentir ne pourrait certes pas se modifier, elle reste ce qu'elle était ; mais l'intelligence, sous la poussée de l'instinct, transforme pour elle la situation. Elle suscite l'image qui rassure. Elle donne à l'Événement une unité et une individualité qui en font un être malicieux ou méchant peut-être, mais rapproché de nous, avec quelque chose de sociable et d'humain.

Je demande au lecteur d'interroger ses souvenirs. Ou je me trompe fort, ou ils confirmeront l'analyse de James. Je me permettrai en tout cas d'évoquer un ou deux des miens. Le premier remonte à des temps très anciens, puisque j'étais tout jeune et que je pratiquais les sports, en particulier l'équitation. Voici qu'un beau jour, pour avoir croisé sur la route cette apparition fantastique qu'était un bicycliste juché sur un haut vélocipède, le cheval que je montais prit peur et s'emporta. Que cela pût arriver, qu'il y eût en pareil cas certaines choses à faire ou du moins à tenter, je le savais comme tous ceux qui ont fréquenté un manège. Mais l'éventualité ne s'était jamais présentée à mon esprit que sous forme abstraite. Que l'accident se produisît effectivement, en un point déterminé de l'espace et du temps, qu'il m'arrivât à moi plutôt qu'à un autre, cela me paraissait impliquer une préférence donnée à ma personne. Qui donc m'avait choisi ? Ce n'était pas le cheval. Ce n'était pas un être complet, quel qu'il fût, bon ou mauvais génie. C'était l'événement lui-même, un individu qui n'avait pas de corps lui appartenant, car il n'était que la synthèse des circonstances, mais il avait son âme très élémentaire, et qui se distinguait à peine de l'intention que les circonstances semblaient manifester. Il me suivait dans ma course désordonnée, malicieusement, pour voir comment je m'en tirerais. Et je n'avais d'autre souci que de lui montrer ce que je savais faire. Si je n'éprouvais aucune frayeur, c'est justement parce que j'étais absorbé par cette préoccupation ; c'est aussi, peut-être, parce que la malice de mon singulier compagnon n'excluait pas une certaine bonhomie. J'ai souvent pensé à ce petit incident, et je me suis dit que la nature n'aurait pas imaginé un autre mécanisme psychologique si elle avait voulu, en nous dotant de la peur comme d'une émotion utile, nous en préserver dans les cas où nous avons mieux à faire que de nous y laisser aller.

Je viens de citer un exemple où le caractère « bon enfant » de l'Accident est ce qu'il y a de plus frappant. En voici un autre, qui met peut-être mieux en relief son unité, son individualité, la netteté avec laquelle il se découpe dans la continuité du réel. Encore enfant en 1871, au lendemain de la guerre, j'avais, comme tous ceux de ma génération, considéré une nouvelle guerre comme imminente pendant les douze ou quinze années qui suivirent. Puis cette guerre nous apparut tout à la fois comme probable et comme impossible : idée complexe et contradictoire, qui persista jusqu'à la date fatale. Elle ne suscitait d'ailleurs dans notre esprit aucune image, en dehors de son expression verbale. Elle conserva son caractère abstrait jusqu'aux heures tragiques où le conflit apparut comme inévitable, jusqu'au dernier moment, alors qu'on espérait contre tout espoir. Mais lorsque, le 4 août 1914, dépliant un numéro du *Matin*, je lus en gros caractères « L'Allemagne déclare la guerre à la France », j'eus la sensation soudaine d'une invisible *présence* que tout le passé aurait préparée et annoncée, à la manière d'une ombre précédant le corps qui la projette. Ce fut comme si un personnage de légende, évadé du livre où l'on raconte son histoire, s'installait tranquillement dans la chambre. A vrai dire, je n'avais pas affaire au personnage complet. Il n'y avait de lui que ce qui était nécessaire pour obtenir un certain effet. Il avait attendu son heure ; et sans façon, familièrement, il s'asseyait à sa place. C'est pour intervenir à ce moment, en cet endroit, qu'il s'était obscurément mêlé à toute mon histoire. C'est à composer ce tableau, la pièce avec son mobilier, le journal déplié sur la table, moi debout devant elle, l'Événement imprégnant tout de sa présence, que visai quarante-trois années d'inquiétude confuse. Malgré mon bouleversement, et bien qu'une guerre, même victorieuse, m'apparût comme une catastrophe, j'éprouvais ce que dit James, un sentiment d'admiration pour la facilité avec laquelle s'était effectué le passage de l'abstrait au concret : qui aurait cru qu'une éventualité aussi formidable pût faire son entrée dans le réel avec aussi peu d'embarras ? Cette impression de simplicité dominait tout. En y réfléchissant, on s'aperçoit que si la nature voulait opposer une réaction défensive à la peur, prévenir une contracture de la volonté devant la représentation trop intelligente d'un cataclysme aux répercussions sans fin, elle susciterait précisément entre nous et l'événement simplifié, transmué en personnalité élémentaire, cette camaraderie qui nous met à notre aise, nous détend, et nous dispose à faire tout bonnement notre devoir.

Il faut aller à la recherche de ces impressions fuyantes, tout de suite effacées par la réflexion, si l'on veut retrouver quelque chose de ce qu'ont pu éprouver nos plus lointains ancêtres. On n'hésiterait

pas à le faire, si l'on n'était imbu du préjugé que les acquisitions intellectuelles et morales de l'humanité, s'incorporant à la substance des organismes individuels, se sont transmises héréditairement. Nous naîtrions donc tout différents de ce que furent nos ancêtres.

Mais l'hérédité n'a pas cette vertu. Elle ne saurait transformer en dispositions naturelles les habitudes contractées de génération en génération. Si elle avait quelque prise sur l'habitude, elle en aurait bien peu, accidentellement et exceptionnellement ; elle n'en a sans doute aucune. Le naturel est donc aujourd'hui ce qu'il fut toujours. Il est vrai que les choses se passent comme s'il s'était transformé, puisque tout l'acquis de la civilisation le recouvre, la société façonnant les individus par une éducation qui se poursuit sans interruption depuis leur naissance. Mais qu'une surprise brusque paralyse ces activités superficielles, que la lumière où elles travaillaient s'éteigne pour un instant : aussitôt le naturel reparaît, comme l'immuable étoile dans la nuit. Le psychologue qui veut remonter au primitif devra se transporter à ces expériences exceptionnelles. Il ne lâchera pas pour cela son fil conducteur, il n'oubliera pas que la nature est utilitaire, et qu'il n'y a pas d'instinct qui n'ait sa fonction ; les instincts qu'on pourrait appeler intellectuels sont des réactions défensives contre ce qu'il y aurait d'exagéré et surtout de prématurément intelligent dans l'intelligence. Mais les deux méthodes se prêteront un mutuel appui : l'une servira plutôt à la recherche, l'autre à la vérification. C'est notre orgueil, c'est un double orgueil qui nous détourne ordinairement d'elles. Nous voulons que l'homme naisse supérieur à ce qu'il fut autrefois : comme si le vrai mérite ne résidait pas dans l'effort ! comme si une espèce dont chaque individu doit se hausser au-dessus de lui-même, par une laborieuse assimilation de tout le passé, ne valait pas au moins autant que celle dont chaque génération serait portée globalement au-dessus des précédentes par le jeu automatique de l'hérédité ! Mais il y a encore un autre orgueil, celui de l'intelligence, qui ne veut pas reconnaître son assujettissement originel à des nécessités biologiques. On n'étudierait pas une cellule, un tissu, un organe, sans s'occuper de sa fonction ; dans le domaine psychologique lui-même, on ne se croirait pas quitte envers un instinct si on ne le rattachait pas à un besoin de l'espèce ; mais une fois arrivé à l'intelligence, adieu la nature ! adieu la vie ! l'intelligence serait ce qu'elle est « pour rien, pour le plaisir ». Comme si elle ne répondait pas d'abord, elle aussi, à des exigences vitales ! Son rôle originel est de résoudre des problèmes analogues à ceux que résout l'instinct, par une méthode très différente, il est vrai, qui assure le progrès et qui ne se peut pratiquer sans une indépendance théoriquement complète à l'égard de la nature. Mais

cette indépendance est limitée en fait : elle s'arrête au moment précis où l'intelligence irait contre son but, en lésant un intérêt vital. L'intelligence est donc nécessairement surveillée par l'instinct, ou plutôt par la vie, origine commune de l'instinct et de l'intelligence. Nous ne voulons pas dire autre chose quand nous parlons d'instincts intellectuels : il s'agit de représentations formées par l'intelligence naturellement, pour s'assurer par certaines convictions contre certains dangers de la connaissance. Telles sont donc les tendances, telles sont aussi les expériences dont la psychologie doit tenir compte si elle veut remonter aux origines.

L'étude des non-civilisés n'en sera pas moins précieuse. Nous l'avons dit et nous ne saurions trop le répéter : ils sont aussi loin que nous des origines, mais ils ont moins inventé. Ils ont donc dû multiplier les applications, exagérer, caricaturer, enfin déformer plutôt que transformer radicalement. Que d'ailleurs il s'agisse de transformation ou de déformation, la forme originelle subsiste, simplement recouverte par l'acquis ; dans les deux cas, par conséquent, le psychologue qui veut découvrir les origines aura un effort du même genre à faire ; mais le chemin à parcourir pourra être moins long dans le second que dans le premier. C'est ce qui arrivera, en particulier, quand on trouvera des croyances semblables chez des peuplades qui n'ont pas pu communiquer entre elles. Ces croyances ne sont pas nécessairement primitives, mais il y a des chances pour qu'elles soient venues tout droit d'une des tendances fondamentales qu'un effort d'introspection nous ferait découvrir en nous-mêmes. Elles pourront donc nous mettre sur la voie de cette découverte et guider l'observation interne qui servira ensuite à les expliquer.

Revenons toujours à ces considérations de méthode si nous ne voulons pas nous égarer dans notre recherche. Au tournant où nous sommes arrivés, nous avons particulièrement besoin d'elles. Car il ne s'agit de rien de moins que de la réaction de l'homme à sa perception des choses, des événements, de l'univers en général. Que l'intelligence soit faite pour utiliser la matière, dominer les choses, maîtriser les événements, cela n'est pas douteux. Que sa puissance soit en raison directe de sa science, cela est non moins certain. Mais cette science est d'abord très limitée ; minime est la portion du mécanisme universel qu'elle embrasse, de l'étendue et de la durée sur laquelle elle a prise. Que fera-t-elle pour le reste ? Laisée à elle-même, elle constaterait simplement son ignorance ; l'homme se sentirait perdu dans l'immensité. Mais l'instinct veille. A la connaissance proprement scientifique, qui accompagne la technique ou qui s'y trouve impliquée, elle adjoint, pour tout ce qui échappe à notre action, la croyance à des puissances qui

tiendraient compte de l'homme. L'univers se peuple ainsi d'intentions, d'ailleurs éphémères et changeantes ; seule relèverait du pur mécanisme la zone à l'intérieur de laquelle nous agissons mécaniquement. Cette zone s'élargit à mesure que notre civilisation avance ; l'univers tout entier finit par prendre la forme d'un mécanisme aux yeux d'une intelligence qui se représente idéalement la science achevée. Nous en sommes là, et un vigoureux effort d'introspection nous est aujourd'hui nécessaire pour retrouver les croyances originelles que notre science recouvre de tout ce qu'elle sait et de tout ce qu'elle espère savoir. Mais dès que nous les tenons, nous voyons comment elles s'expliquent par le jeu combiné de l'intelligence et de l'instinct, comment elles ont dû répondre à un intérêt vital. Considérant alors les non-civilisés, nous vérifions ce que nous avons observé en nous-mêmes ; mais la croyance est ici enflée, exagérée, multipliée : au lieu de reculer, comme elle l'a fait chez le civilisé, devant les progrès de la science, elle envahit la zone réservée à l'action mécanique et se superpose à des activités qui devraient l'exclure. Nous touchons ici à un point essentiel. On a dit que la religion avait commencé par la magie. On a vu aussi dans la magie un prélude à la science. Si l'on s'en tient à la psychologie, comme nous venons de le faire, si l'on reconstitue, par un effort d'introspection, la réaction naturelle de l'homme à sa perception des choses, on trouve que magie et religion se tiennent, et qu'il n'y a rien de commun entre la magie et la science.

Nous venons de voir, en effet, que l'intelligence primitive fait deux parts dans son expérience. Il y a, d'un côté, ce qui obéit à l'action de la main et de l'outil, ce qu'on peut prévoir, ce dont on est sûr : cette partie de l'univers est conçue physiquement, en attendant qu'elle le soit mathématiquement ; elle apparaît comme un enchaînement de causes et d'effets, ou en tout cas elle est traitée comme telle ; peu importe que la représentation soit indistincte, à peine consciente ; elle peut ne pas s'expliciter, mais, pour savoir ce qu'implicitement l'intelligence pense, il suffit de regarder ce qu'elle fait. Maintenant il y a, d'un autre côté, la partie de l'expérience sur laquelle l'*homo faber* ne se sent plus aucune prise. Celle-là n'est plus traitée physiquement, mais moralement. Ne pouvant agir sur elle, nous espérons qu'elle agira pour nous. La nature s'imprégnera donc ici d'humanité. Mais elle ne le fera que dans la mesure du nécessaire. A défaut de puissance, nous avons besoin de confiance. Pour que nous nous sentions à notre aise, il faut que l'événement qui se découpe à nos yeux dans l'ensemble du réel paraisse animé d'une intention. Telle sera en effet notre conviction naturelle et originelle. Mais nous ne nous en tiendrons pas là. Il ne nous suffit pas de n'avoir rien à craindre, nous voudrions en outre

avoir quelque chose à espérer. Si l'événement n'est pas complètement insensible, ne réussirons-nous pas à l'influencer ? Ne se laissera-t-il pas convaincre ou contraindre ? Il le pourra difficilement, s'il reste ce qu'il est, intention qui passe, âme rudimentaire ; il n'aurait pas assez de personnalité pour exaucer nos vœux, et il en aurait trop pour être à nos ordres. Mais notre esprit le poussera aisément dans l'une ou l'autre direction. La pression de l'instinct a fait surgir en effet, au sein même de l'intelligence, cette forme d'imagination qu'est la fonction fabulatrice. Celle-ci n'a que se laisser aller pour fabriquer, avec les personnalités élémentaires qui se dessinent primitivement, des dieux de plus en plus élevés comme ceux de la fable, ou des divinités de plus en plus basses comme les simples esprits, ou même des forces qui ne retiendront de leur origine psychologique qu'une seule propriété, celle de n'être pas purement mécaniques et de céder à nos désirs, de se plier à nos volontés. La première et la deuxième directions sont celles de la religion, la troisième est celle de la magie. Commençons par la dernière.

On a beaucoup parlé de cette notion du *mana* qui fut signalée jadis par Codrington dans un livre fameux sur les Mélanésiens, et dont on retrouverait l'équivalent, ou plutôt l'analogue, chez beaucoup d'autres primitifs : tels seraient l'*orenda* des Iroquois, le *wakanda* des Sioux, etc. Tous ces mots désigneraient une force répandue à travers la nature et dont participeraient à des degrés différents, sinon toutes choses, du moins certaines d'entre elles. De là à l'hypothèse d'une philosophie primitive, qui se dessinerait dans l'esprit humain dès qu'il commence à réfléchir, il n'y a qu'un pas. Certains ont supposé en effet qu'un vague panthéisme hantait la pensée des non-civilisés. Mais il est peu vraisemblable que l'humanité débute par des notions aussi générales et aussi abstraites. Avant de philosopher, il faut vivre. Savants et philosophes sont trop portés à croire que la pensée s'exerce chez tous comme chez eux, pour le plaisir. La vérité est qu'elle vise l'action, et que si l'on trouve réellement chez les non-civilisés quelque philosophie, celle-ci doit être jouée plutôt que pensée ; elle est impliquée dans tout un ensemble d'opérations utiles, ou jugées telles ; elle ne s'en dégage, elle ne s'exprime par des mots — nécessairement vagues d'ailleurs — que pour la commodité de l'action. MM. Hubert et Mauss, dans leur très intéressante *Théorie générale de la Magie*, ont montré avec force que la croyance à la magie est inséparable de la conception du mana. Il semble que, d'après eux, cette croyance dérive de cette conception. La relation ne serait-elle pas plutôt inverse ? Il ne nous paraît pas probable que la représentation correspondant à des termes tels que « mana »,

« orenda », etc., ait été formée d'abord, et que la magie soit sortie d'elle. Bien au contraire, c'est parce que l'homme croyait à la magie, parce qu'il la pratiquait, qu'il se serait représenté ainsi les choses : sa magie paraissait réussir, et il se bornait à en expliquer ou plutôt à en exprimer le succès. Que d'ailleurs il ait tout de suite pratiqué la magie, on le comprend aisément : tout de suite il a reconnu que la limite de son influence normale sur le monde extérieur était vite atteinte, et il ne se résignait pas à ne pas aller plus loin. Il continuait donc le mouvement, et comme, par lui-même, le mouvement n'obtenait pas l'effet désiré, il fallait que la nature s'en chargeât. Ce ne pouvait être que si la matière était en quelque sorte aimantée, si elle se tournait d'elle-même vers l'homme, pour recevoir de lui des missions, pour exécuter ses ordres. Elle n'en restait pas moins soumise, comme nous dirions aujourd'hui, à des lois physiques ; il le fallait bien, pour qu'on eût prise mécaniquement sur elle. Mais elle était en outre imprégnée d'humanité, je veux dire chargée d'une force capable d'entrer dans les desseins de l'homme. De cette disposition l'homme pouvait profiter, pour prolonger son action au-delà de ce que permettaient les lois physiques. C'est de quoi l'on s'assurera sans peine, si l'on considère les procédés de la magie et les conceptions de la matière par lesquelles on se représentait confusément qu'elle pût réussir.

Les opérations ont été souvent décrites, mais comme applications de certains principes théoriques tels que : « le semblable agit sur le semblable », « la partie vaut pour le tout », etc. Que ces formules puissent servir à classer les opérations magiques, cela n'est pas douteux. Mais il ne s'ensuit nullement que les opérations magiques dérivent d'elles. Si l'intelligence primitive avait commencé ici par concevoir des principes, elle se fût bien vite rendue à l'expérience, qui lui en eût démontré la fausseté. Mais ici encore elle ne fait que traduire en représentation des suggestions de l'instinct. Plus précisément, il y a une logique du corps, prolongement du désir, qui s'exerce bien avant que l'intelligence lui ait trouvé une forme conceptuelle.

Voici par exemple un « primitif » qui voudrait tuer son ennemi ; mais l'ennemi est loin ; impossible de l'atteindre. N'importe ! notre homme est en rage ; il fait le geste de se précipiter sur l'absent. Une fois lancé, il va jusqu'au bout ; il serre entre ses doigts la victime qu'il croit ou qu'il voudrait tenir, il l'étrangle. Il sait pourtant bien que le résultat n'est pas complet. Il a fait tout ce qui dépendait de lui : il veut, il exige que les choses se chargent du reste. Elles ne le feront pas mécaniquement. Elles ne céderont pas à une nécessité physique, comme lorsque notre homme frappait le sol, remuait bras et jambes, obtenait enfin de la matière les réactions correspondant à

ses actions. Il faut donc qu'à la nécessité de restituer mécaniquement les mouvements reçus la matière joigne la faculté d'accomplir des désirs et d'obéir à des ordres. Ce ne sera pas impossible, si la nature incline déjà par elle-même à tenir compte de l'homme. Il suffira que la condescendance dont témoignent certains *événements* se retrouve dans des *choses*. Celles-ci seront alors plus ou moins chargées d'obéissance et de puissance ; elles disposeront d'une force qui se prête aux désirs de l'homme et dont l'homme pourra s'emparer. Des mots tels que « mana », « wakonda », etc., expriment cette force en même temps que le prestige qui l'entoure. Ils n'ont pas tous le même sens, si l'on veut un sens précis ; mais tous correspondent à la même idée vague. Ils désignent ce qui fait que les choses se prêtent aux opérations de la magie. Quant à ces opérations elles-mêmes nous venons d'en déterminer la nature. Elles commencent l'acte que l'homme ne peut pas achever. Elles font le geste qui n'irait pas jusqu'à produire l'effet désiré, mais qui l'obtiendra si l'homme sait forcer la complaisance des choses.

La magie est donc innée à l'homme, n'étant que l'extériorisation d'un désir dont le cœur est rempli. Si elle a paru artificielle, si on l'a ramenée à des associations d'idées superficielles, c'est parce qu'on l'a considérée dans des opérations qui sont précisément faites pour dispenser le magicien d'y mettre son âme et pour obtenir sans fatigue le même résultat. L'acteur qui étudie son rôle se donne pour tout de bon l'émotion qu'il doit exprimer ; il note les gestes et les intonations qui sortent d'elle : plus tard, devant le public, il ne reproduira que l'intonation et le geste, il pourra faire l'économie de l'émotion. Ainsi pour la magie. Les « lois » qu'on lui a trouvées ne nous disent rien de l'élan naturel d'où elle est sortie. Elles ne sont que la formule des procédés que la paresse a suggérés à cette magie originelle pour s'imiter elle-même.

Elle procède d'abord, nous dit-on, de ce que « le semblable produit le semblable ». On ne voit pas pourquoi l'humanité commencerait par poser une loi aussi abstraite et arbitraire. Mais on comprend qu'après avoir fait instinctivement le geste de se précipiter sur l'ennemi absent, après s'être persuadé à lui-même que sa colère, lancée dans l'espace et véhiculée par une matière complaisante, ira achever l'acte commencé, l'homme désire obtenir le même effet sans avoir à se mettre dans le même état. Il répétera donc l'opération à froid. L'acte dont sa colère traçait le dessin quand il croyait serrer entre ses doigts un ennemi qu'il étranglait, il le reproduira à l'aide d'un dessin tout fait, d'une poupée sur les contours de laquelle il n'aura plus qu'à repasser. C'est ainsi qu'il pratiquera l'envoûtement. La poupée dont il se servira n'a d'ailleurs

pas besoin de ressembler à l'ennemi, puisque son rôle est uniquement de faire que l'acte se ressemble à lui-même. Telle nous paraît être l'origine psychologique d'un principe dont la formule serait plutôt : « Le semblable équivaut au semblable », ou mieux encore, en termes plus précis : « Le statique peut remplacer le dynamique dont il donne le schéma. » Sous cette dernière forme, qui rappelle son origine, il ne se prêterait pas à une extension indéfinie. Mais, sous la première, il autorise à croire qu'on peut agir sur un objet lointain par l'intermédiaire d'un objet présent ayant avec lui la ressemblance la plus superficielle. Il n'a même pas besoin d'être dégagé et formulé. Simplement impliqué dans une opération presque instinctive, il permet à cette magie naturelle de proliférer indéfiniment.

Les pratiques magiques se ramènent à d'autres lois encore : « On peut influencer un être ou une chose en agissant sur ce qui les a touchés », « la partie vaut pour le tout », etc. Mais l'origine psychologique reste la même. Il s'agit toujours de répéter à tête reposée, en se persuadant qu'il est efficace, l'acte qui a donné la perception quasi hallucinatoire de son efficacité quand il était accompli dans un moment d'exaltation. En temps de sécheresse on demande au magicien d'obtenir la pluie. S'il y mettait encore toute son âme, il se hausserait par un effort d'imagination jusqu'au nuage, il croirait sentir qu'il le crève, il le répandrait en gouttelettes. Mais il trouvera plus simple de se supposer presque redescendu à terre, et de verser alors un peu d'eau : cette minime partie de l'événement le reproduira tout entier, si l'effort qu'il eût fallu lancer de la terre au ciel trouve moyen de se faire suppléer et si la matière intermédiaire est plus ou moins chargée — comme elle pourrait l'être d'électricité positive ou négative — d'une disposition semi-physique et semi-morale à servir ou à contrarier l'homme. On voit comment il y a une magie naturelle, très simple, qui se réduirait à un petit nombre de pratiques. C'est la réflexion sur ces pratiques, ou peut-être simplement leur traduction en mots, qui leur a permis de se multiplier dans tous les sens et de se charger de toutes les superstitions, parce que la formule dépasse toujours le fait qu'elle exprime.

La magie nous paraît donc se résoudre en deux éléments : le désir d'agir sur n'importe quoi, même sur ce qu'on ne peut atteindre, et l'idée que les choses sont chargées, ou se laissent charger, de ce que nous appellerions un fluide humain. Il faut se reporter au premier point pour comparer entre elles la magie et la science, et au second pour rattacher la magie à la religion.

Qu'il soit arrivé à la magie de servir la science accidentellement, c'est possible : on ne manipule pas la matière sans en tirer quelque

profit. Encore faut-il, pour utiliser une observation ou même simplement pour la noter, avoir déjà quelque propension à la recherche scientifique. Mais, par là, on n'est plus magicien, on tourne même le dos à la magie. Il est facile, en effet, de définir la science, puisqu'elle a toujours travaillé dans la même direction. Elle mesure et calcule, en vue de prévoir et d'agir. Elle suppose d'abord, elle constate ensuite que l'univers est régi par des lois mathématiques. Bref, tout progrès de la science consiste dans une connaissance plus étendue et dans une plus riche utilisation du mécanisme universel. Ce progrès s'accomplit d'ailleurs par un effort de notre intelligence, qui est faite pour diriger notre action sur les choses, et dont la structure doit par conséquent être calquée sur la configuration mathématique de l'univers. Quoique nous n'ayons à agir que sur les objets qui nous entourent, et quoique telle ait été la destination primitive de l'intelligence, néanmoins, comme la mécanique de l'univers est présente à chacune de ses parties, il a bien fallu que l'homme naquît avec une intelligence virtuellement capable d'embrasser le monde matériel tout entier. Il en est de l'intellection comme de la vision : l'œil n'a été fait, lui aussi, que pour nous révéler les objets sur lesquels nous sommes en état d'agir ; mais de même que la nature n'a pu obtenir le degré voulu de vision que par un dispositif dont l'effet dépasse son objet (puisque nous voyons les étoiles, alors que nous sommes sans action sur elles), ainsi elle nous donnait nécessairement, avec la faculté de comprendre la matière que nous manipulons, la connaissance virtuelle du reste et le pouvoir non moins virtuel de l'utiliser. Il est vrai qu'il y a loin ici du virtuel à l'actuel. Tout progrès effectif, dans le domaine de la connaissance comme dans celui de l'action, a exigé l'effort persévérant d'un ou de plusieurs hommes supérieurs. Ce fut chaque fois une création, que la nature avait sans doute rendue possible en nous octroyant une intelligence dont la forme dépasse la matière, mais qui allait pour ainsi dire au-delà de ce que la nature avait voulu. L'organisation de l'homme semblait en effet le prédestiner à une vie plus modeste. Sa résistance instinctive aux innovations en est la preuve. L'inertie de l'humanité n'a jamais cédé qu'à la poussée du génie. Bref, la science exige un double effort, celui de quelques hommes pour trouver du nouveau, celui de tous les autres hommes pour adopter et s'adapter. Une société peut être dite civilisée dès qu'on y trouve à la fois ces initiatives et cette docilité. La seconde condition est d'ailleurs plus difficile à remplir que la première. Ce qui a manqué aux non-civilisés, ce n'est probablement pas l'homme supérieur (on ne voit pas pourquoi la nature n'aurait pas eu toujours et partout de ces distractions heureuses), c'est plutôt l'occasion fournie à un tel homme de

montrer sa supériorité, c'est la disposition des autres à le suivre. Quand une société sera déjà entrée dans la voie de la civilisation, la perspective d'un simple accroissement de bien-être suffira sans doute à vaincre sa routine. Mais pour qu'elle y entre, pour que le premier déclenchement se produise, il faut beaucoup plus : peut-être une menace d'extermination comme celle que crée l'apparition d'une arme nouvelle dans une tribu ennemie. Les sociétés qui sont restées plus ou moins « primitives » sont probablement celles qui n'ont pas eu de voisins, plus généralement celles qui ont eu la vie trop facile. Elles étaient dispensées de l'effort initial. Ensuite ce fut trop tard : la société ne pouvait plus avancer, même si elle l'avait voulu, parce qu'elle était intoxiquée par les produits de sa paresse. Ces produits sont précisément les pratiques de la magie, tout au moins dans ce qu'elles ont de surabondant et d'envahissant. Car la magie est l'inverse de la science. Tant que l'inertie du milieu ne la fait pas proliférer, elle a sa raison d'être. Elle calme provisoirement l'inquiétude d'une intelligence dont la forme dépasse la matière, qui se rend vaguement compte de son ignorance et en comprend le danger, qui devine, autour du très petit cercle où l'action est sûre de son effet, où l'avenir immédiat est prévisible et où par conséquent il y a déjà science, une zone immense d'imprévisibilité qui pourrait décourager d'agir. Il faut pourtant agir quand même. La magie intervient alors, effet immédiat de la poussée vitale. Elle reculera au fur et à mesure que l'homme élargira sa connaissance par l'effort. En attendant, comme elle paraît réussir (puisque l'insuccès d'une opération magique peut toujours être attribué au succès de quelque magie antagoniste) elle produit le même effet moral que la science. Mais elle n'a que cela de commun avec la science, dont elle est séparée par toute la distance qu'il y a entre désirer et vouloir. Bien loin de préparer la venue de la science, comme on l'a prétendu, elle a été le grand obstacle contre lequel le savoir méthodique eut à lutter. L'homme civilisé est celui chez lequel la science naissante, impliquée dans l'action quotidienne, a pu empiéter, grâce à une volonté sans cesse tendue, sur la magie qui occupait le reste du terrain. Le non-civilisé est au contraire celui qui, dédaignant l'effort, a laissé la magie pénétrer jusque dans la zone de la science naissante, se superposer à elle, la masquer au point de nous faire croire à une mentalité originelle d'où toute vraie science serait absente. D'ailleurs, une fois maîtresse de la place, elle exécute mille et mille variations sur elle-même, plus féconde que la science puisque ses inventions sont fantaisie pure et ne coûtent rien. Ne parlons donc pas d'une ère de la magie à laquelle aurait succédé celle de la science. Disons que science et magie sont également naturelles, qu'elles ont toujours coexisté, que notre science est

énormément plus vaste que celle de nos lointains ancêtres, mais que ceux-ci devaient être beaucoup moins magiciens que les non-civilisés d'aujourd'hui. Nous sommes restés, au fond, ce qu'ils étaient. Refoulée par la science, l'inclination à la magie subsiste et attend son heure. Que l'attention à la science se laisse un moment distraire, aussitôt la magie fait irruption dans notre société civilisée, comme profite du plus léger sommeil, pour se satisfaire dans un rêve, le désir réprimé pendant la veille.

Reste alors la question des rapports de la magie avec la religion. Tout dépend évidemment de la signification de ce dernier terme. Le philosophe étudie le plus souvent une chose que le sens commun a déjà désignée par un mot. Cette chose peut n'avoir été qu'entrevue ; elle peut avoir été mal vue ; elle peut avoir été jetée pêle-mêle avec d'autres dont il faudra l'isoler. Elle peut même n'avoir été découpée dans l'ensemble de la réalité que pour la commodité du discours et ne pas constituer effectivement une chose, se prêtant à une étude indépendante. Là est la grande infériorité de la philosophie par rapport aux mathématiques et même aux sciences de la nature. Elle doit partir de la désarticulation du réel qui a été opérée par le langage, et qui est peut-être toute relative aux besoins de la cité : trop souvent elle oublie cette origine, et procède comme ferait le géographe qui, pour délimiter les diverses régions du globe et marquer les relations physiques qu'elles ont entre elles, s'en rapporterait aux frontières établies par les traités. Dans l'étude que nous avons entreprise, nous avons paré à ce danger en nous transportant immédiatement du mot « religion », et de tout ce qu'il embrasse en vertu d'une désarticulation peut-être artificielle des choses, à une certaine fonction de l'esprit qu'on peut observer directement sans s'occuper de la répartition du réel en concepts correspondant à des mots. Analysant le travail de la fonction, nous avons retrouvé un à un plusieurs des sens qu'on donne au mot religion. Poursuivant notre étude, nous retrouverons les autres nuances de signification et nous en ajouterons peut-être une ou deux nouvelles. Il sera donc bien établi que le mot circonscrit cette fois une réalité. Une réalité qui débordera quelque peu, il est vrai, vers le bas et vers le haut, la signification usuelle du mot. Mais nous la saisirons alors en elle-même, dans sa structure et dans son principe, comme il arrive quand on rattache à une fonction physiologique, telle que la digestion, un grand nombre de faits observés dans diverses régions de l'organisme et quand on en découvre même ainsi de nouveaux. Si l'on se place à ce point de vue, la magie fait évidemment partie de la religion. Il ne s'agit sans doute que de la religion inférieure, celle dont nous nous sommes occupés jusqu'à présent. Mais la

magie, comme cette religion en général, représente une précaution de la nature contre certains dangers que court l'être intelligent. — Maintenant, on peut suivre une autre marche, partir des divers sens usuels du mot religion, les comparer entre eux et dégager une signification moyenne : on aura ainsi résolu une question de lexique plutôt qu'un problème philosophique ; mais peu importe, pourvu qu'on se rende compte de ce qu'on fait, et qu'on ne s'imagine pas (illusion constante des philosophes !) posséder l'essence de la chose quand on s'est mis d'accord sur le sens conventionnel du mot. Disposons alors toutes les acceptions de notre mot le long d'une échelle, comme les nuances du spectre ou les notes de la gamme : nous trouverons dans la région moyenne, à égale distance des deux extrêmes, l'adoration de dieux auxquels on s'adresse par la prière. Il va sans dire que la religion, ainsi conçue, s'oppose alors à la magie. Celle-ci est essentiellement égoïste, celle-là admet et souvent même exige le désintéressement. L'une prétend forcer le consentement de la nature, l'autre implore la faveur du dieu. Surtout, la magie s'exerce dans un milieu semi-physique et semi-moral ; le magicien n'a pas affaire, en tout cas, à une personne ; c'est au contraire à la personnalité du dieu que la religion emprunte sa plus grande efficacité. Si l'on admet, avec nous, que l'intelligence primitive croit apercevoir autour d'elle, dans les phénomènes et dans les événements, des éléments de personnalité plutôt que des personnalités complètes, la religion, telle que nous venons de l'entendre, finira par renforcer ces éléments au point de les convertir en personnes, tandis que la magie les suppose dégradés et comme dissous dans un monde matériel où leur efficacité peut être captée. Magie et religion divergent alors à partir d'une origine commune, et il ne peut être question de faire sortir la religion de la magie : elles sont contemporaines. On comprend d'ailleurs que chacune des deux continue à hanter l'autre, qu'il subsiste quelque magie dans la religion, et surtout quelque religion dans la magie. On sait que le magicien opère parfois par l'intermédiaire des esprits, c'est-à-dire d'êtres relativement individualisés, mais qui n'ont pas la personnalité complète, ni la dignité éminente des dieux. D'autre part, l'incantation peut participer à la fois du commandement et de la prière.

L'histoire des religions a longtemps tenu pour primitive, et pour explicative de tout le reste, la croyance aux esprits. Comme chacun de nous a son âme, essence plus subtile que celle du corps, ainsi, dans la nature, toute chose serait animée ; une entité vaguement spirituelle l'accompagnerait. Les esprits une fois posés, l'humanité aurait passé de la croyance à l'adoration. Il y aurait donc une philosophie naturelle, l'animisme, d'où serait sortie la religion. A cette hypothèse on semble en préférer aujourd'hui une autre. Dans

une phase « préanimiste » ou « animatiste », l'humanité se serait représenté une force impersonnelle telle que le « mana » polynésien, répandue dans le tout, inégalement distribuée entre les parties ; elle ne serait venue que plus tard aux esprits. Si nos analyses sont exactes, ce n'est pas une force impersonnelle, ce ne sont pas des esprits déjà individualisés qu'on aurait conçus d'abord ; on aurait simplement prêté des intentions aux choses et aux événements, comme si la nature avait partout des yeux qu'elle tourne vers l'homme. Qu'il y ait bien là une disposition originelle, c'est ce que nous pouvons constater quand un choc brusque réveille l'homme primitif qui sommeille au fond de chacun de nous. Ce que nous éprouvons alors, c'est le sentiment d'une *présence efficace* ; peu importe d'ailleurs la nature de cette présence, l'essentiel est son efficacité : du moment qu'on s'occupe de nous, l'intention peut n'être pas toujours bonne, nous comptons du moins dans l'univers. Voilà ce que dit l'expérience. Mais *a priori*, il était déjà invraisemblable que l'humanité eût commencé par des vues théoriques, quelles qu'elles fussent. Nous ne cesserons de le répéter : avant de philosopher, il faut vivre ; c'est d'une nécessité vitale qu'ont dû sortir les dispositions et les convictions originelles. Rattacher la religion à un système d'idées, à une logique ou à une « prélogique », c'est faire de nos plus lointains ancêtres des intellectuels, et des intellectuels comme il devrait y en avoir davantage parmi nous, car nous voyons les plus belles théories fléchir devant la passion et l'intérêt et ne compter qu'aux heures où l'on spéculé, tandis qu'aux anciennes religions était suspendue la vie entière. La vérité est que la religion, étant coextensive à notre espèce, doit tenir à notre structure. Nous venons de la rattacher à une expérience fondamentale ; mais cette expérience elle-même, on la pressentirait avant de l'avoir faite, en tout cas on se l'explique fort bien après l'avoir eue ; il suffit pour cela de replacer l'homme dans l'ensemble des vivants, et la psychologie dans la biologie. Considérons, en effet, un animal autre que l'homme. Il use de tout ce qui peut le servir. Croit-il précisément que le monde soit fait pour lui ? Non, sans doute, car il ne se représente pas le monde, et n'a d'ailleurs aucune envie de spéculer. Mais comme il ne voit, en tout cas ne regarde, que ce qui peut satisfaire ses besoins, comme les choses n'existent pour lui que dans la mesure où il usera d'elles, il se comporte évidemment comme si tout était combiné dans la nature en vue de son bien et dans l'intérêt de son espèce. Telle est sa conviction vécue ; elle le soutient, elle se confond d'ailleurs avec son effort pour vivre. Faites maintenant surgir la réflexion : cette conviction s'évanouira ; l'homme va se percevoir et se penser comme un point dans l'immensité de l'univers. Il se sentirait perdu,

si l'effort pour vivre ne projetait aussitôt dans son intelligence, à la place même que cette perception et cette pensée allaient prendre, l'image antagoniste d'une conversion des choses et des événements vers l'homme : bienveillante ou malveillante, une intention de l'entourage le suit partout, comme la lune paraît courir avec lui quand il court. Si elle est bonne, il se reposera sur elle. Si elle lui veut du mal, il tâchera d'en détourner l'effet. De toute manière, il aura été pris en considération. Point de théorie, nulle place pour l'arbitraire. La conviction s'impose parce qu'elle n'a rien de philosophique, étant d'ordre vital.

Si d'ailleurs elle se scinde et évolue dans deux directions divergentes, d'un côté vers la croyance à des esprits déjà individualisés et de l'autre vers l'idée d'une essence impersonnelle, ce n'est pas pour des raisons théoriques : celles-ci appellent la controverse, admettent le doute, suscitent des doctrines qui peuvent influencer sur la conduite mais qui ne se mêlent pas à tous les incidents de l'existence et ne sauraient devenir régulatrices de la vie entière. La vérité est que, la conviction une fois installée dans la volonté, celle-ci la pousse dans les directions qu'elle trouve ouvertes ou qui s'ouvrent sur les points de moindre résistance au cours de son effort. L'intention qu'elle sent présente, elle l'utilisera par tous les moyens, soit en la prenant dans ce qu'elle a de physiquement efficace, en s'exagérant même ce qu'elle a de matériel et en tâchant alors de la maîtriser par la force, soit en l'abordant par le côté moral, en la poussant au contraire dans le sens de la personnalité pour la gagner par la prière. C'est donc de l'exigence d'une magie efficace qu'est sortie une conception comme celle du mana, appauvrissement ou matérialisation de la croyance originelle ; et c'est le besoin d'obtenir des faveurs qui a tiré de cette même croyance, dans la direction inverse, les esprits et les dieux. Ni l'impersonnel n'a évolué vers le personnel, ni de pures personnalités n'ont été posées d'abord ; mais de quelque chose d'intermédiaire, fait pour soutenir la volonté plutôt que pour éclairer l'intelligence, sont sorties par dissociation, vers le bas et vers le haut, les forces sur lesquelles pèse la magie et les dieux auxquels montent les prières.

Nous nous sommes expliqué sur le premier point. Nous aurions fort à faire si nous devions nous étendre sur le second. L'ascension graduelle de la religion vers des dieux dont la personnalité est de plus en plus marquée, qui entretiennent entre eux des rapports de mieux en mieux définis ou qui tendent à s'absorber dans une divinité unique, correspond au premier des deux grands progrès de l'humanité dans le sens de la civilisation. Elle s'est poursuivie jusqu'au jour où l'esprit religieux se tourna du dehors au dedans, du

statique au dynamique, par une conversion analogue à celle qu'exécuta la pure intelligence quand elle passa de la considération des grandeurs finies au calcul différentiel. Ce dernier changement fut sans doute décisif ; des transformations de l'individu devinrent possibles, comme celles qui ont donné les espèces successives dans le monde organisé ; le progrès put désormais consister dans une création de qualités nouvelles, et non plus dans un simple agrandissement ; au lieu de profiter seulement de la vie, sur place, au point où l'on s'est arrêté, on continuera maintenant le mouvement vital. De cette religion tout intérieure nous traiterons dans le prochain chapitre. Nous verrons qu'elle soutient l'homme par le mouvement même qu'elle lui imprime en le replaçant dans l'élan créateur, et non plus par des représentations imaginatives auxquelles il adossera son activité dans l'immobilité. Mais nous verrons aussi que le dynamisme religieux a besoin de la religion statique pour s'exprimer et se répandre. On comprend donc que celle-ci tienne la première place dans l'histoire des religions. Encore une fois, nous n'avons pas à la suivre dans l'immense variété de ses manifestations. Il suffira d'indiquer les principales, et d'en marquer l'enchaînement.

Partons donc de l'idée qu'il y a des intentions inhérentes aux choses : nous arriverons tout de suite à nous représenter des esprits. Ce sont les vagues entités qui peuplent, par exemple, les sources, les fleuves, les fontaines. Chaque esprit est attaché à l'endroit où il se manifeste. Il se distingue déjà par là de la divinité proprement dite, qui saura se partager, sans se diviser, entre des lieux différents, et régir tout ce qui appartient à un même genre. Celle-ci portera un nom ; elle aura sa figure à elle, sa personnalité bien marquée, tandis que les mille esprits des bois ou des sources sont des exemplaires du même modèle et pourraient tout au plus dire avec Horace : *Nos numerus sumus*. Plus tard, quand la religion se sera élevée jusqu'à ces grands personnages que sont les dieux, elle pourra concevoir les esprits à leur image : ceux-ci seront des dieux inférieurs ; ils paraîtront alors l'avoir toujours été. Mais ils ne l'auront été que par un effet rétroactif. Il a sans doute fallu bien du temps, chez les Grecs, pour que l'esprit de la source devînt une nymphe gracieuse et celui du bois une Hamadryade. Primitivement, l'esprit de la source n'a dû être que la source même, en tant que bienfaitrice de l'homme. Plus précisément, il était cette action bienfaisante, dans ce qu'elle a de permanent. On aurait tort de prendre ici pour une idée abstraite, je veux dire extraite des choses par un effort intellectuel, la représentation de l'acte et de sa continuation. C'est une donnée immédiate des sens. Notre philosophie et notre langage posent la substance d'abord,

l'entourent d'attributs, et en font alors sortir des actes comme des émanations. Mais nous ne saurions trop le répéter : il arrive à l'action de s'offrir d'abord et de se suffire à elle-même, surtout dans les cas où elle intéresse particulièrement l'homme. Tel est l'acte de nous verser à boire : on peut le localiser dans une chose, puis dans une personne ; mais il a son existence propre, indépendante ; et s'il se continue indéfiniment, sa persistance même l'érigera en esprit animateur de la source où l'on boit, tandis que la source, isolée de la fonction qu'elle accomplit, passera d'autant plus complètement à l'état de simple chose. Il est vrai que les âmes des morts viennent tout naturellement rejoindre les esprits : détachées de leur corps, elles n'ont pas tout à fait renoncé à leur personnalité. En se mêlant aux esprits, elles déteignent nécessairement sur eux et les préparent, par les nuances dont elles les colorent, à devenir des personnes. Ainsi, par des voies différentes mais convergentes, les esprits s'achemineront à la personnalité complète. Mais, sous la forme élémentaire qu'ils avaient d'abord, ils répondent à un besoin si naturel qu'il ne faut pas s'étonner si la croyance aux esprits se retrouve au fond de toutes les anciennes religions. Nous parlions du rôle qu'elle joua chez les Grecs : après avoir été leur religion primitive, autant qu'on en peut juger par la civilisation mycénienne, elle resta religion populaire. Ce fut le fond de la religion romaine, même après que la plus large place eût été faite aux grandes divinités importées de Grèce et d'ailleurs : le *Iar familiaris*, qui était l'esprit de la maison, conservera toujours son importance. Chez les Romains comme chez les Grecs, la déesse qui s'appela Hestia ou Vesta a dû n'être d'abord que la flamme du foyer envisagée dans sa fonction, je veux dire dans son intention bienfaisante. Quittons l'antiquité classique, transportons-nous dans l'Inde, en Chine, au Japon : partout nous retrouverons la croyance aux esprits ; on assure qu'aujourd'hui encore elle constitue (avec le culte des ancêtres, qui en est très voisin) l'essentiel de la religion chinoise. Parce qu'elle est universelle, on s'était aisément persuadé qu'elle était originelle. Constatons du moins qu'elle n'est pas loin des origines, et que l'esprit humain passe naturellement par elle avant d'arriver à l'adoration des dieux.

Il pourrait d'ailleurs s'arrêter à une étape intermédiaire. Nous voulons parler du culte des animaux, si répandu dans l'humanité d'autrefois que certains l'ont considéré comme plus naturel encore que l'adoration des dieux à forme humaine. Nous le voyons se conserver, vivace et tenace, là même où l'homme se représente déjà des dieux à son image. C'est ainsi qu'il subsista jusqu'au bout dans l'ancienne Égypte. Parfois le dieu qui a émergé de la forme animale refuse de l'abandonner tout à fait ; à son corps d'homme il

superposera une tête d'animal. Tout cela nous surprend aujourd'hui. C'est surtout parce que l'homme a pris à nos yeux une dignité éminente. Nous le caractérisons par l'intelligence, et nous savons qu'il n'y a pas de supériorité que l'intelligence ne puisse nous donner, pas d'infériorité qu'elle ne sache compenser. Il n'en était pas ainsi lorsque l'intelligence n'avait pas encore fait ses preuves. Ses inventions étaient trop rares pour qu'apparût sa puissance indéfinie d'inventer ; les armes et les outils qu'elle procurait à l'homme supportaient mal la comparaison avec ceux que l'animal tenait de la nature. La réflexion même, qui est le secret de sa force, pouvait faire l'effet d'une faiblesse, car elle est source d'indécision, tandis que la réaction de l'animal, quand elle est proprement instinctive, est immédiate et sûre. Il n'est pas jusqu'à l'incapacité de parler qui n'ait servi l'animal en l'auréolant de mystère. Son silence peut d'ailleurs passer aussi pour du dédain, comme s'il avait mieux à faire que d'entrer en conversation avec nous. Tout cela explique que l'humanité n'ait pas répugné au culte des animaux. Mais pourquoi y est-elle venue ? On remarquera que c'est en raison d'une propriété caractéristique que l'animal est adoré. Dans l'ancienne Égypte, le taureau figurait la puissance de combat ; la lionne était destruction ; le vautour, si attentif à ses petits, maternité. Or, nous ne comprendrions certainement pas que l'animal fût devenu l'objet d'un culte si l'homme avait commencé par croire à des esprits. Mais si ce n'est pas à des êtres, si c'est à des actions bienfaisantes ou malfaisantes, envisagées comme permanentes, qu'on s'est adressé d'abord, il est naturel qu'après avoir capté des actions on ait voulu s'approprier des qualités : ces qualités semblaient se présenter à l'état pur chez l'animal, dont l'activité est simple, tout d'une pièce, orientée en apparence dans une seule direction. L'adoration de l'animal n'a donc pas été la religion primitive ; mais, au sortir de celle-ci, on avait le choix entre le culte des esprits et celui des animaux.

En même temps que la nature de l'animal semble se concentrer en une qualité unique, on dirait que son individualité se dissout dans un genre. Reconnaître un homme consiste à le distinguer des autres hommes ; mais reconnaître un animal est ordinairement se rendre compte de l'espèce à laquelle il appartient : tel est notre intérêt dans l'un et dans l'autre cas ; il en résulte que notre perception saisit les traits individuels dans le premier, tandis qu'elle les laisse presque toujours échapper dans le second. Un animal a donc beau être du concret et de l'individuel, il apparaît essentiellement comme une qualité, essentiellement aussi comme un genre. De ces deux apparences, la première, comme nous venons de le voir, explique en grande partie le culte des animaux. La seconde ferait

comprendre dans une certaine mesure, croyons-nous, cette chose singulière qu'est le totémisme. Nous n'avons pas à l'étudier ici ; nous ne pouvons cependant nous dispenser d'en dire un mot, car si le totémisme n'est pas de la zoolâtrie, il implique néanmoins que l'homme traite une espèce animale, ou même végétale, parfois un simple objet inanimé, avec une déférence qui n'est pas sans ressembler à de la religion. Prenons le cas le plus fréquent : il s'agit d'un animal, le rat ou le kangourou, par exemple, qui sert de « totem », c'est-à-dire de patron, à tout un clan. Ce qu'il y a de plus frappant, c'est que les membres du clan déclarent ne faire qu'un avec lui ; ils *sont* des rats, ils *sont* des kangourous. Reste à savoir, il est vrai, dans quel sens ils le disent. Conclure tout de suite à une logique spéciale, propre au « primitif » et affranchie du principe de contradiction, serait aller un peu vite en besogne. Notre verbe *être* a des significations que nous avons de la peine à définir, tout civilisés que nous sommes : comment reconstituer le sens que le primitif donne dans tel ou tel cas à un mot analogue, même quand il nous fournit des explications ? Ces explications n'auraient quelque précision que s'il était philosophe, et il faudrait alors connaître toutes les subtilités de sa langue pour les comprendre. Songeons au jugement qu'il porterait de son côté sur nous, sur nos facultés d'observation et de raisonnement, sur notre bon sens, s'il savait que le plus grand de nos moralistes a dit : « L'homme *est* un roseau pensant ! » Converse-t-il d'ailleurs avec son totem ? Le traite-t-il comme un homme ? Or nous en revenons toujours là : pour savoir ce qui se passe dans l'esprit d'un primitif, et même d'un civilisé, il faut considérer ce qu'il fait, au moins autant que ce qu'il dit. Maintenant, si le primitif ne s'identifie pas avec son totem, le prend-il simplement pour emblème ? Ce serait aller trop loin en sens opposé : même si le totémisme n'est pas à la base de l'organisation politique des non-civilisés, comme le veut Durkheim, il occupe trop de place dans leur existence pour qu'on y voie un simple moyen de désigner le clan. La vérité doit être quelque chose d'intermédiaire entre ces deux solutions extrêmes. Donnons, à titre d'hypothèse, l'interprétation à laquelle on pourrait être conduit par nos principes. Qu'un clan soit dit être tel ou tel animal, il n'y a rien à tirer de là ; mais que deux clans compris dans une même tribu doivent nécessairement être deux animaux différents, c'est beaucoup plus instructif. Supposons, en effet, qu'on veuille marquer que ces deux clans constituent deux espèces, au sens biologique du mot : comment s'y prendra-t-on, là où le langage ne s'est pas encore imprégné de science et de philosophie ? Les traits individuels d'un animal ne frappant pas l'attention, l'animal est perçu, disions-nous, comme un genre. Pour exprimer que deux clans constituent deux

espèces différentes, on donnera alors à l'un des deux le nom d'un animal, à l'autre celui d'un autre. Chacun de ces noms, pris isolément, n'était qu'une appellation : ensemble, ils équivalent à une affirmation. Ils disent en effet que les deux clans sont *de sang différent*. Pourquoi le disent-ils ? Si le totémisme se retrouve, comme on l'assure, sur divers points du globe, dans des sociétés qui n'ont pas pu communiquer entre elles, il doit répondre à un besoin commun de ces sociétés, à une exigence vitale. Par le fait, nous savons que les clans entre lesquels se partage la tribu sont souvent exogames : en d'autres termes, les unions se contractent entre membres de clans différents, mais non pas à l'intérieur de l'un d'eux. Longtemps même on a cru qu'il y avait là une loi générale, et que totémisme impliquait toujours exogamie. Supposons qu'il en ait été ainsi au départ, et que l'exogamie soit tombée en route dans beaucoup de cas. On voit très bien l'intérêt qu'a la nature à empêcher que les membres d'une tribu se marient régulièrement entre eux et que, dans cette société close, des unions finissent par se contracter entre proches parents : la race ne tarderait pas à dégénérer. Un instinct, que des habitudes toutes différentes recouvrent dès qu'il a cessé d'être utile, portera donc la tribu à se scinder en clans à l'intérieur desquels le mariage sera interdit. Cet instinct arrivera d'ailleurs à ses fins en faisant que les membres du clan se sentent déjà parents, et que, de clan à clan, on se croie au contraire aussi étrangers que possible les uns aux autres, car son *modus operandi*, que nous pouvons aussi bien observer chez nous, est de diminuer l'attrait sexuel entre hommes et femmes qui vivent ensemble ou qui se savent apparentés entre eux[410]. Comment alors les membres de deux clans différents se persuaderont-ils à eux-mêmes, comment exprimeront-ils qu'ils ne sont pas du même sang ? Ils s'habitueront à dire qu'ils n'appartiennent pas à la même espèce. Lors donc qu'ils déclarent constituer deux espèces animales, ce n'est pas sur l'animalité, c'est sur la dualité qu'ils mettent l'accent. Du moins a-t-il dû en être ainsi à l'origine[411]. Reconnaissons d'ailleurs que nous sommes ici dans le domaine du simple probable, pour ne pas dire du pur possible. Nous avons seulement voulu essayer à un problème très controversé la méthode qui nous paraît d'ordinaire la plus sûre. Partant d'une nécessité biologique, nous cherchons dans l'être vivant le besoin qui y correspond. Si ce besoin ne crée pas un instinct réel et agissant, il suscite, par l'intermédiaire de ce qu'on pourrait appeler un instinct virtuel ou latent, une représentation imaginative qui détermine la conduite comme eût fait l'instinct. A la base du totémisme serait une représentation de ce genre.

Mais fermons cette parenthèse, ouverte pour un objet dont on

dira peut-être qu'il méritait mieux. C'est aux esprits que nous en étions restés. Nous croyons que, pour pénétrer jusqu'à l'essence même de la religion et pour comprendre l'histoire de l'humanité, il faudrait se transporter tout de suite, de la religion statique et extérieure dont il a été question jusqu'à présent, à cette religion dynamique, intérieure, dont nous traiterons dans le prochain chapitre. La première était destinée à écarter des dangers que l'intelligence pouvait faire courir à l'homme ; elle était infra-intellectuelle. Ajoutons qu'elle était naturelle, car l'espèce humaine marque une certaine étape de l'évolution vitale : là s'est arrêté, à un moment donné, le mouvement en avant ; l'homme a été posé alors globalement, avec l'intelligence par conséquent, avec les dangers que cette intelligence pouvait présenter, avec la fonction fabulatrice qui devait y parer ; magie et animisme élémentaire, tout cela était apparu en bloc, tout cela répondait exactement aux besoins de l'individu et de la société, l'un et l'autre bornés dans leurs ambitions, qu'avait voulu la nature. Plus tard, et par un effort qui aurait pu ne pas se produire, l'homme s'est arraché à son tournoiement sur place ; il s'est inséré de nouveau, en le prolongeant, dans le courant évolutif. Ce fut la religion dynamique, jointe sans doute à une intellectualité supérieure, mais distincte d'elle. La première forme de la religion avait été infra-intellectuelle ; nous en savons la raison. La seconde, pour des raisons que nous indiquerons, fut supra-intellectuelle. C'est en les opposant tout de suite l'une à l'autre qu'on les comprendrait le mieux. Seules, en effet, sont essentielles et pures ces deux religions extrêmes. Les formes intermédiaires, qui se développèrent dans les civilisations antiques, ne pourraient qu'induire en erreur la philosophie de la religion si elles faisaient croire qu'on a passé d'une extrémité à l'autre par voie de perfectionnement graduel : erreur sans doute naturelle, qui s'explique par le fait que la religion statique s'est survécu en partie à elle-même dans la religion dynamique. Mais ces formes intermédiaires ont tenu une si grande place dans l'histoire connue de l'humanité qu'il faut bien que nous nous appesantissions sur elles. Nous n'y voyons, pour notre part, rien d'absolument nouveau, rien de comparable à la religion dynamique, rien que des variations sur le double thème de l'animisme élémentaire et de la magie ; la croyance aux esprits est d'ailleurs toujours restée le fond de la religion populaire. Mais de la faculté fabulatrice, qui l'avait élaborée, est sortie par un développement ultérieur une mythologie autour de laquelle ont poussé une littérature, un art, des institutions, enfin tout l'essentiel de la civilisation antique. Parlons donc de la mythologie, sans jamais perdre de vue ce qui en avait été le point de départ, ce qu'on aperçoit encore par transparence au travers d'elle.

Des esprits aux dieux la transition peut être insensible, la différence n'en est pas moins frappante. Le dieu est une personne. Il a ses qualités, ses défauts, son caractère. Il porte un nom. Il entretient des relations définies avec d'autres dieux. Il exerce des fonctions importantes, et surtout il est seul à les exercer. Au contraire, il y a des milliers d'esprits différents, répartis sur la surface d'un pays, qui accomplissent une même besogne ; ils sont désignés par un nom commun et ce nom pourra, dans certains cas, ne pas même comporter un singulier : mânes et pénates, pour ne prendre que cet exemple, sont des mots latins qu'on ne trouve qu'au pluriel. Si la représentation religieuse vraiment originelle est celle d'une « présence efficace », d'un acte plutôt que d'un être ou d'une chose, la croyance aux esprits se situe très près des origines ; les dieux ne paraissent que plus tard, quand la substantialité pure et simple qu'avaient les esprits s'est haussée, chez tel ou tel d'entre eux, jusqu'à la personnalité. Ces dieux se surajoutent d'ailleurs aux esprits, mais ne les remplacent pas. Le culte des esprits reste, comme nous le disions, le fond de la religion populaire. La partie éclairée de la nation n'en préférera pas moins les dieux, et l'on peut dire que la marche au polythéisme est un progrès vers la civilisation.

Inutile de chercher à cette marche un rythme ou une loi. C'est le caprice même. De la foule des esprits on verra surgir une divinité locale, d'abord modeste, qui grandira avec la cité et sera finalement adoptée par la nation entière. Mais d'autres évolutions sont aussi bien possibles. Il est rare, d'ailleurs, que l'évolution aboutisse à un état définitif. Si élevé que soit le dieu, sa divinité n'implique aucunement l'immutabilité. Bien au contraire, ce sont les dieux principaux des religions antiques qui ont le plus changé, s'enrichissant d'attributs nouveaux par l'absorption de dieux différents dont ils grossissaient leur substance. Ainsi, chez les Égyptiens, le dieu solaire Râ, d'abord objet d'adoration suprême, attire à lui d'autres divinités, se les assimile ou s'accôle à elles, s'amalgame avec l'important dieu de Thèbes Amon pour former Amon-Râ. Ainsi Mardouk, le dieu de Babylone, s'approprie les attributs de Bel, le grand dieu de Nippour. Ainsi dans la puissante déesse Istar viennent se fondre plusieurs dieux assyriens. Mais nulle évolution n'est plus riche que celle de Zeus, le dieu souverain de la Grèce. Après avoir commencé sans doute par être celui qu'on adore au sommet des montagnes, qui dispose des nuages, de la pluie et du tonnerre, il a joint à sa fonction météorologique, si l'on peut s'exprimer ainsi, des attributions sociales qui prirent une complexité croissante ; il finit par être le dieu qui préside à tous les groupements, depuis la famille jusqu'à l'état. Il fallait juxtaposer à son nom les épithètes les plus variées pour marquer toutes les

directions de son activité : Xenios quand il veillait à l'accomplissement des devoirs d'hospitalité, Horkios quand il assistait aux serments, Hikesios quand il protégeait les suppliants, Genethlios quand on l'invoquait pour un mariage, etc. L'évolution est généralement lente et naturelle ; mais elle peut aussi bien être rapide et s'accomplir artificiellement sous les yeux mêmes des adorateurs du dieu. Les divinités de l'Olympe datent des poèmes homériques, qui ne les ont peut-être pas créées, mais qui leur ont donné la forme et les attributions que nous leur connaissons, qui les ont coordonnées entre elles et groupées autour de Zeus, procédant cette fois par simplification plutôt que par complication. Elles n'en ont pas moins été acceptées par les Grecs, qui savaient pourtant les circonstances et presque la date de leur naissance. Mais point n'était besoin du génie des poètes : un décret du prince pouvait suffire à faire ou à défaire des dieux. Sans entrer dans le détail de ces interventions, rappelons seulement la plus radicale de toutes, celle du pharaon qui prit le nom d'Iknaton : il supprima les dieux de l'Égypte au profit d'un seul d'entre eux et réussit à faire accepter jusqu'à sa mort cette espèce de monothéisme. On sait d'ailleurs que les pharaons participaient eux-mêmes de la divinité. Dès les temps les plus anciens ils s'intitulaient « fils de Râ ». Et la tradition égyptienne de traiter le souverain comme un dieu se continua sous les Ptolémées. Elle ne se limitait pas à l'Égypte. Nous la rencontrons aussi bien en Syrie, sous les Séleucides, en Chine, et au Japon, où l'empereur reçoit les honneurs divins pendant sa vie et devient dieu après sa mort, enfin à Rome, où le Sénat divinise Jules César en attendant qu'Auguste, Claude, Vespasien, Titus, Nerva, finalement tous les empereurs passent au rang des dieux. Sans doute l'adoration du souverain ne se pratique pas partout avec le même sérieux. Il y a loin, par exemple, de la divinité d'un empereur romain à celle d'un pharaon. Celle-ci est proche parente de la divinité du chef dans les sociétés primitives ; elle se lie peut-être à l'idée d'un fluide spécial ou d'un pouvoir magique dont le souverain serait détenteur, tandis que celle-là fut conférée à César par simple flagornerie et utilisée par Auguste comme un *instrumentum regni*. Pourtant le demi-scepticisme qui se mêlait à l'adoration des empereurs resta, à Rome, l'apanage des esprits cultivés ; il ne s'étendait pas au peuple ; il n'atteignait sûrement pas la province. C'est dire que les dieux de l'antiquité pouvaient naître, mourir, se transformer au gré des hommes et des circonstances, et que la foi du paganisme était d'une complaisance sans bornes.

Précisément parce que le caprice des hommes et le hasard des circonstances ont eu tant de part à leur genèse, les dieux ne se prêtent pas à des classifications rigoureuses. Tout au plus peut-on

démêler quelques grandes directions de la fantaisie mythologique ; encore s'en faut-il qu'aucune d'elles ait été suivie régulièrement. Comme on se donnait le plus souvent des dieux pour les utiliser, il est naturel qu'on leur ait généralement attribué des fonctions, et que dans beaucoup de cas l'idée de fonction ait été prédominante. C'est ce qui se passa à Rome. On a pu dire que la spécialisation des dieux était caractéristique de la religion romaine. Pour les semailles elle avait Saturne, pour la floraison des arbres fruitiers Flore, pour la maturation du fruit Pomone. Elle assignait à Janus la garde de la porte, à Vesta celle du foyer. Plutôt que d'attribuer au même dieu des fonctions multiples, apparentées entre elles, elle aimait mieux poser des dieux distincts, quitte à leur donner le même nom avec des qualificatifs différents. Il y avait la Venus Victrix, la Venus Félix, la Venus Genetrix. Jupiter lui-même était Fulgur, Feretrius, Stator, Victor, Optimus Maximus ; et c'étaient des divinités jusqu'à un certain point indépendantes ; elles jalonnaient la route entre le Jupiter qui envoie la pluie ou le beau temps et celui qui protège l'État dans la paix comme dans la guerre. Mais la même tendance se retrouve partout, à des degrés différents. Depuis que l'homme cultive la terre, il a des dieux qui s'intéressent à la moisson, qui dispensent la chaleur, qui assurent la régularité des saisons. Ces fonctions agricoles ont dû caractériser quelques-uns des plus anciens dieux, encore qu'on les ait perdues de vue lorsque l'évolution du dieu eut fait de lui une personnalité complexe, chargée d'une longue histoire. C'est ainsi qu'Osiris, la figure la plus riche du panthéon égyptien, paraît avoir été d'abord le dieu de la végétation. Telle était la fonction primitivement dévolue à l'Adonis des Grecs. Telle aussi celle de Nisaba, en Babylonie, qui présida aux céréales avant de devenir la déesse de la Science. Au premier rang des divinités de l'Inde figurent Indra et Agni. On doit à Indra la pluie et l'orage, qui favorisent la terre, à Agni le feu et la protection du foyer domestique ; et ici encore la diversité des fonctions s'accompagne d'une différence de caractère, Indra se distinguant par sa force et Agni par sa sagesse. La fonction la plus élevée est d'ailleurs celle de Varouna, qui préside à l'ordre universel. Nous retrouvons dans la religion Shinto, au Japon, la déesse de la Terre, celle des moissons, celles qui veillent sur les montagnes, les arbres, etc. Mais nulle divinité de ce genre n'a une personnalité plus accusée et plus complète que la Déméter des Grecs, elle aussi déesse du sol et des moissons, et s'occupant en outre des morts, auxquels elle fournit une demeure, présidant d'autre part, sous le nom de Thesmophoros, à la vie de famille et à la vie sociale. Telle est la tendance la plus marquée de la fantaisie qui crée les dieux.

Mais, en leur assignant des fonctions, elle leur attribue une

souveraineté qui prend tout naturellement la forme territoriale. Les dieux sont censés se partager l'univers. D'après les poètes védiques, leurs diverses zones d'influence sont le ciel, la terre, et l'atmosphère intermédiaire. Dans la cosmologie babylonienne, le ciel est le domaine d'Anu, et la terre celui de Bel ; dans les profondeurs de la mer habite Ea. Les Grecs partagent le monde entre Zeus, dieu du ciel et de la terre, Poséidon, dieu des mers, et Hades, auquel appartient le royaume infernal. Ce sont là des domaines délimités par la nature même. Or, non moins nets de contour sont les astres ; ils sont individualisés par leur forme, comme aussi par leurs mouvements, qui semblent dépendre d'eux ; il en est un qui dispense ici-bas la vie, et les autres, pour n'avoir pas la même puissance, n'en doivent pas moins être de même nature ; ils ont donc, eux aussi, ce qu'il faut pour être des dieux. C'est en Assyrie que la croyance à la divinité des astres prit sa forme la plus systématique. Mais l'adoration du soleil, et celle aussi du ciel, se retrouvent à peu près partout : dans la religion Shinto du Japon, où la déesse du Soleil est érigée en souveraine avec, au-dessous d'elle, un dieu de la lune et un dieu des étoiles ; dans la religion égyptienne primitive, où la lune et le ciel sont envisagés comme des dieux à côté du soleil qui les domine ; dans la religion védique où Mitra (identique à l'iranien Mithra qui est une divinité solaire) présente des attributs qui conviendraient à un dieu du soleil ou de la lumière ; dans l'ancienne religion chinoise, où le soleil est un dieu personnel ; enfin chez les Grecs eux-mêmes, dont un des plus anciens dieux est Helios. Chez les peuples indo-germaniques en général, le ciel a été l'objet d'un culte particulier. Sous les noms de Dyaus, Zeus, Jupiter, Ziu, il est commun aux Indiens védiques, aux Grecs, aux Romains et aux Teutons, quoique ce soit en Grèce et à Rome seulement qu'il soit le roi des dieux, comme la divinité céleste des Mongols l'est en Chine. Ici surtout se constate la tendance des très anciens dieux, primitivement chargés de besognes toutes matérielles, à s'enrichir d'attributs moraux quand ils avancent en âge. Dans la Babylonie du Sud, le soleil qui voit tout est devenu le gardien du droit et de la justice ; il reçoit le titre de « juge ». Le Mitra indien est le champion de la vérité et du droit ; il donne la victoire à la bonne cause. Et l'Osiris égyptien, qui s'est confondu avec le dieu solaire après avoir été celui de la végétation, a fini par être le grand juge équitable et miséricordieux qui règne sur le pays des morts.

Tous ces dieux sont attachés à des choses. Mais il en est — souvent ce sont les mêmes, envisagés d'un autre point de vue — qui se définissent par leurs relations avec des personnes ou des groupes. Peut-on considérer comme un dieu le génie ou le démon propre à un individu ? Le *genius* romain était *numen* et non pas

deus ; il n'avait pas de figure ni de nom ; il était tout près de se réduire à cette « présence efficace » que nous avons vue être ce qu'il y a de primitif et d'essentiel dans la divinité. Le *lar familiaris*, qui veillait sur la famille, n'avait guère plus de personnalité. Mais plus le groupement est important, plus il a droit à un dieu véritable. En Égypte, par exemple, chacune des cités primitives, avait son divin protecteur. Ces dieux se distinguaient précisément les uns des autres par leur relation à telle ou telle communauté : en disant « Celui d'Edfu », « Celui de Nekkeb », on les désignait suffisamment. Mais le plus souvent il s'agissait de divinités qui préexistaient au groupe, et que celui-ci avait adoptées. Il en fut ainsi, en Égypte même, pour Amon-Râ, le dieu de Thèbes. Il en fut ainsi en Babylonie, où la ville d'Ur avait pour déesse la Lune, celle d'Uruk la planète Vénus. De même en Grèce, où Déméter se sentait spécialement chez elle à Éleusis, Athéné sur l'Acropole, Artémis en Arcadie. Souvent aussi protecteurs et protégés avaient partie liée ; les dieux de la cité bénéficiaient de son agrandissement. La guerre devenait une lutte entre divinités rivales. Celles-ci pouvaient d'ailleurs se réconcilier, les dieux du peuple subjugué entrant alors dans le panthéon du vainqueur. Mais la vérité est que la cité ou l'empire, d'une part, ses dieux tutélaires de l'autre, formaient un consortium vague dont le caractère a dû varier indéfiniment.

Toutefois c'est pour notre commodité que nous définissons et classons ainsi les dieux de la fable. Aucune loi n'a présidé à leur naissance, non plus qu'à leur développement ; l'humanité a laissé ici libre jeu à son instinct de fabulation. Cet instinct ne va pas très loin, sans doute, quand on le laisse à lui-même, mais il progresse indéfiniment si l'on se plaît à l'exercer. Grande est la différence, à cet égard, entre les mythologies des différents peuples. L'antiquité classique nous offre un exemple de cette opposition : la mythologie romaine est pauvre, celle des Grecs est surabondante. Les dieux de l'ancienne Rome coïncident avec la fonction dont ils sont investis et s'y trouvent, en quelque sorte, immobilisés. C'est à peine s'ils ont un corps, je veux dire une figure imaginable. C'est à peine s'ils sont des dieux. Au contraire, chaque dieu de la Grèce antique a sa physionomie, son caractère, son histoire. Il va et vient, il agit en dehors de l'exercice de ses fonctions. On raconte ses aventures, on décrit son intervention dans nos affaires. Il se prête à toutes les fantaisies de l'artiste et du poète. Ce serait, plus précisément, un personnage de roman, s'il n'avait une puissance supérieure à celle des hommes et le privilège de rompre, dans certains cas au moins, la régularité des lois de la nature. Bref, la fonction fabulatrice de l'esprit s'est arrêtée dans le premier cas ; elle a poursuivi son travail dans le second. Mais c'est toujours la même fonction. Elle reprendra

au besoin le travail interrompu. Tel fut l'effet de l'introduction de la littérature et plus généralement des idées grecques à Rome. On sait comment les Romains identifièrent certains de leurs dieux avec ceux de l'Hellade, leur conférant ainsi une personnalité plus accusée et les faisant passer du repos au mouvement.

De cette fonction fabulatrice nous avons dit qu'on la définirait mal en faisant d'elle une variété de l'imagination. Ce dernier mot a un sens plutôt négatif. On appelle imaginatives les représentations concrètes qui ne sont ni des perceptions ni des souvenirs. Comme ces représentations ne dessinent pas un objet présent ni une chose passée, elles sont toutes envisagées de la même manière par le sens commun et désignées par un seul mot dans le langage courant. Mais le psychologue ne devra pas les grouper pour cela dans la même catégorie ni les rattacher à la même fonction. Laissons donc de côté l'imagination, qui n'est qu'un mot, et considérons une faculté bien définie de l'esprit, celle de créer des personnages dont nous nous racontons à nous-mêmes l'histoire. Elle prend une singulière intensité de vie chez les romanciers et les dramaturges. Il en est parmi eux qui sont véritablement obsédés par leur héros ; ils sont menés par lui plutôt qu'ils ne le mènent ; ils ont même de la peine à se débarrasser de lui quand ils ont achevé leur pièce ou leur roman. Ce ne sont pas nécessairement ceux dont l'œuvre a la plus haute valeur ; mais, mieux que d'autres, ils nous font toucher du doigt l'existence, chez certains au moins d'entre nous, d'une faculté spéciale d'hallucination volontaire. A vrai dire, on la trouve à quelque degré chez tout le monde. Elle est très vivante chez les enfants. Tel d'entre eux entretiendra un commerce quotidien avec un personnage imaginaire dont il vous indiquera le nom, dont il vous rapportera les impressions sur chacun des incidents de la journée. Mais la même faculté entre en jeu chez ceux qui, sans créer eux-mêmes des êtres fictifs, s'intéressent à des fictions comme ils le feraient à des réalités. Quoi de plus étonnant que de voir des spectateurs pleurer au théâtre ? On dira que la pièce est jouée par des acteurs, qu'il y a sur la scène des hommes en chair et en os. Soit, mais nous pouvons être presque aussi fortement « empoignés » par le roman que nous lisons, et sympathiser au même point avec les personnages dont on nous raconte l'histoire. Comment les psychologues n'ont-ils pas été frappés de ce qu'une telle faculté a de mystérieux ? On répondra que toutes nos facultés sont mystérieuses, en ce sens que nous ne connaissons le mécanisme intérieur d'aucune d'elles. Sans doute ; mais s'il ne peut être question ici d'une reconstruction mécanique, nous sommes en droit de demander une explication psychologique. Et l'explication est en psychologie ce qu'elle est en biologie ; on a

rendu compte de l'existence d'une fonction quand on a montré comment et pourquoi elle est nécessaire à la vie. Or, il n'est certainement pas nécessaire qu'il y ait des romanciers et des dramaturges ; la faculté de fabulation en général ne répond pas à une exigence vitale. Mais supposons que sur un point particulier, employée à un certain objet, cette fonction soit indispensable à l'existence des individus comme à celle des sociétés : nous concevrons sans peine que, destinée à ce travail, pour lequel elle est nécessaire, on l'utilise ensuite, puisqu'elle reste présente, pour de simples jeux. Par le fait, nous passons sans peine du roman d'aujourd'hui à des contes plus ou moins anciens, aux légendes, au folklore, et du folklore à la mythologie, qui n'est pas la même chose, mais qui s'est constituée de la même manière ; la mythologie, à son tour, ne fait que développer en histoire la personnalité des dieux, et cette dernière création n'est que l'extension d'une autre, plus simple, celle des « puissances semi-personnelles » ou « présences efficaces » qui sont, croyons-nous, à l'origine de la religion. Ici nous touchons à ce que nous avons montré être une exigence fondamentale de la vie : cette exigence a fait surgir la faculté de fabulation ; la fonction fabulatrice se déduit ainsi des conditions d'existence de l'espèce humaine. Sans revenir sur ce que nous avons déjà longuement exposé, rappelons que, dans le domaine vital, ce qui apparaît à l'analyse comme une complication infinie est donné à l'intuition comme un acte simple. L'acte pouvait ne pas s'accomplir ; mais, s'il s'est accompli, c'est qu'il a traversé d'un seul coup tous les obstacles. Ces obstacles, dont chacun en faisait surgir un autre, constituent une multiplicité indéfinie, et c'est précisément l'élimination successive de tous ces obstacles qui se présente à notre analyse. Vouloir expliquer chacune de ces éliminations par la précédente serait faire fausse route ; toutes s'expliquent par une opération unique, qui est l'acte lui-même dans sa simplicité. Ainsi le mouvement indivisé de la flèche triomphe en une seule fois des mille et mille obstacles que notre perception, aidée du raisonnement de Zénon, croit saisir dans les immobilités des points successifs de la ligne parcourue. Ainsi l'acte indivisé de vision, par cela seul qu'il réussit, tourne tout d'un coup des milliers de milliers d'obstacles ; ces obstacles tournés sont ce qui apparaît à notre perception et à notre science dans la multiplicité des cellules constitutives de l'œil, dans la complication de l'appareil visuel, enfin dans les mécanismes élémentaires de l'opération. De même, posez l'espèce humaine, c'est-à-dire le saut brusque par lequel la vie qui évoluait est parvenue à l'homme individuel et social : du même coup vous vous donnez l'intelligence fabricatrice et par suite un effort qui se poursuivra, en vertu de son élan, au-delà de la simple fabrication

pour laquelle il était fait, créant ainsi un danger. Si l'espèce humaine existe, c'est que le même acte par lequel était posé l'homme avec l'intelligence fabricatrice, avec l'effort continué de l'intelligence, avec le danger créé par la continuation de l'effort, suscitait la fonction fabulatrice. Celle-ci n'a donc pas été voulue par la nature ; et pourtant elle s'explique naturellement. Si, en effet, nous la joignons à toutes les autres fonctions psychologiques, nous trouvons que l'ensemble exprime sous forme de multiplicité l'acte indivisible par lequel la vie a sauté de l'échelon où elle s'était arrêtée jusqu'à l'homme.

Mais voyons de plus près pourquoi cette faculté fabulatrice impose ses inventions avec une force exceptionnelle quand elle s'exerce dans le domaine religieux. Elle est là chez elle, sans aucun doute ; elle est faite pour fabriquer des esprits et des dieux ; mais comme elle continue ailleurs son travail de fabulation, il y a lieu de se demander pourquoi, opérant encore de même, elle n'obtient plus alors la même créance. On trouverait à cela deux raisons.

La première est qu'en matière religieuse l'adhésion de chacun se renforce de l'adhésion de tous. Déjà, au théâtre, la docilité du spectateur aux suggestions du dramaturge est singulièrement accrue par l'attention et l'intérêt de la société présente. Mais il s'agit d'une société juste aussi grande que la salle, et qui dure juste autant que la pièce : que sera-ce, si la croyance individuelle est soutenue, confirmée par tout un peuple, et si elle prend son point d'appui dans le passé comme dans le présent ? Que sera-ce, si le dieu est chanté par les poètes, logé dans des temples, figuré par l'art ? Tant que la science expérimentale ne se sera pas solidement constituée, il n'y aura pas de plus sûr garant de la vérité que le consentement universel. La vérité sera le plus souvent ce consentement même. Soit dit en passant, c'est là une des raisons d'être de l'intolérance. Celui qui n'accepte pas la croyance commune l'empêche, pendant qu'il nie, d'être totalement vraie. La vérité ne recouvrera son intégrité que s'il se rétracte ou disparaît.

Nous ne voulons pas dire que la croyance religieuse n'ait pas pu être, même dans le polythéisme, une croyance individuelle. Chaque Romain avait un *genius* attaché à sa personne ; mais il ne croyait si fermement à son génie que parce que chacun des autres Romains avait le sien et parce que sa foi, personnelle sur ce point, lui était garantie par une foi universelle. Nous ne voulons pas dire non plus que la religion ait jamais été d'essence sociale plutôt qu'individuelle : nous avons bien vu que la fonction fabulatrice, innée à l'individu, a pour premier objet de consolider la société ; mais nous savons qu'elle est également destinée à soutenir l'individu lui-même, et que d'ailleurs l'intérêt de la société est là. A

vrai dire, individu et société s'impliquent réciproquement : les individus constituent la société par leur assemblage ; la société détermine tout un côté des individus par sa préfiguration dans chacun d'eux. Individu et société se conditionnent donc, circulairement. Le cercle, voulu par la nature, a été rompu par l'homme le jour où il a pu se replacer dans l'élan créateur, poussant la nature humaine en avant au lieu de la laisser pivoter sur place. C'est de ce jour que date une religion essentiellement individuelle, devenue par là, il est vrai, plus profondément sociale. Mais nous reviendrons sur ce point. Disons seulement que la garantie apportée par la société à la croyance individuelle, en matière religieuse, suffirait déjà à mettre hors de pair ces inventions de la faculté fabulatrice.

Mais il faut tenir compte d'autre chose encore. Nous avons vu comment les anciens assistaient, impassibles, à la genèse de tel ou tel dieu. Désormais, ils croiraient en lui comme en tous les autres. Ce serait inadmissible, si l'on supposait que l'existence de leurs dieux était de même nature pour eux que celle des objets qu'ils voyaient et touchaient. Elle était réelle, mais d'une réalité qui n'était pas sans dépendre de la volonté humaine.

Les dieux de la civilisation païenne se distinguent en effet des entités plus anciennes, elfes, gnomes, esprits, dont ne se détacha jamais la foi populaire. Celles-ci étaient issues presque immédiatement de la faculté fabulatrice, qui nous est naturelle ; et elles étaient adoptées comme elles avaient été produites, naturellement. Elles dessinaient le contour exact du besoin d'où elles étaient sorties. Mais la mythologie, qui est une extension du travail primitif, dépasse de tous côtés ce besoin ; l'intervalle qu'elle laisse entre lui et elle est rempli par une matière dans le choix de laquelle le caprice humain a une large part, et l'adhésion qu'on lui donne s'en ressent. C'est toujours la même faculté qui intervient, et elle obtient, pour l'ensemble de ses inventions, la même créance. Mais chaque invention, prise à part, est acceptée avec l'arrière-pensée qu'une autre eût été possible. Le panthéon existe indépendamment de l'homme, mais il dépend de l'homme d'y faire entrer un dieu, et de lui conférer ainsi l'existence. Nous nous étonnons aujourd'hui de cet état d'âme. Nous l'expérimentons pourtant en nous dans certains rêves, où nous pouvons introduire à un moment donné l'incident que nous souhaitons : il se réalise par nous dans un ensemble qui s'est posé lui-même, sans nous. On pourrait dire, de même, que chaque dieu déterminé est contingent, alors que la totalité des dieux, ou plutôt le dieu en général, est nécessaire. En creusant ce point, en poussant aussi la logique plus loin que ne l'ont fait les anciens, on trouverait qu'il n'y a jamais eu

de pluralisme définitif que dans la croyance aux esprits, et que le polythéisme proprement dit, avec sa mythologie, implique un monothéisme latent, où les divinités multiples n'existent que secondairement, comme représentatives du divin.

Mais les anciens auraient tenu ces considérations pour accessoires. Elles n'auraient d'importance que si la religion était du domaine de la connaissance ou de la contemplation. On pourrait alors traiter un récit mythologique comme un récit historique, et se poser dans un cas comme dans l'autre la question d'authenticité. Mais la vérité est qu'il n'y a pas de comparaison possible entre eux, parce qu'ils ne sont pas du même ordre. L'histoire est connaissance, la religion est principalement action : elle ne concerne la connaissance, comme nous l'avons maintes fois répété, que dans la mesure où une représentation intellectuelle est nécessaire pour parer au danger d'une certaine intellectualité. Considérer à part cette représentation, la critiquer en tant que représentation, serait oublier qu'elle forme un amalgame avec l'action concomitante. C'est une erreur de ce genre que nous commettons quand nous nous demandons comment de grands esprits ont pu accepter le tissu de puérités et même d'absurdités qu'était leur religion. Les gestes du nageur paraîtraient aussi ineptes et ridicules à celui qui oublierait qu'il y a de l'eau, que cette eau soutient le nageur, et que les mouvements de l'homme, la résistance du liquide, le courant du fleuve, doivent être pris ensemble comme un tout indivisé.

La religion renforce et discipline. Pour cela des exercices continuellement répétés sont nécessaires, comme ceux dont l'automatisme finit par fixer dans le corps du soldat l'assurance morale dont il aura besoin au jour du danger. C'est dire qu'il n'y a pas de religion sans rites et cérémonies. A ces actes religieux la représentation religieuse sert surtout d'occasion. Ils émanent sans doute de la croyance, mais ils réagissent aussitôt sur elle et la consolident : s'il y a des dieux, il faut leur vouer un culte ; mais du moment qu'il y a un culte, c'est qu'il existe des dieux. Cette solidarité du dieu et de l'hommage qu'on lui rend fait de la vérité religieuse une chose à part, sans commune mesure avec la vérité spéculative, et qui dépend jusqu'à un certain point de l'homme.

A resserrer cette solidarité tendent précisément les rites et cérémonies. Il y aurait lieu de s'étendre longuement sur eux. Disons seulement un mot des deux principaux : le sacrifice et la prière.

Dans la religion que nous appellerons dynamique, la prière est indifférente à son expression verbale ; c'est une élévation de l'âme, qui pourrait se passer de la parole. A son plus bas degré, d'autre

part, elle n'était pas sans rapport avec l'incantation magique ; elle visait alors, sinon à forcer la volonté des dieux et surtout des esprits, du moins à capter leur faveur. C'est à mi-chemin entre ces deux extrémités que se situe ordinairement la prière, telle qu'on l'entend dans le polythéisme. Sans doute l'antiquité a connu des formes de prière admirables, où se traduisait une aspiration de l'âme à devenir meilleure. Mais ce furent là des exceptions, et comme des anticipations d'une croyance religieuse plus pure. Il est plus habituel au polythéisme d'imposer à la prière une forme stéréotypée, avec l'arrière-pensée que ce n'est pas seulement la signification de la phrase, mais aussi bien la consécration des mots avec l'ensemble des gestes concomitants qui lui donnera son efficacité. On peut même dire que, plus le polythéisme évolue, plus il devient exigeant sur ce point ; l'intervention d'un prêtre est de plus en plus nécessaire pour assurer le dressage du fidèle. Comment ne pas voir que cette habitude de prolonger l'idée du dieu, une fois évoquée, en paroles prescrites et en attitudes prédéterminées confère à son image une objectivité supérieure ? Nous avons montré jadis que ce qui fait la réalité d'une perception, ce qui la distingue d'un souvenir ou d'une imagination, c'est, avant tout, l'ensemble des mouvements naissants qu'elle imprime au corps et qui la complètent par une action automatiquement commencée. Des mouvements de ce genre pourront se dessiner pour une autre cause : leur actualité refluera aussi bien vers la représentation qui les aura occasionnés, et la convertira pratiquement en chose.

Quant au sacrifice, c'est sans doute, d'abord, une offrande destinée à acheter la faveur du dieu ou à détourner sa colère. Il doit être d'autant mieux accueilli qu'il a plus coûté, et que la victime a une plus grande valeur. C'est probablement ainsi que s'explique en partie l'habitude d'immoler des victimes humaines, habitude qu'on trouverait dans la plupart des religions antiques, peut-être dans toutes si l'on remontait assez haut. Il n'est pas d'erreur ni d'horreur où ne puisse conduire la logique, quand elle s'applique à des matières qui ne relèvent pas de la pure intelligence. Mais il y a autre chose encore dans le sacrifice : sinon, l'on ne s'expliquerait pas que l'offrande ait nécessairement été animale ou végétale, presque toujours animale. D'abord, on s'accorde généralement à voir les origines du sacrifice dans un repas que le dieu et ses adorateurs étaient censés prendre en commun. Ensuite et surtout, le sang avait une vertu spéciale. Principe de vie, il apportait de la force au dieu pour le mettre à même de mieux aider l'homme et peut-être aussi (mais c'était une arrière-pensée à peine consciente) pour lui assurer plus solidement l'existence. C'était, comme la prière, un lien entre l'homme et la divinité.

Ainsi le polythéisme avec sa mythologie a eu pour double effet d'élever de plus en plus haut les puissances invisibles qui entourent l'homme, et de mettre l'homme en relations de plus en plus étroites avec elles. Coextensif aux anciennes civilisations, il s'est grossi de tout ce qu'elles produisaient, ayant inspiré la littérature et l'art, et reçu d'eux plus encore qu'il ne leur avait donné. C'est dire que le sentiment religieux, dans l'antiquité, a été fait d'éléments très nombreux, variables de peuple à peuple, mais qui étaient tous venus s'agglomérer autour d'un noyau primitif. A ce noyau central nous nous sommes attaché, parce que nous avons voulu dégager des religions antiques ce qu'elles avaient de spécifiquement religieux. Telle d'entre elles, celle de l'Inde ou de la Perse, s'est doublée d'une philosophie. Mais philosophie et religion restent toujours distinctes. Le plus souvent, en effet, la philosophie ne survient que pour donner satisfaction à des esprits plus cultivés ; la religion subsiste, dans le peuple, telle que nous l'avons décrite. Là même où le mélange se fait, les éléments conservent leur individualité : la religion aura des velléités de spéculer, la philosophie ne se désintéressera pas d'agir ; mais la première n'en restera pas moins essentiellement action, et la seconde, par-dessus tout, pensée. Quand la religion est réellement devenue philosophie chez les anciens, elle a plutôt déconseillé d'agir et renoncé à ce qu'elle était venue faire dans le monde. Était-ce encore de la religion ? Nous pouvons donner aux mots le sens que nous voulons, pourvu que nous commençons par le définir ; mais nous aurions tort de le faire quand par hasard nous nous trouvons devant un mot qui désigne une découpe naturelle des choses : ici nous devons tout au plus exclure de l'extension du terme tel ou tel objet qu'on y aurait accidentellement compris. C'est ce qui arrive pour la religion. Nous avons montré comment on donne ordinairement ce nom à des représentations orientées vers l'action et suscitées par la nature dans un intérêt déterminé ; on a pu exceptionnellement, et pour des raisons qu'il est facile d'apercevoir, étendre l'application du mot à des représentations qui ont un autre objet ; la religion n'en devra pas moins être définie conformément à ce que nous avons appelé l'intention de la nature.

Nous avons maintes fois expliqué ce qu'il faut entendre ici par intention. Et nous nous sommes longuement appesanti, dans le présent chapitre, sur la fonction que la nature avait assignée à la religion. Magie, culte des esprits ou des animaux, adoration des dieux, mythologie, superstitions de tout genre paraîtront très complexes si on les prend un à un. Mais l'ensemble en est fort simple.

L'homme est le seul animal dont l'action soit mal assurée, qui

hésite et tâtonne, qui forme des projets avec l'espoir de réussir et la crainte d'échouer. C'est le seul qui se sente sujet à la maladie, et le seul aussi qui sache qu'il doit mourir. Le reste de la nature s'épanouit dans une tranquillité parfaite. Plantes et animaux ont beau être livrés à tous les hasards ; ils ne s'en reposent pas moins sur l'instant qui passe comme ils le feraient sur l'éternité. De cette inaltérable confiance nous aspirons à nous quelque chose dans une promenade à la campagne, d'où nous revenons apaisés. Mais ce n'est pas assez dire. De tous les êtres vivant en société, l'homme est le seul qui puisse dévier de la ligne sociale, en cédant à des préoccupations égoïstes quand le bien commun est en cause ; partout ailleurs, l'intérêt individuel est inévitablement coordonné ou subordonné à l'intérêt général. Cette double imperfection est la rançon de l'intelligence. L'homme ne peut pas exercer sa faculté de penser sans se représenter un avenir incertain, qui éveille sa crainte et son espérance. Il ne peut pas réfléchir à ce que la nature lui demande, en tant qu'elle a fait de lui un être sociable, sans se dire qu'il trouverait souvent son avantage à négliger les autres, à ne se soucier que de lui-même. Dans les deux cas il y aurait rupture de l'ordre normal, naturel. Et pourtant c'est la nature qui a voulu l'intelligence, qui l'a mise au bout de l'une des deux grandes lignes de l'évolution animale pour faire pendant à l'instinct le plus parfait, point terminus de l'autre. Il est impossible qu'elle n'ait pas pris ses précautions pour que l'ordre, à peine dérangé par l'intelligence, tende à se rétablir automatiquement. Par le fait, la fonction fabulatrice, qui appartient à l'intelligence et qui n'est pourtant pas intelligence pure, a précisément cet objet. Son rôle est d'élaborer la religion dont nous avons traité jusqu'à présent, celle que nous appelons statique et dont nous dirions que c'est la religion naturelle, si l'expression n'avait pris un autre sens. Nous n'avons donc qu'à nous résumer pour définir cette religion en termes précis. C'est *une réaction défensive de la nature contre ce qu'il pourrait y avoir de déprimant pour l'individu, et de dissolvant pour la société, dans l'exercice de l'intelligence.*

Terminons par deux remarques, pour prévenir deux malentendus. Quand nous disons qu'une des fonctions de la religion, telle qu'elle a été voulue par la nature, est de maintenir la vie sociale, nous n'entendons pas par là qu'il y ait solidarité entre cette religion et la morale. L'histoire témoigne du contraire. Pécher a toujours été offenser la divinité ; mais il s'en faut que la divinité ait toujours pris offense de l'immoralité ou même du crime : il lui est arrivé de les prescrire. Certes, l'humanité semble avoir souhaité en général que ses dieux fussent bons ; souvent elle a mis les vertus sous leur invocation ; peut-être même la coïncidence que nous

signalions entre la morale et la religion originelles, l'une et l'autre rudimentaires, a-t-elle laissé au fond de l'âme humaine le vague idéal d'une morale précise et d'une religion organisée qui s'appuieraient l'une sur l'autre. Il n'en est pas moins vrai que la morale s'est précisée à part, que les religions ont évolué à part, et que les hommes ont toujours reçu leurs dieux de la tradition sans leur demander d'exhiber un certificat de moralité ni de garantir l'ordre moral. Mais c'est qu'il faut distinguer entre les obligations sociales d'un caractère très général, sans lesquelles aucune vie en commun n'est possible, et le lien social particulier, concret, qui fait que les membres d'une certaine communauté sont attachés à sa conservation. Les premières se sont dégagées peu à peu du fond confus de coutumes que nous avons montré à l'origine ; elles s'en sont dégagées par voie de purification et de simplification, d'abstraction et de généralisation, pour donner une morale sociale. Mais ce qui lie les uns aux autres les membres d'une société déterminée, c'est la tradition, le besoin, la volonté de défendre ce groupe contre d'autres groupes, et de le mettre au-dessus de tout. A conserver, à resserrer ce lien vise incontestablement la religion que nous avons trouvée naturelle : elle est commune aux membres d'un groupe, elle les associe intimement dans des rites et des cérémonies, elle distingue le groupe des autres groupes, elle garantit le succès de l'entreprise commune et assure contre le danger commun. Que la religion, telle qu'elle sort des mains de la nature, ait accompli à la fois — pour employer notre langage actuel — les deux fonctions morale et nationale, cela ne nous paraît pas douteux : ces deux fonctions étaient nécessairement confondues, en effet, dans des sociétés rudimentaires où il n'y avait que des coutumes. Mais que les sociétés, en se développant, aient entraîné la religion dans la seconde direction, c'est ce que l'on comprendra sans peine si l'on se reporte à ce que nous venons d'exposer. On s'en fût convaincu tout de suite, en considérant que les sociétés humaines, à l'extrémité d'une des grandes lignes de l'évolution biologique, font pendant aux sociétés animales les plus parfaites, situées à l'extrémité de l'autre grande ligne, et que la fonction fabulatrice, sans être un instinct, joue dans les sociétés humaines un rôle symétrique de celui de l'instinct dans ces sociétés animales.

Notre seconde remarque, dont nous pourrions nous dispenser après ce que nous avons tant de fois répété, concerne le sens que nous donnons à l'« intention de la nature », une expression dont nous avons usé en parlant de la « religion naturelle ». A vrai dire, il s'agissait moins de cette religion elle-même que de l'effet obtenu par elle. Il y a un élan de vie qui traverse la matière et qui en tire ce qu'il peut, quitte à se scinder en route. A l'extrémité des deux

principales lignes d'évolution ainsi tracées se trouvent l'intelligence et l'instinct. Justement parce que l'intelligence est une réussite, comme d'ailleurs l'instinct, elle ne peut pas être posée sans que l'accompagne une tendance à écarter ce qui l'empêcherait de produire son plein effet. Cette tendance forme avec elle, comme avec tout ce que l'intelligence présuppose, un bloc indivisé, qui se divise au regard de notre faculté — toute relative à notre intelligence elle-même — de percevoir et d'analyser. Revenons encore une fois sur ce qui a été dit de l'œil et de la vision. Il y a l'acte de voir, qui est simple, et il y a une infinité d'éléments, et d'actions réciproques de ces éléments les uns sur les autres, avec lesquels l'anatomiste et le physiologiste reconstituent l'acte simple. Éléments et actions expriment analytiquement et pour ainsi dire négativement, étant des résistances opposées à des résistances, l'acte indivisible, seul positif, que la nature a effectivement obtenu. Ainsi les inquiétudes de l'homme jeté sur la terre, et les tentations que l'individu peut avoir de se préférer lui-même à la communauté, — inquiétudes et tentations qui sont le propre d'un être intelligent, — se prêteraient à une énumération sans fin. Indéfinies en nombre, aussi, sont les formes de la superstition, ou plutôt de la religion statique, qui résistent à ces résistances. Mais cette complication s'évanouit si l'on replace l'homme dans l'ensemble de la nature, si l'on considère que l'intelligence serait un obstacle à la sérénité qu'on trouve partout ailleurs, et que l'obstacle doit être surmonté, l'équilibre rétabli. Envisagé de ce point de vue, qui est celui de la genèse et non plus de l'analyse, tout ce que l'intelligence appliquée à la vie comportait d'agitation et de défaillance, avec tout ce que les religions y apportèrent d'apaisement, devient une chose simple. Perturbation et fabulation se compensent et s'annulent. A un dieu, qui regarderait d'en haut, le tout paraîtrait indivisible, comme la confiance des fleurs qui s'ouvrent au printemps.

Chapitre III

La religion dynamique

Jetons un coup d'œil en arrière sur la vie, dont nous avons jadis suivi le développement jusqu'au point où la religion devait sortir d'elle. Un grand courant d'énergie créatrice se lance dans la matière pour en obtenir ce qu'il peut. Sur la plupart des points il est arrêté ; ces arrêts se traduisent à nos yeux par autant d'apparitions d'espèces vivantes, c'est-à-dire d'organismes où notre regard, essentiellement analytique et synthétique, démêle une multitude d'éléments se coordonnant pour accomplir une multitude de fonctions ; le travail d'organisation n'était pourtant que l'arrêt lui-même, acte simple, analogue à l'enfoncement du pied qui détermine instantanément des milliers de grains de sable à s'entendre pour donner un dessin. Sur une des lignes où elle avait réussi à aller le plus loin, on aurait pu croire que cette énergie vitale entraînerait ce qu'elle avait de meilleur et continuerait droit devant elle ; mais elle s'infléchit, et tout se recourba : des êtres surgirent dont l'activité tournait indéfiniment dans le même cercle, dont les organes étaient des instruments tout faits au lieu de laisser la place ouverte à une invention sans cesse renouvelable d'outils, dont la conscience glissait dans le somnambulisme de l'instinct au lieu de se redresser et de s'intensifier en pensée réfléchie. Tel est l'état de l'individu dans ces sociétés d'insectes dont l'organisation est savante, mais l'automatisme complet. L'effort créateur ne passa avec succès que sur la ligne d'évolution qui aboutit à l'homme. En traversant la matière, la conscience prit cette fois, comme dans un moule, la forme de l'intelligence fabricatrice. Et l'invention, qui porte en elle la réflexion, s'épanouit en liberté.

Mais l'intelligence n'était pas sans danger. Jusque-là, tous les vivants avaient bu avidement à la coupe de la vie. Ils savouraient le miel que la nature avait mis sur le bord ; ils avalaient le reste par surcroît, sans l'avoir vu. L'intelligence, elle, regardait jusqu'en bas. Car l'être intelligent ne vivait plus seulement dans le présent ; il n'y a pas de réflexion sans prévision, pas de prévision sans inquiétude,

pas d'inquiétude sans un relâchement momentané de l'attachement à la vie. Surtout, il n'y a pas d'humanité sans société, et la société demande à l'individu un désintéressement que l'insecte, dans son automatisme, pousse jusqu'à l'oubli complet de soi. Il ne faut pas compter sur la réflexion pour soutenir ce désintéressement. L'intelligence, à moins d'être celle d'un subtil philosophe utilitaire, conseillerait plutôt l'égoïsme. Far deux côtés, donc, elle appelait un contrepoids. Ou plutôt elle en était déjà munie, car la nature, encore une fois, ne fait pas les êtres de pièces et de morceaux : ce qui est multiple dans sa manifestation peut être simple dans sa genèse. Une espèce qui surgit apporte avec elle, dans l'indivisibilité de l'acte qui la pose, tout le détail de ce qui la rend viable. L'arrêt même de l'élan créateur qui s'est traduit par l'apparition de notre espèce a donné avec l'intelligence humaine, à l'intérieur de l'intelligence humaine, la fonction fabulatrice qui élabore les religions. Tel est donc le rôle, telle est la signification de la religion que nous avons appelée statique ou naturelle. La religion est ce qui doit combler, chez des êtres doués de réflexion, un déficit éventuel de rattachement à la vie.

Il est vrai qu'on aperçoit tout de suite une autre solution possible du problème. La religion statique attache l'homme à la vie, et par conséquent l'individu à la société, en lui racontant des histoires comparables à celles dont on berce les enfants. Sans doute ce ne sont pas des histoires comme les autres. Issues de la fonction fabulatrice par nécessité, et non pas pour le simple plaisir, elles contrefont la réalité perçue au point de se prolonger en actions : les autres créations imaginatives ont cette tendance, mais elles n'exigent pas que nous nous y laissions aller ; elles peuvent rester à l'état d'idées ; celles-là, au contraire, sont idéo-motrices. Ce n'en sont pas moins des fables, que des esprits critiques accepteront souvent en fait, comme nous l'avons vu, mais qu'en droit ils devraient rejeter. Le principe actif, mouvant, dont le seul stationnement en un point extrême s'est exprimé par l'humanité, exige sans doute de toutes les espèces créées qu'elles se cramponnent à la vie. Mais, comme nous le montrions jadis, si ce principe donne toutes les espèces globalement, à la manière d'un arbre qui pousse dans toutes les directions des branches terminées en bourgeons, c'est le dépôt, dans la matière, d'une énergie librement créatrice, c'est l'homme ou quelque être de même signification — nous ne disons pas de même forme — qui est la raison d'être du développement tout entier. L'ensemble eût pu être très supérieur à ce qu'il est, et c'est probablement ce qui arrive dans des mondes où le courant est lancé à travers une matière moins réfractaire. Comme aussi le courant eût pu ne jamais trouver libre

passage, pas même dans cette mesure insuffisante, auquel cas ne se seraient jamais dégagées sur notre planète la qualité et la quantité d'énergie créatrice que représente la forme humaine. Mais, de toute manière, la vie est chose au moins aussi désirable, plus désirable même pour l'homme que pour les autres espèces, puisque celles-ci la subissent comme un effet produit au passage par l'énergie créatrice, tandis qu'elle est chez l'homme le succès même, si incomplet et si précaire soit-il, de cet effort. Pourquoi, dès lors, l'homme ne retrouverait-il pas la confiance qui lui manque, ou que la réflexion a pu ébranler, en remontant, pour reprendre de l'élan, dans la direction d'où l'élan était venu ? Ce n'est pas par l'intelligence, ou en tout cas avec l'intelligence seule, qu'il pourrait le faire : celle-ci irait plutôt en sens inverse ; elle a une destination spéciale et, lorsqu'elle s'élève dans ses spéculations, elle nous fait tout au plus concevoir des possibilités, elle ne touche pas une réalité. Mais nous savons qu'autour de l'intelligence est restée une frange d'intuition, vague et évanouissante. Ne pourrait-on pas la fixer, l'intensifier, et surtout la compléter en action, car elle n'est devenue pure vision que par un affaiblissement de son principe et, si l'on peut s'exprimer ainsi, par une abstraction pratiquée sur elle-même ?

Une âme capable et digne de cet effort ne se demanderait même pas si le principe avec lequel elle se tient maintenant en contact est la cause transcendante de toutes choses ou si ce n'en est que la délégation terrestre. Il lui suffirait de sentir qu'elle se laisse pénétrer, sans que sa personnalité s'y absorbe, par un être qui peut immensément plus qu'elle, comme le fer par le feu qui le rougit. Son attachement à la vie serait désormais son inséparabilité de ce principe, joie dans la joie, amour de ce qui n'est qu'amour. A la société elle se donnerait par surcroît, mais à une société qui serait alors l'humanité entière, aimée dans l'amour de ce qui en est le principe. La confiance que la religion statique apportait à l'homme s'en trouverait transfigurée : plus de souci pour l'avenir, plus de retour inquiet sur soi-même ; l'objet n'en vaudrait matériellement plus la peine, et prendrait moralement une signification trop haute. C'est maintenant d'un détachement de chaque chose en particulier que serait fait l'attachement à la vie en général. Mais faudrait-il alors parler encore de religion ? ou fallait-il alors, pour tout ce qui précédait, employer déjà ce mot ? Les deux choses ne diffèrent-elles pas au point de s'exclure, et de ne pouvoir s'appeler du même nom ?

Il y a bien des raisons, cependant, pour parler de religion dans les deux cas. D'abord le mysticisme — car c'est à lui que nous pensons — a beau transporter l'âme sur un autre plan : il ne lui en assure pas moins, sous une forme éminente, la sécurité et la

sérénité que la religion statique a pour fonction de procurer. Mais surtout il faut considérer que le mysticisme pur est une essence rare, qu'on le rencontre le plus souvent à l'état de dilution, qu'il n'en communique pas moins alors à la masse à laquelle il se mêle sa couleur et son parfum, et qu'on doit le laisser avec elle, pratiquement inséparable d'elle, si l'on veut le prendre agissant, puisque c'est ainsi qu'il a fini par s'imposer au monde. En se plaçant à ce point de vue, on apercevrait une série de transitions, et comme des différences de degré, là où réellement il y a une différence radicale de nature. Revenons en deux mots sur chacun de ces points.

En le définissant par sa relation à l'élan vital, nous avons implicitement admis que le vrai mysticisme était rare. Nous aurons à parler, un peu plus loin, de sa signification et de sa valeur. Bornons-nous pour le moment à remarquer qu'il se situe, d'après ce qui précède, en un point jusqu'où le courant spirituel lancé à travers la matière aurait probablement voulu, jusqu'où il n'a pu aller. Car il se joue d'obstacles avec lesquels la nature a dû composer, et d'autre part on ne comprend l'évolution de la vie, abstraction faite des voies latérales sur lesquelles elle s'est engagée par force, que si on la voit à la recherche de quelque chose d'inaccessible à quoi le grand mystique atteint. Si tous les hommes, si beaucoup d'hommes pouvaient monter aussi haut que cet homme privilégié, ce n'est pas à l'espèce humaine que la nature se fût arrêtée, car celui-là est en réalité plus qu'homme. Des autres formes du génie on en dirait d'ailleurs autant : toutes sont également rares. Ce n'est donc pas par accident, c'est en vertu de son essence même que le vrai mysticisme est exceptionnel.

Mais quand il parle, il y a, au fond de la plupart des hommes, quelque chose qui lui fait imperceptiblement écho. Il nous découvre, ou plutôt il nous découvrirait une perspective merveilleuse si nous le voulions : nous ne le voulons pas et, le plus souvent, nous ne pourrions pas le vouloir ; l'effort nous briserait. Le charme n'en a pas moins opéré ; et comme il arrive quand un artiste de génie a produit une œuvre qui nous dépasse, dont nous ne réussissons pas à nous assimiler l'esprit, mais qui nous fait sentir la vulgarité de nos précédentes admirations, ainsi la religion statique a beau subsister, elle n'est déjà plus entièrement ce qu'elle était, elle n'ose surtout plus s'avouer quand le vrai grand mysticisme a paru. C'est à elle encore, ou du moins à elle principalement, que l'humanité demandera l'appui dont elle a besoin ; elle laissera encore travailler, en la réformant de son mieux, la fonction fabulatrice ; bref, sa confiance dans la vie restera à peu près telle que l'avait instituée la nature. Mais elle feindra sincèrement d'avoir recherché et obtenu en

quelque mesure ce contact avec le principe même de la nature qui se traduit par un tout autre attachement à la vie, par une confiance transfigurée. Incapable de s'élever aussi haut, elle esquissera le geste, elle prendra l'attitude, et, dans ses discours, elle réservera la plus belle place à des formules qui n'arrivent pas à se remplir pour elle de tout leur sens, comme ces fauteuils restés vides qu'on avait préparés pour de grands personnages dans une cérémonie. Ainsi se constituera une religion mixte qui impliquera une orientation nouvelle de l'ancienne, une aspiration plus ou moins prononcée du dieu antique, issu de la fonction fabulatrice, à se perdre dans celui qui se révèle effectivement, qui illumine et réchauffe de sa présence des âmes privilégiées. Ainsi s'intercalent, comme nous le disions, des transitions et des différences apparentes de degré entre deux choses qui diffèrent radicalement de nature et qui ne sembleraient pas, d'abord, devoir s'appeler de la même manière. Le contraste est frappant dans bien des cas, par exemple quand des nations en guerre affirment l'une et l'autre avoir pour elles un dieu qui se trouve ainsi être le dieu national du paganisme, alors que le Dieu dont elles s'imaginent parler est un Dieu commun à tous les hommes, dont la seule vision par tous serait l'abolition immédiate de la guerre. Et pourtant il ne faudrait pas tirer parti de ce contraste pour déprécier des religions qui, nées du mysticisme, ont généralisé l'usage de ses formules sans pouvoir pénétrer l'humanité entière de la totalité de son esprit. Il arrive à des formules presque vides de faire surgir ici ou là, véritables paroles magiques, l'esprit capable de les remplir.

Un professeur médiocre, par renseignement machinal d'une science que créèrent des hommes de génie, éveillera chez tel de ses élèves la vocation qu'il n'a pas eue lui-même, et le convertira inconsciemment en émule de ces grands hommes, invisibles et présents dans le message qu'il transmet.

Il y a pourtant une différence entre les deux cas, et, si l'on en tient compte, on verra s'atténuer, en matière de religion, l'opposition entre le « statique » et le « dynamique » sur laquelle nous venons d'insister pour mieux marquer les caractères de l'un et de l'autre. La grande majorité des hommes pourra rester à peu près étrangère aux mathématiques, par exemple, tout en saluant le génie d'un Descartes ou d'un Newton. Mais ceux qui se sont inclinés de loin devant la parole mystique, parce qu'ils en entendaient au fond d'eux-mêmes le faible écho, ne demeureront pas indifférents à ce qu'elle annonce. S'ils avaient déjà des croyances, et s'ils ne veulent ou ne peuvent pas s'en détacher, ils se persuaderont qu'ils les transforment, et ils les modifieront par là effectivement : les éléments subsisteront, mais magnétisés et tournés dans un autre sens par cette aimantation. Un historien des religions n'aura pas de

peine à retrouver, dans la matérialité d'une croyance vaguement mystique qui s'est répandue parmi les hommes, des éléments mythiques et même magiques. Il prouvera ainsi qu'il y a une religion statique, naturelle à l'homme, et que la nature humaine est invariable. Mais s'il s'en tient là, il aura négligé quelque chose, et peut-être l'essentiel. Du moins aura-t-il, sans précisément le vouloir, jeté un pont entre le statique et le dynamique, et justifié l'emploi du même mot dans des cas aussi différents. C'est bien à une religion qu'on a encore affaire, mais à une religion nouvelle.

Nous nous en convainçons encore mieux, nous verrons par un autre côté comment ces deux religions s'opposent et comment elles se rejoignent, si nous tenons compte des tentatives de la seconde pour s'installer dans la première avant de la supplanter. A vrai dire, c'est nous qui les convertissons en tentatives, rétroactivement. Elles furent, quand elles se produisirent, des actes complets, qui se suffisaient à eux-mêmes, et elles ne sont devenues des commencements ou des préparations que du jour où elles ont été transformées en insuccès par une réussite finale, grâce au mystérieux pouvoir que le présent exerce sur le passé. Elles ne nous en serviront pas moins à jalonner un intervalle, à analyser en ses éléments virtuels l'acte indivisible par lequel la religion dynamique se pose, et à montrer du même coup, par la direction évidemment commune des élans qui n'ont pas abouti, comment le saut brusque qui fut définitif n'eut rien d'accidentel.

Au premier rang parmi les esquisses du mysticisme futur nous placerons certains aspects des mystères païens. Il ne faudrait pas que le mot nous fit illusion : la plupart des mystères n'eurent rien de mystique. Ils se rattachaient à la religion établie, qui trouvait tout naturel de les avoir à côté d'elle. Ils célébraient les mêmes dieux, ou des dieux issus de la même fonction fabulatrice. Ils renforçaient simplement chez les initiés l'esprit religieux en le doublant de cette satisfaction que les hommes ont toujours éprouvée à former de petites sociétés au sein de la grande, et à s'ériger en privilégiés par le fait d'une initiation tenue secrète. Les membres de ces sociétés closes se sentaient plus près du dieu qu'ils invoquaient, ne fût-ce que parce que la représentation des scènes mythologiques jouait un plus grand rôle ici que dans les cérémonies publiques. En un certain sens, le dieu était présent ; les initiés participaient quelque peu de sa divinité. Ils pouvaient donc espérer d'une autre vie plus et mieux que ce que faisait attendre la religion nationale. Mais il n'y avait là, probablement, que des idées importées toutes faites de l'étranger : on sait à quel point l'Égypte avait toujours été préoccupée du sort de l'homme après la mort, et l'on se rappelle le témoignage d'Hérodote, d'après lequel la Déméter des mystères éleusiniens et le Dionysos

de l'orphisme auraient été des transformations d'Isis et d'Osiris. De sorte que la célébration des mystères, ou tout au moins ce que nous en connaissons, ne nous offre rien qui ait tranché absolument sur le culte public. A première vue, on ne trouverait donc pas plus de mysticité à cette religion qu'à l'autre. Mais nous ne devons pas nous en tenir à l'aspect qui était probablement le seul à intéresser la plupart des initiés. Nous devons nous demander si certains au moins de ces mystères ne portaient pas la marque de telle ou telle grande personnalité, dont ils pouvaient faire revivre l'esprit. Nous devons aussi noter que la plupart des auteurs ont insisté sur les scènes d'enthousiasme où le dieu prenait réellement possession de l'âme qui l'invoquait. Par le fait, les mystères les plus vivaces, qui finirent par entraîner dans leur mouvement les mystères éleusiniens eux-mêmes, furent ceux de Dionysos et de son continuateur Orphée. Dieu étranger, venu de Thrace, Dionysos contrastait par sa violence avec la sérénité des Olympiens. Il ne fut pas d'abord le dieu du vin, mais il le devint sans peine, parce que l'ivresse où il mettait l'âme n'était pas sans ressemblance avec celle que le vin produit. On sait comment William James fut traité pour avoir qualifié de mystique, ou étudié comme tel, l'état consécutif à une inhalation de protoxyde d'azote. On voyait là de l'irréligion. Et l'on aurait eu raison, si le philosophe avait fait de la « révélation intérieure » un équivalent psychologique du protoxyde, lequel aurait alors été, comme disent les métaphysiciens, cause adéquate de l'effet produit. Mais l'intoxication ne devait être à ses yeux que l'occasion. L'état d'âme était là, préfiguré sans doute avec d'autres, et n'attendait qu'un signal pour se déclencher. Il eût pu être évoqué spirituellement, par un effort accompli sur le plan spirituel qui était le sien. Mais il pouvait aussi bien l'être matériellement, par une inhibition de ce qui l'inhibait, par la suppression d'un obstacle, et tel était l'effet tout négatif du toxique ; le psychologue s'adressait de préférence à celui-ci, qui lui permettait d'obtenir le résultat à volonté. Ce n'était peut-être pas honorer davantage le vin que de comparer ses effets à l'ivresse dionysiaque. Mais là n'est pas le point important. Il s'agit de savoir si cette ivresse peut être considérée rétrospectivement, à la lumière du mysticisme une fois paru, comme annonciatrice de certains états mystiques. Pour répondre à la question, il suffit de jeter un coup d'œil sur l'évolution de la philosophie grecque.

Cette évolution fut purement rationnelle. Elle porta la pensée humaine à son plus haut degré d'abstraction et de généralité. Elle donna aux fonctions dialectiques de l'esprit tant de force et de souplesse qu'aujourd'hui encore, pour les exercer, c'est à l'école des Grecs que nous nous mettons. Deux points sont pourtant à

noter. Le premier est qu'à l'origine de ce grand mouvement il y eut une impulsion ou une secousse qui ne fut pas d'ordre philosophique. Le second est que la doctrine à laquelle le mouvement aboutit, et où la pensée hellénique trouva son achèvement, prétendit dépasser la pure raison. Il n'est pas douteux, en effet, que l'enthousiasme dionysiaque se soit prolongé dans l'orphisme, et que l'orphisme se soit prolongé en pythagorisme : or c'est à celui-ci, peut-être même à celui-là, que remonte l'inspiration première du platonisme. On sait dans quelle atmosphère de mystère, au sens orphique du mot, baignent les mythes platoniciens, et comment la théorie des Idées elle-même inclina par une sympathie secrète vers la théorie pythagoricienne des nombres. Sans doute aucune influence de ce genre n'est sensible chez Aristote et ses successeurs immédiats ; mais la philosophie de Plotin, à laquelle ce développement aboutit, et qui doit autant à Aristote qu'à Platon, est incontestablement mystique. Si elle a subi l'action de la pensée orientale, très vivante dans le monde alexandrin, ce fut à l'insu de Plotin lui-même, qui a cru ne faire autre chose que condenser toute la philosophie grecque, pour l'opposer précisément aux doctrines étrangères. Ainsi, en résumé, il y eut à l'origine une pénétration de l'orphisme, et, à la fin, un épanouissement de la dialectique en mystique. De là on pourrait conclure que c'est une force extra-rationnelle qui suscita ce développement rationnel et qui le conduisit à son terme, au-delà de la raison. C'est ainsi que les phénomènes lents et réguliers de sédimentation, seuls apparents, sont conditionnés par d'invisibles forces éruptives qui, en soulevant à certains moments l'écorce terrestre, impriment sa direction à l'activité sédimentaire. Mais une autre interprétation est possible ; et elle serait, à notre sens, plus vraisemblable. On peut supposer que le développement de la pensée grecque fut l'œuvre de la seule raison, et qu'à côté de lui, indépendamment de lui, se produisit de loin en loin chez quelques âmes prédisposées un effort pour aller chercher, par-delà l'intelligence, une vision, un contact, la révélation d'une réalité transcendante. Cet effort n'aurait jamais atteint le but ; mais chaque fois, au moment de s'épuiser, il aurait confié à la dialectique ce qui restait de lui-même plutôt que de disparaître tout entier ; et ainsi, avec la même dépense de force, une nouvelle tentative pouvait ne s'arrêter que plus loin, l'intelligence se trouvant rejointe en un point plus avancé d'un développement philosophique qui avait, dans l'intervalle, acquis plus d'élasticité et comportait plus de mysticité. Par le fait, nous voyons une première vague, purement dionysiaque, venir se perdre dans l'orphisme, qui était d'une intellectualité supérieure ; une seconde, qu'on pourrait appeler orphique, aboutit

au pythagorisme, c'est-à-dire à une philosophie ; à son tour le pythagorisme communiqua quelque chose de son esprit au platonisme ; et celui-ci, l'ayant recueilli, s'ouvrit naturellement plus tard au mysticisme alexandrin. Mais de quelque manière qu'on se représente le rapport entre les deux courants, l'un intellectuel, l'autre extra-intellectuel, c'est seulement en se plaçant au terme qu'on peut qualifier celui-ci de supra-intellectuel ou de mystique, et tenir pour mystique une impulsion qui partit des mystères.

Resterait à savoir, alors, si le terme du mouvement fut un mysticisme complet. On peut donner aux mots le sens qu'on veut, pourvu qu'on le définisse d'abord. A nos yeux, l'aboutissement du mysticisme est une prise de contact, et par conséquent une coïncidence partielle, avec l'effort créateur que manifeste la vie. Cet effort est de Dieu, si ce n'est pas Dieu lui-même. Le grand mystique serait une individualité qui franchirait les limites assignées à l'espèce par sa matérialité, qui continuerait et prolongerait ainsi l'action divine. Telle est notre définition. Nous sommes libres de la poser, pourvu que nous nous demandions si elle trouve jamais son application, si elle s'applique alors à tel ou tel cas déterminé. En ce qui concerne Plotin, la réponse n'est pas douteuse. Il lui fut donné de voir la terre promise, mais non pas d'en fouler le sol. Il alla jusqu'à l'extase, un état où l'âme se sent ou croit se sentir en présence de Dieu, étant illuminée de sa lumière ; il ne franchit pas cette dernière étape pour arriver au point où, la contemplation venant s'abîmer dans l'action, la volonté humaine se confond avec la volonté divine. Il se croyait au faîte : aller plus loin eût été pour lui descendre. C'est ce qu'il a exprimé dans une langue admirable, mais qui n'est pas celle du mysticisme plein : « l'action, dit-il, est un affaiblissement de la contemplation[412]. » Par là il reste fidèle à l'intellectualisme grec, il le résume même dans une formule saisissante ; du moins l'a-t-il fortement imprégné de mysticité. En un mot, le mysticisme, au sens absolu où nous convenons de le prendre, n'a pas été atteint par la pensée hellénique. Il aurait sans doute voulu être ; il a, simple virtualité, plusieurs fois frappé à la porte. Celle-ci s'est entrebâillée de plus en plus largement, mais ne l'a jamais laissé passer tout entier.

La distinction est radicale ici entre la mystique et la dialectique ; elles se rejoignent seulement de loin en loin. Ailleurs, au contraire, elles ont été constamment mêlées, s'entraînant en apparence, peut-être s'empêchant réciproquement d'aller jusqu'au bout. C'est ce qui est arrivé, croyons-nous, à la pensée hindoue. Nous n'entreprendrons pas de l'approfondir ou de la résumer. Son développement s'étend sur des périodes considérables. Philosophie et religion, elle s'est diversifiée selon les temps et les lieux. Elle s'est

exprimée dans une langue dont beaucoup de nuances échappent à ceux-là mêmes qui la connaissent le mieux. Les mots de cette langue sont d'ailleurs loin d'avoir conservé un sens invariable, à supposer que ce sens ait toujours été précis ou qu'il l'ait été jamais. Mais, pour l'objet qui nous occupe, un coup d'œil jeté sur l'ensemble des doctrines suffira. Et comme, pour obtenir cette vision globale, nous devons nécessairement nous contenter de superposer ensemble des vues déjà prises, nous aurons quelque chance, en considérant de préférence les lignes qui coïncident, de ne pas nous tromper.

Disons d'abord que l'Inde a toujours pratiqué une religion comparable à celle de l'ancienne Grèce. Les dieux et les esprits y jouaient le même rôle que partout ailleurs. Les rites et cérémonies étaient analogues. Le sacrifice avait une importance extrême. Ces cultes persistèrent à travers le Brahmanisme, le Jainisme et le Bouddhisme. Comment étaient-ils compatibles avec un enseignement tel que celui du Bouddha ? Il faut remarquer que le Bouddhisme, qui apportait aux hommes la délivrance, considérait les dieux eux-mêmes comme ayant besoin d'être délivrés. Il traitait donc hommes et dieux en êtres de même espèce, soumis à la même fatalité. Cela se concevrait bien dans une hypothèse telle que la nôtre : l'homme vit naturellement en société, et, par l'effet d'une fonction naturelle, que nous avons appelée fabulatrice, il projette autour de lui des êtres fantasmatiques qui vivent d'une vie analogue à la sienne, plus haute que la sienne, solidaire de la sienne ; telle est la religion que nous tenons pour naturelle. Les penseurs de l'Inde se sont-ils jamais représenté ainsi les choses ? C'est peu probable. Mais tout esprit qui s'engage sur la voie mystique, hors de la cité, sent plus ou moins confusément qu'il laisse derrière lui les hommes et les dieux. Par là même il les voit ensemble.

Maintenant, jusqu'où la pensée hindoue est-elle allée dans cette voie ? Il ne s'agit, bien entendu, que de l'Inde antique, seule avec elle-même, avant l'influence qu'a pu exercer sur elle la civilisation occidentale ou le besoin de réagir contre elle. Statique ou dynamique, en effet, nous prenons la religion à ses origines. Nous avons trouvé que la première était préfigurée dans la nature ; nous voyons maintenant dans la seconde un bond hors de la nature, et nous considérons d'abord le bond dans des cas où l'élan fut insuffisant ou contrarié. A cet élan il semble que l'âme hindoue se soit essayée par deux méthodes différentes.

L'une d'elles est à la fois physiologique et psychologique. On en découvrirait la plus lointaine origine dans une pratique commune aux Hindous et aux Iraniens, antérieure par conséquent à leur séparation : le recours à la boisson enivrante que les uns et les

autres appelaient « soma ». C'était une ivresse divine, comparable à celle que les fervents de Dionysos demandaient au vin. Plus tard vint un ensemble d'exercices destinés à suspendre la sensation, à ralentir l'activité mentale, enfin à induire des états comparables à celui d'hypnose ; ils se systématisèrent dans le « yoga ». Était-ce là du mysticisme, au sens où nous prenons le mot ? Des états hypnotiques n'ont rien de mystique par eux-mêmes, mais ils pourront le devenir, ou du moins annoncer et préparer le mysticisme vrai, par la suggestion qui s'y insérera. Ils le deviendront facilement, leur forme sera prédisposée à se remplir de cette matière, s'ils dessinent déjà des visions, des extases, suspendant la fonction critique de l'intelligence. Telle a dû être, par un côté au moins, la signification des exercices qui finirent par s'organiser en « yoga ». Le mysticisme n'y était qu'à l'état d'ébauche ; mais un mysticisme plus accusé, concentration purement spirituelle, pouvait s'aider du yoga dans ce que celui-ci avait de matériel et, par là même, le spiritualiser. De fait, le yoga semble avoir été, selon les temps et les lieux, une forme plus populaire de la contemplation mystique ou un ensemble qui l'englobait.

Reste à savoir ce que fut cette contemplation elle-même, et quel rapport elle pouvait avoir avec le mysticisme tel que nous l'entendons. Dès les temps les plus anciens l'Hindou spécula sur l'être en général, sur la nature, sur la vie. Mais son effort, qui s'est prolongé pendant un si grand nombre de siècles, n'a pas abouti, comme celui des philosophes grecs, à la connaissance indéfiniment développable que fut déjà la science hellénique. La raison en est que la connaissance fut toujours à ses yeux un moyen plutôt qu'une fin. Il s'agissait pour lui de s'évader de la vie, qui lui était particulièrement cruelle. Et par le suicide il n'aurait pas obtenu l'évasion, car l'âme devait passer dans un autre corps après la mort, et c'eût été, à perpétuité, un recommencement de la vie et de la souffrance. Mais dès les premiers temps du Brahmanisme il se persuada qu'on arrivait à la délivrance par le renoncement. Ce renoncement était une absorption dans le Tout, comme aussi en soi-même. Le Bouddhisme, qui vint infléchir le Brahmanisme, ne le modifia pas essentiellement. Il en fit surtout quelque chose de plus savant. Jusque-là, on avait constaté que la vie était souffrance : le Bouddha remonta jusqu'à la cause de la souffrance ; il la découvrit dans le désir en général, dans la soif de vivre. Ainsi put être tracé avec une précision plus haute le chemin de la délivrance. Brahmanisme, Bouddhisme et même Jainisme ont donc prêché avec une force croissante l'extinction du vouloir-vivre, et cette prédication se présente au premier abord comme un appel à l'intelligence, les trois doctrines ne différant que par leur degré plus

ou moins élevé d'intellectualité. Mais, à y regarder de près, on s'aperçoit que la conviction qu'elles visaient à implanter était loin d'être un état purement intellectuel. Déjà, dans l'ancien Brahmanisme, ce n'est pas par le raisonnement, ce n'est pas par l'étude, que s'obtient la conviction dernière : elle consiste en une vision, communiquée par celui qui a vu. Le Bouddhisme, plus savant d'un côté, est plus mystique encore de l'autre. L'état où il achemine l'âme est au-delà du bonheur et de la souffrance, au-delà de la conscience. C'est par une série d'étapes, et par toute une discipline mystique, qu'il aboutit au nirvana, suppression du désir pendant la vie et du karma après la mort. Il ne faut pas oublier qu'à l'origine de la mission du Bouddha est l'illumination qu'il eut dans sa première jeunesse. Tout ce que le Bouddhisme a d'exprimable en mots peut sans doute être traité comme une philosophie ; mais l'essentiel est la révélation définitive, transcendante à la raison comme à la parole. C'est la conviction, graduellement gagnée et subitement obtenue, que le but est atteint : finie la souffrance, qui est tout ce qu'il y a de déterminé, et par conséquent de proprement existant, dans l'existence. Si nous considérons que nous n'avons pas affaire ici à une vue théorique, mais à une expérience qui ressemble beaucoup à une extase, que dans un effort pour coïncider avec l'élan créateur une âme pourrait prendre la voie ainsi décrite et n'échouerait que parce qu'elle se serait arrêtée à mi-chemin, détachée de la vie humaine mais n'atteignant pas à la vie divine, suspendue entre deux activités dans le vertige du néant, nous n'hésiterons pas à voir dans le Bouddhisme un mysticisme. Mais nous comprendrons pourquoi le Bouddhisme n'est pas un mysticisme complet. Celui-ci serait action, création, amour.

Non pas certes que le Bouddhisme ait ignoré la charité. Il l'a recommandée au contraire en termes d'une élévation extrême. Au précepte il a joint l'exemple. Mais il a manqué de chaleur. Comme l'a dit très justement un historien des religions, il a ignoré « le don total et mystérieux de soi-même ». Ajoutons — et c'est peut-être, au fond, la même chose — qu'il n'a pas cru à l'efficacité de l'action humaine. Il n'a pas eu confiance en elle. Seule cette confiance peut devenir puissance, et soulever les montagnes. Un mysticisme complet fût allé jusque-là. Il s'est rencontré peut-être dans l'Inde, mais beaucoup plus tard. C'est en effet une charité ardente, c'est un mysticisme comparable au mysticisme chrétien, que nous trouvons chez un Ramakrishna ou un Vivekananda, pour ne parler que des plus récents. Mais, précisément, le christianisme avait surgi dans l'intervalle. Son influence sur l'Inde — venue d'ailleurs à l'islamisme — a été bien superficielle, mais à des âmes prédisposées une simple suggestion, un signal suffit. Admettons pourtant que l'action

directe du christianisme, en tant que dogme, ait été à peu près nulle dans l'Inde. Comme il a pénétré toute la civilisation occidentale, on le respire, ainsi qu'un parfum, dans ce que cette civilisation apporte avec elle. L'industrialisme lui-même, comme nous essaierons de le montrer, en dérive indirectement. Or c'est l'industrialisme, c'est notre civilisation occidentale, qui a déclenché le mysticisme d'un Ramakrishna ou d'un Vivekananda. Jamais ce mysticisme ardent, agissant, ne se fût produit au temps où l'Hindou se sentait écrasé par la nature et où toute intervention humaine était inutile. Que faire, lorsque des famines inévitables condamnent des millions de malheureux à mourir de faim ? Le pessimisme hindou avait pour principale origine cette impuissance. Et c'est le pessimisme qui a empêché l'Inde d'aller jusqu'au bout de son mysticisme, puisque le mysticisme complet est action. Mais viennent les machines qui accroissent le rendement de la terre et qui surtout en font circuler les produits, viennent aussi des organisations politiques et sociales qui prouvent expérimentalement que les masses ne sont pas condamnées à une vie de servitude et de misère comme à une nécessité inéluctable : la délivrance devient possible dans un sens tout nouveau ; la poussée mystique, si elle s'exerce quelque part avec assez de force, ne s'arrêtera plus net devant des impossibilités d'agir ; elle ne sera plus refoulée sur des doctrines de renoncement ou des pratiques d'extase ; au lieu de s'absorber en elle-même, l'âme s'ouvrira toute grande à un universel amour. Or ces inventions et ces organisations sont d'essence occidentale ; ce sont elles qui ont permis ici au mysticisme d'aller jusqu'au bout de lui-même. Concluons donc que ni dans la Grèce ni dans l'Inde antique il n'y eut de mysticisme complet, tantôt parce que l'élan fut insuffisant, tantôt parce qu'il fut contrarié par les circonstances matérielles ou par une intellectualité trop étroite. C'est son apparition à un moment précis qui nous fait assister rétrospectivement à sa préparation, comme le volcan qui surgit tout d'un coup éclairé dans le passé une longue série de tremblements de terre[413].

Le mysticisme complet est en effet celui des grands mystiques chrétiens. Laissons de côté, pour le moment, leur christianisme, et considérons chez eux la forme sans la matière. Il n'est pas douteux que la plupart aient passé par des états qui ressemblent aux divers points d'aboutissement du mysticisme antique. Mais ils n'ont fait qu'y passer : se ramassant sur eux-mêmes pour se tendre dans un tout nouvel effort, ils ont rompu une digue ; un immense courant de vie les a ressaisis ; de leur vitalité accrue s'est dégagée une énergie, une audace, une puissance de conception et de réalisation extraordinaires. Qu'on pense à ce qu'accomplirent, dans le domaine de l'action, un saint Paul, une sainte Thérèse, une sainte Catherine

de Sienne, un saint François, une Jeanne d'Arc, et tant d'autres[414]. Presque toutes ces activités surabondantes se sont employées à la propagation du christianisme. Il y a des exceptions cependant, et le cas de Jeanne d'Arc suffirait à montrer que la forme est séparable de la matière.

Quand on prend ainsi à son terme l'évolution intérieure des grands mystiques, on se demande comment ils ont pu être assimilés à des malades. Certes, nous vivons dans un état d'équilibre instable, et la santé moyenne de l'esprit, comme d'ailleurs celle du corps, est chose malaisée à définir. Il y a pourtant une santé intellectuelle solidement assise, exceptionnelle, qui se reconnaît sans peine. Elle se manifeste par le goût de l'action, la faculté de s'adapter et de se réadapter aux circonstances, la fermeté jointe à la souplesse, le discernement prophétique du possible et de l'impossible, un esprit de simplicité qui triomphe des complications, enfin un bon sens supérieur. N'est-ce pas précisément ce qu'on trouve chez les mystiques dont nous parlons ?

Et ne pourraient-ils pas servir à la définition même de la robustesse intellectuelle ?

Si l'on en a jugé autrement, c'est à cause des états anormaux qui préludent souvent chez eux à la transformation définitive. Ils parlent de leurs visions, de leurs extases, de leurs ravissements. Ce sont là des phénomènes qui se produisent aussi bien chez des malades, et qui sont constitutifs de leur maladie. Un important ouvrage a paru récemment sur l'extase envisagée comme une manifestation psychasténique[415]. Mais il y a des états morbides qui sont des imitations d'états sains : ceux-ci n'en sont pas moins sains, et les autres morbides. Un fou se croira empereur ; à ses gestes, à ses paroles et à ses actes il donnera une allure systématiquement napoléonienne, et ce sera justement sa folie : en rejaillira-t-il quelque chose sur Napoléon ? On pourra aussi bien parodier le mysticisme, et il y aura une folie mystique : suivra-t-il de là que le mysticisme soit folie ? Toutefois il est incontestable qu'extases, visions, ravissements sont des états anormaux, et qu'il est difficile de distinguer entre l'anormal et le morbide. Telle a d'ailleurs été l'opinion des grands mystiques eux-mêmes. Ils ont été les premiers à mettre leurs disciples en garde contre les visions qui pouvaient être purement hallucinatoires. Et à leurs propres visions, quand ils en avaient, ils n'ont généralement attaché qu'une importance secondaire : c'étaient des incidents de la route ; il avait fallu les dépasser, laisser aussi bien derrière soi ravissements et extases pour atteindre le terme, qui était l'identification de la volonté humaine avec la volonté divine. La vérité est que ces états anormaux, leur ressemblance et parfois sans doute aussi leur

participation à des états morbides, se comprendront sans peine si l'on pense au bouleversement qu'est le passage du statique au dynamique, du clos à l'ouvert, de la vie habituelle à la vie mystique. Quand les profondeurs obscures de l'âme sont remuées, ce qui monte à la surface et arrive à la conscience y prend, si l'intensité est suffisante, la forme d'une image ou d'une émotion. L'image est le plus souvent hallucination pure, comme l'émotion n'est qu'agitation vaine. Mais l'une et l'autre peuvent exprimer que le bouleversement est un réarrangement systématique en vue d'un équilibre supérieur : l'image est alors symbolique de ce qui se prépare, et l'émotion est une concentration de l'âme dans l'attente d'une transformation. Ce dernier cas est celui du mysticisme, mais il peut participer de l'autre ; ce qui est simplement anormal peut se doubler de ce qui est nettement morbide ; à déranger les rapports habituels entre le conscient et l'inconscient on court un risque. Il ne faut donc pas s'étonner si des troubles nerveux accompagnent parfois le mysticisme ; on en rencontre aussi bien dans d'autres formes du génie, notamment chez des musiciens. Il n'y faut voir que des accidents. Ceux-là ne sont pas plus de la mystique que ceux-ci ne sont de la musique.

Ébranlée dans ses profondeurs par le courant qui l'entraînera, l'âme cesse de tourner sur elle-même, échappant un instant à la loi qui veut que l'espèce et l'individu se conditionnent l'un l'autre, circulairement. Elle s'arrête, comme si elle écoutait une voix qui l'appelle. Puis elle se laisse porter, droit en avant. Elle ne perçoit pas directement la force qui la meut, mais elle en sent l'indéfinissable présence, ou la devine à travers une vision symbolique. Vient alors une immensité de joie, extase où elle s'absorbe ou ravissement qu'elle subit : Dieu est là, et elle est en lui. Plus de mystère. Les problèmes s'évanouissent, les obscurités se dissipent ; c'est une illumination. Mais pour combien de temps ? Une imperceptible inquiétude, qui planait sur l'extase, descend et s'attache à elle comme son ombre. Elle suffirait déjà, même sans les états qui vont suivre, à distinguer le mysticisme vrai, complet, de ce qui en fut jadis l'imitation anticipée ou la préparation. Elle montre en effet que l'âme du grand mystique ne s'arrête pas à l'extase comme au terme d'un voyage. C'est bien le repos, si l'on veut, mais comme à une station où la machine resterait sous pression, le mouvement se continuant en ébranlement sur place dans l'attente d'un nouveau bond en avant. Disons plus précisément : l'union avec Dieu a beau être étroite, elle ne serait définitive que si elle était totale. Plus de distance, sans doute, entre la pensée et l'objet de la pensée, puisque les problèmes sont tombés qui mesuraient et même constituaient l'écart. Plus de séparation radicale entre ce qui

aime et ce qui est aimé : Dieu est présent et la joie est sans bornes. Mais si l'âme s'absorbe en Dieu par la pensée et par le sentiment, quelque chose d'elle reste en dehors ; c'est la volonté : son action, si elle agissait, procéderait simplement d'elle. Sa vie n'est donc pas encore divine. Elle le sait ; vaguement elle s'en inquiète, et cette agitation dans le repos est caractéristique de ce que nous appelons le mysticisme complet : elle exprime que l'élan avait été pris pour aller plus loin, que l'extase intéresse bien la faculté de voir et de s'é mouvoir, mais qu'il y a aussi le vouloir, et qu'il faudrait le replacer lui-même en Dieu. Quand ce sentiment a grandi au point d'occuper toute la place, l'extase est tombée, l'âme se retrouve seule et parfois se désole. Habitée pour un temps à l'éblouissante lumière, elle ne distingue plus rien dans l'ombre. Elle ne se rend pas compte du travail profond qui s'accomplit obscurément en elle. Elle sent qu'elle a beaucoup perdu ; elle ne sait pas encore que c'est pour tout gagner. Telle est la « nuit obscure » dont les grands mystiques ont parlé, et qui est peut-être ce qu'il y a de plus significatif, en tout cas de plus instructif, dans le mysticisme chrétien. La phase définitive, caractéristique du grand mysticisme, se prépare. Analyser cette préparation finale est impossible, les mystiques eux-mêmes en ayant à peine entrevu le mécanisme. Bornons-nous à dire qu'une machine d'un acier formidablement résistant, construite en vue d'un effort extraordinaire, se trouverait sans doute dans un état analogue si elle prenait conscience d'elle-même au moment du montage. Ses pièces étant soumises, une à une, aux plus dures épreuves, certaines étant rejetées et remplacées par d'autres, elle aurait le sentiment d'un manque çà et là, et d'une douleur partout. Mais cette peine toute superficielle n'aurait qu'à s'approfondir pour venir se perdre dans l'attente et l'espoir d'un instrument merveilleux. L'âme mystique veut être cet instrument. Elle élimine de sa substance tout ce qui n'est pas assez pur, assez résistant et souple, pour que Dieu l'utilise. Déjà elle sentait Dieu présent, déjà elle croyait l'apercevoir dans des visions symboliques, déjà même elle s'unissait à lui dans l'extase ; mais rien de tout cela n'était durable parce que tout cela n'était que contemplation : l'action ramenait l'âme à elle-même et la détachait ainsi de Dieu. Maintenant c'est Dieu qui agit par elle, en elle : l'union est totale, et par conséquent définitive. Alors, des mots tels que mécanisme et instrument évoquent des images qu'il vaudra mieux laisser de côté. On pouvait s'en servir pour nous donner une idée du travail de préparation. On ne nous apprendra rien par là du résultat final. Disons que c'est désormais, pour l'âme, une surabondance de vie. C'est un immense élan. C'est une poussée irrésistible qui la jette dans les plus vastes entreprises. Une exaltation calme de toutes ses facultés fait qu'elle voit grand et, si

faible soit-elle, réalise puissamment. Surtout elle voit simple, et cette simplicité, qui frappe aussi bien dans ses paroles et dans sa conduite, la guide à travers des complications qu'elle semble ne pas même apercevoir. Une science innée, ou plutôt une innocence acquise, lui suggère ainsi du premier coup la démarche utile, l'acte décisif, le mot sans réplique. L'effort reste pourtant indispensable, et aussi l'endurance et la persévérance. Mais ils viennent tout seuls, ils se déploient d'eux-mêmes dans une âme à la fois agissante et « agie », dont la liberté coïncide avec l'activité divine. Ils représentent une énorme dépense d'énergie, mais cette énergie est fournie en même temps que requise, car la surabondance de vitalité qu'elle réclame coule d'une source qui est celle même de la vie. Maintenant les visions sont loin : la divinité ne saurait se manifester du dehors à une âme désormais remplie d'elle. Plus rien qui paraisse distinguer essentiellement un tel homme des hommes parmi lesquels il circule. Lui seul se rend compte d'un changement qui l'élève au rang des *adjutores Dei*, patients par rapport à Dieu, agents par rapport aux hommes. De cette élévation il ne tire d'ailleurs nul orgueil. Grande est au contraire son humilité. Comment ne serait-il pas humble, alors qu'il a pu constater dans des entretiens silencieux, seul à seul, avec une émotion où son âme se sentait fondre tout entière, ce qu'on pourrait appeler l'humilité divine ?

Déjà dans le mysticisme qui s'arrêtait à l'extase, c'est-à-dire à la contemplation, une certaine action était préformée. On éprouvait, à peine redescendu du ciel sur la terre, le besoin d'aller enseigner les hommes. Il fallait annoncer à tous que le monde perçu par les yeux du corps est sans doute réel, mais qu'il y a autre chose, et que ce n'est pas simplement possible ou probable, comme le serait la conclusion d'un raisonnement, mais certain comme une expérience : quelqu'un a vu, quelqu'un a touché, quelqu'un sait. Toutefois il n'y avait là qu'une velléité d'apostolat. L'entreprise était en effet décourageante : la conviction qu'on tient d'une expérience, comment la propager par des discours ? et comment surtout exprimer l'inexprimable ? Mais ces questions ne se posent même pas au grand mystique. Il a senti la vérité couler en lui de sa source comme une force agissante. Il ne s'empêcherait pas plus de la répandre que le soleil de déverser sa lumière. Seulement, ce n'est plus par de simples discours qu'il la propagera.

Car l'amour qui le consume n'est plus simplement l'amour d'un homme pour Dieu, c'est l'amour de Dieu pour tous les hommes. A travers Dieu, par Dieu, il aime toute l'humanité d'un divin amour. Ce n'est pas la fraternité que les philosophes ont recommandée au nom de la raison, en arguant de ce que tous les hommes participent

originellement d'une même essence raisonnable : devant un idéal aussi noble on s'inclinera avec respect ; on s'efforcera de le réaliser s'il n'est pas trop gênant pour l'individu et pour la communauté ; on ne s'y attachera pas avec passion. Ou bien alors ce sera qu'on aura respiré dans quelque coin de notre civilisation le parfum enivrant que le mysticisme y a laissé. Les philosophes eux-mêmes auraient-ils posé avec une telle assurance le principe, si peu conforme à l'expérience courante, de l'égale participation de tous les hommes à une essence supérieure, s'il ne s'était pas trouvé des mystiques pour embrasser l'humanité entière dans un seul indivisible amour ? Il ne s'agit donc pas ici de la fraternité dont on a construit l'idée pour en faire un idéal. Et il ne s'agit pas non plus de l'intensification d'une sympathie innée de l'homme pour l'homme. D'un tel instinct on peut d'ailleurs se demander s'il a jamais existé ailleurs que dans l'imagination des philosophes, où il a surgi pour des raisons de symétrie. Famille, patrie, humanité apparaissant comme des cercles de plus en plus larges, on a pensé que l'homme devait aimer naturellement l'humanité comme on aime sa patrie et sa famille, alors qu'en réalité le groupement familial et le groupement social sont les seuls qui aient été voulus par la nature, les seuls auxquels correspondent des instincts, et que les instincts sociaux porteraient les sociétés à lutter les unes contre les autres bien plutôt qu'à s'unir pour se constituer effectivement en humanité. Tout au plus le sentiment familial et social pourra-t-il surabonder accidentellement et s'employer au-delà de ses frontières naturelles, par luxe ou par jeu ; cela n'ira jamais très loin. Bien différent est l'amour mystique de l'humanité. Il ne prolonge pas un instinct, il ne dérive pas d'une idée. Ce n'est ni du sensible ni du rationnel. C'est l'un et l'autre implicitement, et c'est beaucoup plus effectivement. Car un tel amour est à la racine même de la sensibilité et de la raison, comme du reste des choses. Coïncidant avec l'amour de Dieu pour son œuvre, amour qui a tout fait, il livrerait à qui saurait l'interroger le secret de la création. Il est d'essence métaphysique encore plus que morale. Il voudrait, avec l'aide de Dieu, parachever la création de l'espèce humaine et faire de l'humanité ce qu'elle eût été tout de suite si elle avait pu se constituer définitivement sans l'aide de l'homme lui-même. Ou, pour employer des mots qui disent, comme nous le verrons, la même chose dans une autre langue : sa direction est celle même de l'élan de vie ; il est cet élan même, communiqué intégralement à des hommes privilégiés qui voudraient l'imprimer alors à l'humanité entière et, par une contradiction réalisée, convertir en effort créateur cette chose créée qu'est une espèce, faire un mouvement de ce qui est par définition un arrêt.

Réussira-t-il ? Si le mysticisme doit transformer l'humanité, ce

ne pourra être qu'en transmettant de proche en proche, lentement, une partie de lui-même. Les mystiques le sentent bien. Le grand obstacle qu'ils rencontreront est celui qui a empêché la création d'une humanité divine. L'homme doit gagner son pain à la sueur de son front : en d'autres termes, l'humanité est une espèce animale, soumise comme telle à la loi qui régit le monde animal et qui condamne le vivant à se repaître du vivant. Sa nourriture lui étant alors disputée et par la nature en général et par ses congénères, il emploie nécessairement son effort à se la procurer, son intelligence est justement faite pour lui fournir des armes et des outils en vue de cette lutte et de ce travail. Comment, dans ces conditions, l'humanité tournerait-elle vers le ciel une attention essentiellement fixée sur la terre ? Si c'est possible, ce ne pourra être que par l'emploi simultané ou successif de deux méthodes très différentes. La première consisterait à intensifier si bien le travail intellectuel, à porter l'intelligence si loin au-delà de ce que la nature avait voulu pour elle, que le simple outil cédât la place à un immense système de machines capable de libérer l'activité humaine, cette libération étant d'ailleurs consolidée par une organisation politique et sociale qui assurât au machinisme sa véritable destination. Moyen dangereux, car la mécanique, en se développant, pourra se retourner contre la mystique : même, c'est en réaction apparente contre celle-ci que la mécanique se développera le plus complètement. Mais il y a des risques qu'il faut courir : une activité d'ordre supérieur, qui a besoin d'une activité plus basse, devra la susciter ou en tout cas la laisser faire, quitte à se défendre s'il en est besoin ; l'expérience montre que si, de deux tendances contraires mais complémentaires, l'une a grandi au point de vouloir prendre toute la place, l'autre s'en trouvera bien pour peu qu'elle ait su se conserver : son tour reviendra, et elle bénéficiera alors de tout ce qui a été fait sans elle, qui n'a même été mené vigoureusement que contre elle. Quoi qu'il en soit, ce moyen ne pouvait être utilisé que beaucoup plus tard, et il y avait, en attendant, une tout autre méthode à suivre. C'était de ne pas rêver pour l'élan mystique une propagation générale immédiate, évidemment impossible, mais de le communiquer, encore que déjà affaibli, à un petit nombre de privilégiés qui formeraient ensemble une société spirituelle ; les sociétés de ce genre pourraient essaimer ; chacune d'elles, par ceux de ses membres qui seraient exceptionnellement doués, donnerait naissance à une ou plusieurs autres ; ainsi se conserverait, ainsi se continuerait l'élan jusqu'au jour où un changement profond des conditions matérielles imposées à l'humanité par la nature permettrait, du côté spirituel, une transformation radicale. Telle est la méthode que les grands

mystiques ont suivie. C'est par nécessité, et parce qu'ils ne pouvaient pas faire davantage, qu'ils dépensèrent surtout à fonder des couvents ou des ordres religieux leur énergie surabondante. Ils n'avaient pas à regarder plus loin pour le moment. L'élan d'amour qui les portait à élever l'humanité jusqu'à Dieu et à parfaire la création divine ne pouvait aboutir, à leurs yeux, qu'avec l'aide de Dieu dont ils étaient les instruments. Tout leur effort devait donc se concentrer sur une tâche très grande, très difficile, mais limitée. D'autres efforts viendraient, d'autres étaient d'ailleurs déjà venus ; tous seraient convergents, puisque Dieu en faisait l'unité.

Nous avons, en effet, beaucoup simplifié les choses. Pour plus de clarté, et surtout pour sérier les difficultés, nous avons raisonné comme si le mystique chrétien, porteur d'une révélation intérieure, survenait dans une humanité qui ne connaîtrait rien d'elle. Par le fait, les hommes auxquels il s'adresse ont déjà une religion, qui était d'ailleurs la sienne. S'il avait des visions, elles lui présentaient en images ce que sa religion lui avait inculqué sous forme d'idées. S'il avait des extases, elles l'unissaient à un Dieu qui dépassait sans doute tout ce qu'il avait imaginé, mais qui répondait encore à la description abstraite que la religion lui avait fournie. On pourrait même se demander si ces enseignements abstraits ne sont pas à l'origine du mysticisme, et si celui-ci a jamais fait autre chose que repasser sur la lettre du dogme pour le tracer cette fois en caractères de feu. Le rôle des mystiques serait alors seulement d'apporter à la religion, pour la réchauffer, quelque chose de l'ardeur qui les anime. Et, certes, celui qui professe une telle opinion n'aura pas de peine à la faire accepter. Les enseignements de la religion s'adressent en effet, comme tout enseignement, à l'intelligence, et ce qui est d'ordre intellectuel peut devenir accessible à tous. Qu'on adhère ou non à la religion, on arrivera toujours à se l'assimiler intellectuellement, quitte à se représenter comme mystérieux ses mystères. Au contraire le mysticisme ne dit rien, absolument rien, à celui qui n'en a pas éprouvé quelque chose. Tout le monde pourra donc comprendre que le mysticisme vienne de loin en loin s'insérer, original et ineffable, dans une religion préexistante formulée en termes d'intelligence, tandis qu'il sera difficile de faire admettre l'idée d'une religion qui n'existerait que par le mysticisme, dont elle serait un extrait intellectuellement formidable et par conséquent généralisable. Nous n'avons pas à rechercher quelle est celle de ces interprétations qui est conforme à l'orthodoxie religieuse. Disons seulement que, du point de vue du psychologue, la seconde est beaucoup plus vraisemblable que la première. D'une doctrine qui n'est que doctrine sortira difficilement l'enthousiasme ardent, l'illumination, la foi qui soulève les montagnes. Mais posez cette

incandescence, la matière en ébullition se coulera sans peine dans le moule d'une doctrine, ou deviendra même cette doctrine en se solidifiant. Nous nous représentons donc la religion comme la cristallisation, opérée par un refroidissement savant, de ce que le mysticisme vint déposer, brûlant, dans l'âme de l'humanité. Par elle, tous peuvent obtenir un peu de ce que possédèrent pleinement quelques privilégiés. Il est vrai qu'elle a dû accepter beaucoup de choses, pour se faire accepter elle-même. L'humanité ne comprend bien le nouveau que s'il prend la suite de l'ancien. Or l'ancien était d'une part ce que les philosophes grecs avaient construit, et d'autre part ce que les religions antiques avaient imaginé. Que le christianisme ait beaucoup reçu, ou plutôt beaucoup tiré, des uns et des autres, cela n'est pas douteux. Il est chargé de philosophie grecque, et il a conservé bien des rites, des cérémonies, des croyances même de la religion que nous appelions statique ou naturelle. C'était son intérêt, car son adoption partielle du néo-platonisme aristotélicien lui permettait de rallier à lui la pensée philosophique, et ses emprunts aux anciennes religions devaient aider une religion nouvelle, de direction opposée, n'ayant guère de commun avec celles d'autrefois que le nom, à devenir populaire. Mais rien de tout cela n'était essentiel : l'essence de la nouvelle religion devait être la diffusion du mysticisme. Il y a une vulgarisation noble, qui respecte les contours de la vérité scientifique, et qui permet à des esprits simplement cultivés de se la représenter en gros jusqu'au jour où un effort supérieur leur en découvrira le détail et surtout leur en fera pénétrer profondément la signification. Du même genre nous paraît être la propagation de la mysticité par la religion. En ce sens, la religion est au mysticisme ce que la vulgarisation est à la science.

Ce que le mystique trouve devant lui est donc une humanité qui a été préparée à l'entendre par d'autres mystiques, invisibles et présents dans la religion qui s'enseigne. De cette religion son mysticisme même est d'ailleurs imprégné, puisqu'il a commencé par elle. Sa théologie sera généralement conforme à celle des théologiens. Son intelligence et son imagination utiliseront, pour exprimer en mots ce qu'il éprouve et en images matérielles ce qu'il voit spirituellement, l'enseignement des théologiens. Et cela lui sera facile, puisque la théologie a précisément capté un courant qui a sa source dans la mysticité. Ainsi, son mysticisme bénéficie de la religion, en attendant que la religion s'enrichisse de son mysticisme. Par là s'explique le rôle qu'il se sent appelé à jouer d'abord, celui d'un intensificateur de la foi religieuse. Il va au plus pressé. En réalité, il s'agit pour les grands mystiques de transformer radicalement l'humanité en commençant par donner l'exemple. Le

but ne serait atteint que s'il y avait finalement ce qui aurait dû théoriquement exister à l'origine, une humanité divine.

Mysticisme et christianisme se conditionnent donc l'un l'autre, indéfiniment. Il faut pourtant bien qu'il y ait eu un commencement. Par le fait, à l'origine du christianisme il y a le Christ. Du point de vue où nous nous plaçons, et d'où apparaît la divinité de tous les hommes, il importe peu que le Christ s'appelle ou ne s'appelle pas un homme. Il n'importe même pas qu'il s'appelle le Christ. Ceux qui sont allés jusqu'à nier l'existence de Jésus n'empêcheront pas le Sermon sur la montagne de figurer dans l'Évangile, avec d'autres divines paroles. A l'auteur on donnera le nom qu'on voudra, on ne fera pas qu'il n'y ait pas eu d'auteur. Nous n'avons donc pas à nous poser ici de tels problèmes. Disons simplement que, si les grands mystiques sont bien tels que nous les avons décrits, ils se trouvent être des imitateurs et des continuateurs originaux, mais incomplets, de ce que fut complètement le Christ des Évangiles.

Lui-même peut être considéré comme le continuateur des prophètes d'Israël. Il n'est pas douteux que le christianisme ait été une transformation profonde du judaïsme. On l'a dit bien des fois : à une religion qui était encore essentiellement nationale se substitua une religion capable de devenir universelle. A un Dieu qui tranchait sans doute sur tous les autres par sa justice en même temps que par sa puissance, mais dont la puissance s'exerçait en faveur de son peuple et dont la justice concernait avant tout ses sujets, succéda un Dieu d'amour, et qui aimait l'humanité entière. C'est précisément pourquoi nous hésitons à classer les prophètes juifs parmi les mystiques de l'antiquité : Jahveh était un juge trop sévère, entre Israël et son Dieu il n'y avait pas assez d'intimité, pour que le judaïsme fût le mysticisme que nous définissons. Et pourtant aucun courant de pensée ou de sentiment n'a contribué autant que le prophétisme juif à susciter le mysticisme que nous appelons complet, celui des mystiques chrétiens. La raison en est que si d'autres courants portèrent certaines âmes à un mysticisme contemplatif et méritèrent par là d'être tenus pour mystiques, c'est à la contemplation pure qu'ils aboutirent. Pour franchir l'intervalle entre la pensée et l'action il fallait un élan, qui manqua. Nous trouvons cet élan chez les prophètes : ils eurent la passion de la justice, ils la réclamèrent au nom du Dieu d'Israël ; et le christianisme, qui prit la suite du judaïsme, dut en grande partie aux prophètes juifs d'avoir un mysticisme agissant, capable de marcher à la conquête du monde.

Si le mysticisme est bien ce que nous venons de dire, il doit fournir le moyen d'aborder en quelque sorte expérimentalement le

problème de l'existence et de la nature de Dieu. Nous ne voyons pas, d'ailleurs, comment la philosophie l'aborderait autrement. D'une manière générale, nous estimons qu'un objet qui existe est un objet qui est perçu ou qui pourrait l'être. Il est donc donné dans une expérience, réelle ou possible. Libre à vous de construire l'idée d'un objet ou d'un être, comme fait le géomètre pour une figure géométrique ; mais l'expérience seule établira qu'il existe effectivement en dehors de l'idée ainsi construite. Direz-vous que toute la question est là, et qu'il s'agit précisément de savoir si un certain Être ne se distinguerait pas de tous les autres en ce qu'il serait inaccessible à notre expérience et pourtant aussi réel qu'eux ? Je l'admets un instant, encore qu'une affirmation de ce genre, et les raisonnements qu'on y joint, me paraissent impliquer une illusion fondamentale. Mais il restera à établir que l'Être ainsi défini, ainsi démontré, est bien Dieu.

Alléguerez-vous qu'il l'est par définition, et qu'on est libre de donner aux mots qu'on définit le sens qu'on veut ? Je l'admets encore, mais si vous attribuez au mot un sens radicalement différent de celui qu'il a d'ordinaire, c'est à un objet nouveau qu'il s'applique ; vos raisonnements ne concerneront plus l'ancien objet ; il sera donc entendu que vous nous parlez d'autre chose. Tel est précisément le cas, en général, quand la philosophie parle de Dieu. Il s'agit si peu du Dieu auquel pensent la plupart des hommes que si, par miracle, et contre l'avis des philosophes, Dieu ainsi défini descendait dans le champ de l'expérience, personne ne le reconnaîtrait. Statique ou dynamique, en effet, la religion le tient avant tout pour un Être qui peut entrer en rapport avec nous : or c'est précisément de quoi est incapable le Dieu d'Aristote, adopté avec quelques modifications par la plupart de ses successeurs. Sans entrer ici dans un examen approfondi de la conception aristotélicienne de la divinité, disons simplement qu'elle nous paraît soulever une double question : 1° pourquoi Aristote a-t-il posé comme premier principe un Moteur immobile, Pensée qui se pense elle-même, enfermée en elle-même, et qui n'agit que par l'attrait de sa perfection ; 2° pourquoi, ayant posé ce principe, l'a-t-il appelé Dieu ? Mais à l'une et à l'autre la réponse est facile : la théorie platonicienne des Idées a dominé toute la pensée antique, en attendant qu'elle pénétrât dans la philosophie moderne ; or, le rapport du premier principe d'Aristote au monde est celui même que Platon établit entre l'Idée et la chose. Pour qui ne voit dans les idées que des produits de l'intelligence sociale et individuelle, il n'y a rien d'étonnant à ce que des idées en nombre déterminé, immuables, correspondent aux choses indéfiniment variées et changeantes de notre expérience : nous nous arrangeons en effet pour trouver des ressemblances entre les

choses malgré leur diversité, et pour prendre sur elles des vues stables malgré leur instabilité ; nous obtenons ainsi des idées sur lesquelles nous avons prise tandis que les choses nous glissent entre les mains. Tout cela est de fabrication humaine. Mais celui qui vient philosopher quand la société a déjà poussé fort loin son travail, et qui en trouve les résultats emmagasinés dans le langage, peut être frappé d'admiration pour ce système d'idées sur lesquelles les choses semblent se régler. Ne seraient-elles pas, dans leur immutabilité, des modèles que les choses changeantes et mouvantes se bornent à imiter ? Ne seraient-elles pas la réalité vraie, et changement et mouvement ne traduiraient-ils pas l'incessante et inutile tentative de choses quasi inexistantes, courant en quelque sorte après elles-mêmes, pour coïncider avec l'immutabilité de l'Idée ? On comprend donc qu'ayant mis au-dessus du monde sensible une hiérarchie d'idées dominées par cette Idée des Idées qu'est l'Idée du Bien, Platon ait jugé que les Idées en général, et à plus forte raison le Bien, agissaient par l'attrait de leur perfection. Tel est précisément, d'après Aristote, le mode d'action de la Pensée de la Pensée, laquelle n'est pas sans rapport avec l'Idée des Idées. Il est vrai que Platon n'identifiait pas celle-ci avec Dieu : le Démonstrateur du *Tintée*, qui organise le monde, est distinct de l'Idée du Bien. Mais le *Timée* est un dialogue mythique ; le Démonstrateur n'a donc qu'une demi-existence ; et Aristote, qui renonce aux mythes, fait coïncider avec la divinité une Pensée qui est à peine, semble-t-il, un Être pensant, que nous appellerions plutôt Idée que Pensée. Par là, le Dieu d'Aristote n'a rien de commun avec ceux qu'adoraient les Grecs ; il ne ressemble guère davantage au Dieu de la Bible, de l'Évangile. Statique ou dynamique, la religion présente à la philosophie un Dieu qui soulève de tout autres problèmes. Pourtant c'est à celui-là que la métaphysique s'est attachée généralement, quitte à le parer de tel ou tel attribut incompatible avec son essence. Que ne l'a-t-elle pris à son origine ! Elle l'eût vu se former par la compression de toutes les idées en une seule. Que n'a-t-elle considéré ces idées à leur tour ! Elle eût vu qu'elles servent avant tout à préparer l'action de l'individu et de la société sur les choses, que la société les fournit pour cela à l'individu, et qu'ériger leur quintessence en divinité consiste tout simplement à diviniser le social. Que n'a-t-elle analysé, enfin, les conditions sociales de cette action individuelle, et la nature du travail que l'individu accomplit avec l'aide de la société ! Elle eût constaté que si, pour simplifier le travail et aussi pour faciliter la coopération, on commence par réduire les choses à un petit nombre de catégories ou d'idées traduisibles en mots, chacune de ces idées représente une propriété ou un état stable cueilli le long d'un

devenir : le réel est mouvant, ou plutôt mouvement, et nous ne percevons que des continuités de changement ; mais pour agir sur le réel, et en particulier pour mener à bien le travail de fabrication qui est l'objet propre de l'intelligence humaine, nous devons fixer par la pensée des stations, de même que nous attendons quelques instants de ralentissement ou d'arrêt relatif pour tirer sur un but mobile. Mais ces repos, qui ne sont que des accidents du mouvement et qui se réduisent d'ailleurs à de pures apparences, ces qualités qui ne sont que des instantanés pris sur le changement, deviennent à nos yeux le réel et l'essentiel, justement parce qu'ils sont ce qui intéresse notre action sur les choses. Le repos devient ainsi pour nous antérieur et supérieur au mouvement, lequel ne serait qu'une agitation en vue de l'atteindre. L'immutabilité serait ainsi au-dessus de la mutabilité, laquelle ne serait qu'une déficience, un manque, une recherche de la forme définitive. Bien plus, c'est par cet écart entre le point où la chose est et celui où elle devrait, où elle voudrait être, que se définira et même se mesurera le mouvement et le changement. La durée devient par là une dégradation de l'être, le temps une privation d'éternité. C'est toute cette métaphysique qui est impliquée dans la conception aristotélicienne de la divinité. Elle consiste à diviniser et le travail social qui est préparatoire du langage, et le travail individuel de fabrication qui exige des patrons ou des modèles : l'*eidos* (Idée ou Forme) est ce qui correspond à ce double travail ; l'Idée des Idées ou Pensée de la Pensée se trouve donc être la divinité même. Quand on a ainsi reconstitué l'origine et la signification du Dieu d'Aristote, on se demande comment les modernes traitent de l'existence et de la nature de Dieu en s'embarrassant de problèmes insolubles qui ne se posent que si l'on envisage Dieu du point de vue aristotélique et si l'on consent à appeler de ce nom un être que les hommes n'ont jamais songé à invoquer.

Ces problèmes, est-ce l'expérience mystique qui les résout ? On voit bien les objections qu'elle soulève. Nous avons écarté celles qui consistent à faire de tout mystique un déséquilibré, de tout mysticisme un état pathologique. Les grands mystiques, qui sont les seuls dont nous nous occupons, ont généralement été des hommes ou des femmes d'action, d'un bon sens supérieur : peu importe qu'ils aient eu pour imitateurs des déséquilibrés, ou que tel d'entre eux se soit senti, à certains moments, d'une tension extrême et prolongée de l'intelligence et de la volonté ; beaucoup d'hommes de génie ont été dans le même cas. Mais il y a une autre série d'objections, dont il est impossible de ne pas tenir compte. On allègue en effet que l'expérience de ces grands mystiques est individuelle et exceptionnelle, qu'elle ne peut pas être contrôlée par

le commun des hommes, qu'elle n'est pas comparable par conséquent à l'expérience scientifique et ne saurait résoudre des problèmes. — Il y aurait beaucoup à dire sur ce point. D'abord, il s'en faut qu'une expérience scientifique, ou plus généralement une observation enregistrée par la science, soit toujours susceptible de répétition ou de contrôle. Au temps où l'Afrique centrale était *terra incognita*, la géographie s'en remettait au récit d'un explorateur unique si celui-ci offrait des garanties suffisantes d'honnêteté et de compétence. Le tracé des voyages de Livingstone a longtemps figuré sur les cartes de nos atlas. On répondra que la vérification était possible en droit, sinon en fait, que d'autres voyageurs étaient libres d'y aller voir, que d'ailleurs la carte dressée sur les indications d'un voyageur unique était provisoire et attendait que des explorations ultérieures la rendissent définitive. Je l'accorde ; mais le mystique, lui aussi, a fait un voyage que d'autres peuvent refaire en droit, sinon en fait ; et ceux qui en sont effectivement capables sont au moins aussi nombreux que ceux qui auraient l'audace et l'énergie d'un Stanley allant retrouver Livingstone. Ce n'est pas assez dire. A côté des âmes qui suivraient jusqu'au bout la voie mystique, il en est beaucoup qui effectueraient tout au moins une partie du trajet : combien y ont fait quelques pas, soit par un effort de leur volonté, soit par une disposition de leur nature ! William James déclarait n'avoir jamais passé par des états mystiques ; mais il ajoutait que s'il en entendait parler par un homme qui les connût d'expérience, « quelque chose en lui faisait écho ». La plupart d'entre nous sont probablement dans le même cas. Il ne sert à rien de leur opposer les protestations indignées de ceux qui ne voient dans le mysticisme que charlatanisme ou folie. Certains, sans aucun doute, sont totalement fermés à l'expérience mystique, incapables d'en rien éprouver, d'en rien imaginer. Mais on rencontre également des gens pour lesquels la musique n'est qu'un bruit ; et tel d'entre eux s'exprime avec la même colère, sur le même ton de rancune personnelle, au sujet des musiciens. Personne ne tirera de là un argument contre la musique. Laissons donc de côté ces négations, et voyons si l'examen le plus superficiel de l'expérience mystique ne créerait pas déjà une présomption en faveur de sa validité.

Il faut d'abord remarquer l'accord des mystiques entre eux. Le fait est frappant chez les mystiques chrétiens. Pour atteindre la déification définitive, ils passent par une série d'états. Ces états peuvent varier de mystique à mystique, mais ils se ressemblent beaucoup. En tout cas la route parcourue est la même, à supposer que les stations la jalonnent différemment. Et c'est, en tout cas, le même point d'aboutissement. Dans les descriptions de l'état définitif on retrouve les mêmes expressions, les mêmes images, les mêmes

comparaisons, alors que les auteurs ne se sont généralement pas connus les uns les autres. On réplique qu'ils se sont connus quelquefois, et que d'ailleurs il y a une tradition mystique, dont tous les mystiques ont pu subir l'influence. Nous l'accordons, mais il faut remarquer que les grands mystiques se soucient peu de cette tradition ; chacun d'eux a son originalité, qui n'est pas voulue, qui n'a pas été désirée, mais à laquelle on sent bien qu'il tient essentiellement : elle signifie qu'il est l'objet d'une faveur exceptionnelle, encore qu'imméritée. Dira-t-on que la communauté de religion suffit à expliquer la ressemblance, que tous les mystiques chrétiens se sont nourris de l'Évangile, que tous ont reçu le même enseignement théologique ? Ce serait oublier que, si les ressemblances entre les visions s'expliquent en effet par la communauté de religion, ces visions tiennent peu de place dans la vie des grands mystiques ; elles sont vite dépassées et n'ont à leurs yeux qu'une valeur symbolique. Pour ce qui est de l'enseignement théologique en général, ils semblent bien l'accepter avec une docilité absolue et, en particulier, obéir à leur confesseur ; mais, comme on l'a dit finement, « ils n'obéissent qu'à eux-mêmes, et un sûr instinct les mène à l'homme qui les dirigera précisément dans la voie où ils veulent marcher. S'il lui arrivait de s'en écarter, nos mystiques n'hésiteraient pas à secouer son autorité et, forts de leurs relations directes avec la divinité, à se prévaloir d'une liberté supérieure^[416] ». Il serait en effet intéressant d'étudier ici de près les rapports entre dirigeant et dirigé. On trouverait que celui des deux qui a accepté avec humilité d'être dirigé est plus d'une fois devenu, avec non moins d'humilité, le directeur. Mais là n'est pas pour nous le point important. Nous voulons seulement dire que, si les ressemblances extérieures entre mystiques chrétiens peuvent tenir à une communauté de tradition et d'enseignement, leur accord profond est signe d'une identité d'intuition qui s'expliquerait le plus simplement par l'existence réelle de l'Être avec lequel ils se croient en communication. Que sera-ce si l'on considère que les autres mysticismes, anciens ou modernes, vont plus ou moins loin, s'arrêtent ici ou là, mais marquent tous la même direction ?

Nous reconnaissons pourtant que l'expérience mystique, laissée à elle-même, ne peut apporter au philosophe la certitude définitive. Elle ne serait tout à fait convaincante que si celui-ci était arrivé par une autre voie, telle que l'expérience sensible et le raisonnement fondé sur elle, à envisager comme vraisemblable l'existence d'une expérience privilégiée, par laquelle l'homme entrerait en communication avec un principe transcendant. La rencontre, chez les mystiques, de cette expérience telle qu'on l'attendait, permettrait alors d'ajouter aux résultats acquis, tandis que ces résultats acquis

feraient rejaillir sur l'expérience mystique quelque chose de leur propre objectivité. Il n'y a pas d'autre source de connaissance que l'expérience. Mais, comme la notation intellectuelle du fait dépasse nécessairement le fait brut, il s'en faut que toutes les expériences soient également concluantes et autorisent la même certitude. Beaucoup nous conduisent à des conclusions simplement probables. Toutefois les probabilités peuvent s'additionner, et l'addition donner un résultat qui équivaille pratiquement à la certitude. Nous parlions jadis de ces « lignes de faits » dont chacune ne fournit que la direction de la vérité parce qu'elle ne va pas assez loin : en prolongeant deux d'entre elles jusqu'au point où elles se coupent, on arrivera pourtant à la vérité même. L'arpenteur mesure la distance d'un point inaccessible en le visant tour à tour de deux points auxquels il a accès. Nous estimons que cette méthode de recoupement est la seule qui puisse faire avancer définitivement la métaphysique. Par elle s'établira une collaboration entre philosophes ; la métaphysique, comme la science, progressera par accumulation graduelle de résultats acquis, au lieu d'être un système complet, à prendre ou à laisser, toujours contesté, toujours à recommencer. Or il se trouve précisément que l'approfondissement d'un certain ordre de problèmes, tout différents du problème religieux, nous a conduit à des conclusions qui rendaient probable l'existence d'une expérience singulière, privilégiée, telle que l'expérience mystique. Et d'autre part l'expérience mystique, étudiée pour elle-même, nous fournit des indications capables de s'ajouter aux enseignements obtenus dans un tout autre domaine, par une tout autre méthode. Il y a donc bien ici renforcement et complément réciproques. Commençons par le premier point.

C'est en suivant d'aussi près que possible les données de la biologie que nous étions arrivés à la conception d'un élan vital et d'une évolution créatrice. Nous le montrions au début du précédent chapitre : cette conception n'avait rien de commun avec les hypothèses sur lesquelles se construisent les métaphysiques ; c'était une condensation de faits, un résumé de résumés. Maintenant, d'où venait l'élan, et quel en était le principe ? S'il se suffisait à lui-même, qu'était-il en lui-même, et quel sens fallait-il donner à l'ensemble de ses manifestations ? A ces questions les faits considérés n'apportaient aucune réponse ; mais on apercevait bien la direction d'où la réponse pourrait venir. L'énergie lancée à travers la matière nous était apparue en effet comme infra-consciente ou supra-consciente, en tout cas de même espèce que la conscience. Elle avait dû contourner bien des obstacles, se rétrécir pour passer, se partager surtout entre des lignes d'évolution

divergentes ; finalement, c'est à l'extrémité des deux lignes principales que nous avons trouvé les deux modes de connaissance en lesquels elle s'était analysée pour se matérialiser, l'instinct de l'insecte et l'intelligence de l'homme. L'instinct était intuitif, l'intelligence réfléchissait et raisonnait. Il est vrai que l'intuition avait dû se dégrader pour devenir instinct ; elle s'était hypnotisée sur l'intérêt de l'espèce, et ce qu'elle avait conservé de conscience avait pris la forme somnambulique. Mais de même qu'autour de l'instinct animal subsistait une frange d'intelligence, ainsi l'intelligence humaine était auréolée d'intuition. Celle-ci, chez l'homme, était restée pleinement désintéressée et consciente, mais ce n'était qu'une lueur, et qui ne se projetait pas bien loin. C'est d'elle pourtant que viendrait la lumière, si jamais devait s'éclairer l'intérieur de l'élan vital, sa signification, sa destination. Car elle était tournée vers le dedans ; et si, par une première intensification, elle nous faisait saisir la continuité de notre vie intérieure, si la plupart d'entre nous n'allaient pas plus loin, une intensification supérieure la porterait peut-être jusqu'aux racines de notre être et, par là, jusqu'au principe même de la vie en général. L'âme mystique n'avait-elle pas justement ce privilège ?

Nous arrivions ainsi à ce que nous venons d'annoncer comme le second point. La question était d'abord de savoir si les mystiques étaient ou non de simples déséquilibrés, si le récit de leurs expériences était ou non de pure fantaisie. Mais la question était vite réglée, au moins en ce qui concerne les grands mystiques. Il s'agissait ensuite de savoir si le mysticisme n'était qu'une plus grande ardeur de la foi, forme imaginative que peut prendre dans des âmes passionnées la religion traditionnelle, ou si, tout en s'assimilant le plus qu'il peut de cette religion, tout en lui demandant une confirmation, tout en lui empruntant son langage, il n'avait pas un contenu original, puisé directement à la source même de la religion, indépendant de ce que la religion doit à la tradition, à la théologie, aux Églises. Dans le premier cas, il resterait nécessairement à l'écart de la philosophie, car celle-ci laisse de côté la révélation qui a une date, les institutions qui l'ont transmise, la foi qui l'accepte : elle doit s'en tenir à l'expérience et au raisonnement. Mais, dans le second, il suffirait de prendre le mysticisme à l'état pur, dégagé des visions, des allégories, des formules théologiques par lesquelles il s'exprime, pour en faire un auxiliaire puissant de la recherche philosophique. De ces deux conceptions des rapports qu'il entretient avec la religion, c'est la seconde qui nous a paru s'imposer. Nous devons alors voir dans quelle mesure l'expérience mystique prolonge celle qui nous a conduit à la doctrine de l'élan vital. Tout ce qu'elle fournirait d'information à la philosophie lui serait

rendu par celle-ci sous forme de confirmation.

Remarquons d'abord que les mystiques laissent de côté ce que nous appelions les « faux problèmes ». On dira peut-être qu'ils ne se posent aucun problème, vrai ou faux, et l'on aura raison. Il n'en est pas moins certain qu'ils nous apportent la réponse implicite à des questions qui doivent préoccuper le philosophe, et que des difficultés devant lesquelles la philosophie a eu tort de s'arrêter sont implicitement pensées par eux comme inexistantes. Nous avons montré jadis qu'une partie de la métaphysique gravite, consciemment ou non, autour de la question de savoir pourquoi quelque chose existe : pourquoi la matière, ou pourquoi des esprits, ou pourquoi Dieu, plutôt que rien ? Mais cette question présuppose que la réalité remplit un vide, que sous l'être il y a le néant, qu'en droit il n'y aurait rien, qu'il faut alors expliquer pourquoi, en fait, il y a quelque chose. Et cette présupposition est illusion pure, car l'idée de néant absolu a tout juste autant de signification que celle d'un carré rond. L'absence d'une chose étant toujours la présence d'une autre — que nous préférons ignorer parce qu'elle n'est pas celle qui nous intéresse ou celle que nous attendions — une suppression n'est jamais qu'une substitution, une opération à deux faces que l'on convient de ne regarder que par un côté : l'idée d'une abolition de tout est donc destructive d'elle-même, inconcevable ; c'est une pseudoidée, un mirage de représentation. Mais, pour des raisons que nous exposons jadis, l'illusion est naturelle ; elle a sa source dans les profondeurs de l'entendement. Elle suscite des questions qui sont la principale origine de l'angoisse métaphysique. Ces questions, un mystique estimera qu'elles ne se posent même pas : illusions d'optique interne dues à la structure de l'intelligence humaine, elles s'effacent et disparaissent à mesure qu'on s'élève au-dessus du point de vue humain. Pour des raisons analogues, le mystique ne s'inquiétera pas davantage des difficultés accumulées par la philosophie autour des attributs « métaphysiques » de la divinité ; il n'a que faire de déterminations qui sont des négations et qui ne peuvent s'exprimer que négativement ; il croit voir ce que Dieu est, il n'a aucune vision de ce que Dieu n'est pas. C'est donc sur la nature de Dieu, immédiatement saisie dans ce qu'elle a de positif, je veux dire de perceptible aux yeux de l'âme, que le philosophe devra l'interroger.

Cette nature, le philosophe aurait vite fait de la définir s'il voulait mettre le mysticisme en formule. Dieu est amour, et il est objet d'amour : tout l'apport du mysticisme est là. De ce double amour le mystique n'aura jamais fini de parler. Sa description est interminable parce que la chose à décrire est inexprimable. Mais ce qu'elle dit clairement, c'est que l'amour divin n'est pas quelque chose de

Dieu : c'est Dieu lui-même. A cette indication s'attachera le philosophe qui tient Dieu pour une personne et qui ne veut pourtant pas donner dans un grossier anthropomorphisme.

Il pensera par exemple à l'enthousiasme qui peut embraser une âme, consumer ce qui s'y trouve et occuper désormais toute la place. La personne coïncide alors avec cette émotion ; jamais pourtant elle ne fut à tel point elle-même : elle est simplifiée, unifiée, intensifiée. Jamais non plus elle n'a été aussi chargée de pensée, s'il est vrai, comme nous le disions, qu'il y ait deux espèces d'émotion, l'une infra-intellectuelle, qui n'est qu'une agitation consécutive à une représentation, l'autre supra-intellectuelle, qui précède l'idée et qui est plus qu'idée, mais qui s'épanouirait en idées si elle voulait, âme toute pure, se donner un corps. Quoi de plus construit, quoi de plus savant qu'une symphonie de Beethoven ? Mais tout le long de son travail d'arrangement, de réarrangement et de choix, qui se poursuivait sur le plan intellectuel, le musicien remontait vers un point situé hors du plan pour y chercher l'acceptation ou le refus, la direction, l'inspiration : en ce point siégeait une indivisible émotion que l'intelligence aidait sans doute à s'explicitier en musique, mais qui était elle-même plus que musique et plus qu'intelligence. A l'opposé de l'émotion infra-intellectuelle, elle restait sous la dépendance de la volonté. Pour en référer à elle, l'artiste avait chaque fois à donner un effort, comme l'œil pour faire reparaître une étoile qui rentre aussitôt dans la nuit. Une émotion de ce genre ressemble sans doute, quoique de très loin, au sublime amour qui est pour le mystique l'essence même de Dieu. En tout cas le philosophe devra penser à elle quand il pressera de plus en plus l'intuition mystique pour l'exprimer en termes d'intelligence.

Il peut n'être pas musicien, mais il est généralement écrivain ; et l'analyse de son propre état d'âme, quand il compose, l'aidera à comprendre comment l'amour où les mystiques voient l'essence même de la divinité peut être, en même temps qu'une personne, une puissance de création. Il se tient d'ordinaire, quand il écrit, dans la région des concepts et des mots. La société lui fournit, élaborées par ses prédécesseurs et emmagasinées dans le langage, des idées qu'il combine d'une manière nouvelle après les avoir elles-mêmes remodelées jusqu'à un certain point pour les faire entrer dans la combinaison. Cette méthode donnera un résultat plus ou moins satisfaisant, mais elle aboutira toujours à un résultat, et dans un temps restreint. L'œuvre produite pourra d'ailleurs être originale et forte ; souvent la pensée humaine s'en trouvera enrichie. Mais ce ne sera qu'un accroissement du revenu de l'année ; l'intelligence sociale continuera à vivre sur le même fonds, sur les mêmes

valeurs. Maintenant, il y a une autre méthode de composition, plus ambitieuse, moins sûre, incapable de dire quand elle aboutira et même si elle aboutira. Elle consiste à remonter, du plan intellectuel et social, jusqu'en un point de l'âme d'où part une exigence de création. Cette exigence, l'esprit où elle siège a pu ne la sentir pleinement qu'une fois dans sa vie, mais elle est toujours là, émotion unique, ébranlement ou élan reçu du fond même des choses. Pour lui obéir tout à fait, il faudrait forger des mots, créer des idées, mais ce ne serait plus communiquer, ni par conséquent écrire. L'écrivain tentera pourtant de réaliser l'irréalisable. Il ira chercher l'émotion simple, forme qui voudrait créer sa matière, et se portera avec elle à la rencontre des idées déjà faites, des mots déjà existants, enfin des découpages sociales du réel. Tout le long du chemin, il la sentira s'explicitier en signes issus d'elle, je veux dire en fragments de sa propre matérialisation. Ces éléments, dont chacun est unique en son genre, comment les amener à coïncider avec des mots qui expriment déjà des choses ? Il faudra violenter les mots, forcer les éléments. Encore le succès ne sera-t-il jamais assuré ; l'écrivain se demande à chaque instant s'il lui sera bien donné d'aller jusqu'au bout ; de chaque réussite partielle il rend grâce au hasard, comme un faiseur de calembours pourrait remercier des mots placés sur sa route de s'être prêtés à son jeu. Mais s'il aboutit, c'est d'une pensée capable de prendre un aspect nouveau pour chaque génération nouvelle, c'est d'un capital indéfiniment productif d'intérêts et non plus d'une somme à dépenser tout de suite, qu'il aura enrichi l'humanité. Telles sont les deux méthodes de composition littéraire. Elles ont beau ne pas s'exclure absolument, elles se distinguent radicalement. A la seconde, à l'image qu'elle peut donner d'une création de la matière par la forme, devra penser le philosophe, pour se représenter comme énergie créatrice l'amour où le mystique voit l'essence même de Dieu.

Cet amour a-t-il un objet ? Remarquons qu'une émotion d'ordre supérieur se suffit à elle-même. Telle musique sublime exprime l'amour. Ce n'est pourtant l'amour de personne. Une autre musique sera un autre amour. Il y aura là deux atmosphères de sentiment distinctes, deux parfums différents, et dans les deux cas l'amour sera qualifié par son essence, non par son objet. Toutefois il est difficile de concevoir un amour agissant, qui ne s'adresserait à rien. Par le fait, les mystiques sont unanimes à témoigner que Dieu a besoin de nous, comme nous avons besoin de Dieu. Pourquoi aurait-il besoin de nous, sinon pour nous aimer ? Telle sera bien la conclusion du philosophe qui s'attache à l'expérience mystique. La Création lui apparaîtra comme une entreprise de Dieu pour créer des créateurs, pour s'adjoindre des êtres dignes de son amour.

On hésiterait à l'admettre, s'il ne s'agissait que des médiocres habitants du coin d'univers qui s'appelle la Terre. Mais, nous le disions jadis, il est vraisemblable que la vie anime toutes les planètes suspendues à toutes les étoiles. Elle y prend sans doute, en raison de la diversité des conditions qui lui sont faites, les formes les plus variées et les plus éloignées de ce que nous imaginons ; mais elle a partout la même essence, qui est d'accumuler graduellement de l'énergie potentielle pour la dépenser brusquement en actions libres. On pourrait encore hésiter à l'admettre, si l'on tenait pour accidentelle l'apparition, parmi les animaux et les plantes qui peuplent la terre, d'un être vivant tel que l'homme, capable d'aimer et de se faire aimer. Mais nous avons montré que cette apparition, si elle n'était pas prédéterminée, ne fut pas non plus un accident. Bien qu'il y ait eu d'autres lignes d'évolution à côté de celle qui conduit à l'homme, et malgré ce qu'il y a d'incomplet dans l'homme lui-même, on peut dire, en se tenant très près de l'expérience, que c'est l'homme qui est la raison d'être de la vie sur notre planète. Enfin il y aurait lieu d'hésiter encore, si l'on croyait que l'univers est essentiellement matière brute, et que la vie s'est surajoutée à la matière. Nous avons montré au contraire que la matière et la vie, telle que nous la définissons, sont données ensemble et solidairement. Dans ces conditions, rien n'empêche le philosophe de pousser jusqu'au bout l'idée, que le mysticisme lui suggère, d'un univers qui ne serait que l'aspect visible et tangible de l'amour et du besoin d'aimer, avec toutes les conséquences qu'entraîne cette émotion créatrice, je veux dire avec l'apparition d'êtres vivants où cette émotion trouve son complément, et d'une infinité d'autres êtres vivants sans lesquels ceux-ci n'auraient pas pu apparaître, et enfin d'une immensité de matérialité sans laquelle la vie n'eût pas été possible.

Nous dépassons ainsi, sans doute, les conclusions de « L'Évolution créatrice ». Nous avons voulu rester aussi près que possible des faits. Nous ne disons rien qui ne pût être confirmé un jour par la biologie. En attendant cette confirmation, nous avons des résultats que la méthode philosophique, telle que nous l'entendons, nous autorisait à tenir pour vrais. Ici nous ne sommes plus que dans le domaine du vraisemblable. Mais nous ne saurions trop répéter que la certitude philosophique comporte des degrés, qu'elle fait appel à l'intuition en même temps qu'au raisonnement, et que si l'intuition adossée à la science est susceptible d'être prolongée, ce ne peut être que par l'intuition mystique. De fait, les conclusions que nous venons de présenter complètent naturellement, quoique non pas nécessairement, celles de nos précédents travaux. Une énergie créatrice qui serait amour, et qui voudrait tirer d'elle-même des êtres

dignes d'être aimés, pourrait semer ainsi des mondes dont la matérialité, en tant qu'opposée à la spiritualité divine, exprimerait simplement la distinction entre ce qui est créé et ce qui crée, entre les notes juxtaposées de la symphonie et l'émotion indivisible qui les a laissées tomber hors d'elle. Dans chacun de ces mondes, élan vital et matière brute seraient les deux aspects complémentaires de la création, la vie tenant de la matière qu'elle traverse sa subdivision en êtres distincts, et les puissances qu'elle porte en elle restant confondues ensemble dans la mesure où le permet la spatialité de la matière qui les manifeste. Cette interpénétration n'a pas été possible sur notre planète ; tout porte à croire que la matière qui s'est trouvée ici complémentaire de la vie était peu faite pour en favoriser l'élan. L'impulsion originelle a donc donné des progrès évolutifs divergents, au lieu de se maintenir indivisée jusqu'au bout. Même sur la ligne où l'essentiel de cette impulsion a passé, elle a fini par épuiser son effet, ou plutôt le mouvement s'est converti, rectiligne, en mouvement circulaire. L'humanité, qui est au bout de cette ligne, tourne dans ce cercle. Telle était notre conclusion. Pour la prolonger autrement que par des suppositions arbitraires, nous n'aurions qu'à suivre l'indication du mystique. Le courant vital qui traverse la matière, et qui en est sans doute la raison d'être, nous le prenions simplement pour donné. De l'humanité, qui est au bout de la direction principale, nous ne nous demandions pas si elle avait une autre raison d'être qu'elle-même. Cette double question, l'intuition mystique la pose en y répondant. Des êtres ont été appelés à l'existence qui étaient destinés à aimer et à être aimés, l'énergie créatrice devant se définir par l'amour. Distincts de Dieu, qui est cette énergie même, ils ne pouvaient surgir que dans un univers, et c'est pourquoi l'univers a surgi. Dans la portion d'univers qu'est notre planète, probablement dans notre système planétaire tout entier, de tels êtres, pour se produire, ont dû constituer une espèce, et cette espèce en nécessita une foule d'autres, qui en furent la préparation, le soutien, ou le déchet : ailleurs il n'y a peut-être que des individus radicalement distincts, à supposer qu'ils soient encore multiples, encore mortels ; peut-être aussi ont-ils été réalisés alors d'un seul coup, et pleinement. Sur la terre, en tout cas, l'espèce qui est la raison d'être de toutes les autres n'est que partiellement elle-même. Elle ne penserait même pas à le devenir tout à fait si certains de ses représentants n'avaient réussi, par un effort individuel qui s'est surajouté au travail général de la vie, à briser la résistance qu'opposait l'instrument, à triompher de la matérialité, enfin à retrouver Dieu. Ces hommes sont les mystiques. Ils ont ouvert une voie où d'autres hommes pourront marcher. Ils ont, par là même, indiqué au philosophe d'où venait et où allait la

vie.

On ne se lasse pas de répéter que l'homme est bien peu de chose sur la terre, et la terre dans l'univers. Pourtant, même par son corps, l'homme est loin de n'occuper que la place minimale qu'on lui octroie d'ordinaire, et dont se contentait Pascal lui-même quand il réduisait le « roseau pensant » à n'être, matériellement, qu'un roseau. Car si notre corps est la matière à laquelle notre conscience s'applique, il est coextensif à notre conscience, il comprend tout ce que nous percevons, il va jusqu'aux étoiles. Mais ce corps immense change à tout instant, et parfois radicalement, pour le plus léger déplacement d'une partie de lui-même qui en occupe le centre et qui tient dans un espace minimal. Ce corps intérieur et central, relativement invariable, est toujours présent. Il n'est pas seulement présent, il est agissant : c'est par lui, et par lui seulement, que nous pouvons mouvoir d'autres parties du grand corps. Et comme l'action est ce qui compte, comme il est entendu que nous sommes là où nous agissons, on a coutume d'enfermer la conscience dans le corps minimal, de négliger le corps immense. On y paraît d'ailleurs autorisé par la science, laquelle tient la perception extérieure pour un épiphénomène des processus intra-cérébraux qui y correspondent : tout ce qui est perçu du plus grand corps ne serait donc qu'un fantôme projeté au dehors par le plus petit. Nous avons démasqué l'illusion que cette métaphysique renferme[417]. Si la surface de notre très petit corps organisé (organisé précisément en vue de l'action immédiate) est le lieu de nos mouvements actuels, notre très grand corps inorganique est le lieu de nos actions éventuelles et théoriquement possibles : les centres perceptifs du cerveau étant les éclaireurs et les préparateurs de ces actions éventuelles et en dessinant intérieurement le plan, tout se passe *comme si* nos perceptions extérieures étaient construites par notre cerveau et projetées par lui dans l'espace. Mais la vérité est tout autre, et nous sommes réellement, quoique par des parties de nous-mêmes qui varient sans cesse et où ne siègent que des actions virtuelles, dans tout ce que nous percevons. Prenons les choses de ce biais, et nous ne dirons même plus de notre corps qu'il soit perdu dans l'immensité de l'univers.

Il est vrai que lorsqu'on parle de la petitesse de l'homme et de la grandeur de l'univers, c'est à la complication de celui-ci qu'on pense au moins autant qu'à sa dimension. Une personne fait l'effet d'être simple ; le monde matériel est d'une complexité qui défie toute imagination : la plus petite parcelle visible de matière est déjà elle-même un monde. Comment admettre que ceci n'ait d'autre raison d'être que cela ? Mais ne nous laissons pas intimider. Quand nous nous trouvons devant des parties dont l'énumération se poursuit

sans fin, ce peut être que le tout est simple, et que nous le regardons par le mauvais bout. Portez la main d'un point à un autre : c'est pour vous, qui le percevez du dedans, un geste indivisible. Mais moi, qui l'aperçois du dehors, et qui fixe mon attention sur la ligne parcourue, je me dis qu'il a d'abord fallu franchir la première moitié de l'intervalle, puis la moitié de l'autre moitié, puis la moitié de ce qui reste, et ainsi de suite : je pourrais continuer pendant des milliards de siècles, jamais je n'aurai épuisé l'énumération des actes en lesquels se décompose à mes yeux le mouvement que vous sentez indivisible. Ainsi le geste qui suscite l'espèce humaine, ou plus généralement des objets d'amour pour le Créateur, pourrait fort bien exiger des conditions qui en exigent d'autres, lesquelles, de proche en proche, en entraînent une infinité. Impossible de penser à cette multiplicité sans être pris de vertige ; mais elle n'est que l'envers d'un indivisible. Il est vrai que les actes infiniment nombreux en lesquels nous décomposons un geste de la main sont purement virtuels, déterminés nécessairement dans leur virtualité par l'actualité du geste, tandis que les parties constitutives de l'univers, et les parties de ces parties, sont des réalités : quand elles sont vivantes, elles ont une spontanéité qui peut aller jusqu'à l'activité libre. Aussi ne prétendons-nous pas que le rapport du complexe au simple soit le même dans les deux cas. Nous avons seulement voulu montrer par ce rapprochement que la complication, même sans bornes, n'est pas signe d'importance, et qu'une existence simple peut exiger des conditions dont la chaîne est sans fin.

Telle sera notre conclusion. Attribuant une telle place à l'homme et une telle signification à la vie, elle paraîtra bien optimiste. Tout de suite surgira le tableau des souffrances qui couvrent le domaine de la vie, depuis le plus bas degré de la conscience jusqu'à l'homme. En vain nous ferions observer que dans la série animale cette souffrance est loin d'être ce que l'on pense : sans aller jusqu'à la théorie cartésienne des bêtes-machines, on peut présumer que la douleur est singulièrement réduite chez des êtres qui n'ont pas une mémoire active, qui ne prolongent pas leur passé dans leur présent et qui ne sont pas complètement des personnes ; leur conscience est de nature somnambulique ; ni leurs plaisirs ni leurs douleurs n'ont les résonances profondes et durables des nôtres : comptons-nous comme des douleurs réelles celles que nous avons éprouvées en rêve ? Chez l'homme lui-même, la souffrance physique n'est-elle pas due bien souvent à l'imprudence et à l'imprévoyance, ou à des goûts trop raffinés, ou à des besoins artificiels ? Quant à la souffrance morale, elle est au moins aussi souvent amenée par notre faute, et de toute manière elle ne serait pas aussi aiguë si

nous n'avions surexcité notre sensibilité au point de la rendre morbide ; notre douleur est indéfiniment prolongée et multipliée par la réflexion que nous faisons sur elle. Bref, il serait aisé d'ajouter quelques paragraphes à la *Théodicée* de Leibniz. Mais nous n'en avons aucune envie. Le philosophe peut se plaire à des spéculations de ce genre dans la solitude de son cabinet : qu'en pensera-t-il, devant une mère qui vient de voir mourir son enfant ? Non, la souffrance est une terrible réalité, et c'est un optimisme insoutenable que celui qui définit *a priori* le mal, même réduit à ce qu'il est effectivement, comme un moindre bien. Mais il y a un optimisme empirique, qui consiste simplement à constater deux faits : d'abord, que l'humanité juge la vie bonne dans son ensemble, puisqu'elle y tient ; ensuite qu'il existe une joie sans mélange, située par-delà le plaisir et la peine, qui est l'état d'âme définitif du mystique. Dans ce double sens, et de ce double point de vue, l'optimisme s'impose, sans que le philosophe ait à plaider la cause de Dieu. Dira-t-on que si la vie est bonne dans son ensemble, elle eût néanmoins été meilleure sans la souffrance, et que la souffrance n'a pas pu être voulue par un Dieu d'amour ? Mais rien ne prouve que la souffrance ait été voulue. Nous exposons que ce qui apparaît d'un côté comme une immense multiplicité de choses, au nombre desquelles est en effet la souffrance, peut se présenter d'autre part comme un acte indivisible ; de sorte qu'éliminer une partie serait supprimer le tout. On alléguera que le tout eût pu être différent, et tel que la douleur n'en eût pas fait partie ; que par conséquent la vie, même si elle est bonne, eût pu être meilleure. D'où l'on conclura que s'il y a réellement un principe, et si ce principe est amour, il ne peut pas tout, il n'est donc pas Dieu. Mais là est précisément la question. Que signifie au juste la « toute-puissance » ? Nous montrons que l'idée de « rien » est quelque chose comme l'idée d'un carré rond, qu'elle s'évanouit à l'analyse pour ne laisser derrière elle qu'un mot, enfin que c'est une pseudo-idée. N'en serait-il pas de même de l'idée de « tout », si l'on prétend désigner par ce mot non seulement l'ensemble du réel, mais encore l'ensemble du possible ? Je me représente quelque chose, à la rigueur, quand on me parle de la totalité de l'existant, mais dans la totalité de l'inexistant je ne vois qu'un assemblage de mots. C'est donc encore d'une pseudo-idée, d'une entité verbale qu'on tire ici une objection. Mais on peut aller plus loin : l'objection se rattache à toute une série d'arguments qui impliquent un vice radical de méthode. On construit *a priori* une certaine représentation, on convient de dire que c'est l'idée de Dieu ; on en déduit alors les caractères que le monde devrait présenter ; et si le monde ne les présente pas, on en conclut que Dieu est inexistant. Comment ne

pas voir que, si la philosophie est œuvre d'expérience et de raisonnement, elle doit suivre la méthode inverse, interroger l'expérience sur ce qu'elle peut nous apprendre d'un Être transcendant à la réalité sensible comme à la conscience humaine, et déterminer alors la nature de Dieu en raisonnant sur ce que l'expérience lui aura dit ? La nature de Dieu apparaîtra ainsi dans les raisons mêmes qu'on aura de croire à son existence : on renoncera à déduire son existence ou sa non-existence d'une conception arbitraire de sa nature. Qu'on se mette d'accord sur ce point, et l'on pourra sans inconvénient parler de la toute-puissance divine. Nous trouvons des expressions de ce genre chez les mystiques, auxquels nous nous adressons précisément pour l'expérience du divin. Il est évident qu'ils entendent par là une énergie sans bornes assignables, une puissance de créer et d'aimer qui passe toute imagination. Ils n'évoquent certainement pas un concept clos, encore moins une définition de Dieu qui permettrait de conclure à ce qu'est ou devrait être le monde.

La même méthode s'applique à tous les problèmes de l'au-delà. On peut, avec Platon, poser *a priori* une définition de l'âme qui la fait indécomposable parce qu'elle est simple, incorruptible parce qu'elle est indivisible, immortelle en vertu de son essence. De là on passera, par voie de déduction, à l'idée d'une chute des âmes dans le Temps, puis à celle d'une rentrée dans l'Éternité. Que répondre à celui qui contestera l'existence de l'âme ainsi définie ? Et comment les problèmes relatifs à une âme réelle, à son origine réelle, à sa destinée réelle, pourraient-ils être résolus selon la réalité, ou même posés en termes de réalité, alors qu'on a simplement spéculé sur une conception peut-être vide de l'esprit ou, en mettant les choses au mieux, précisé conventionnellement le sens du mot que la société a inscrit sur une découpe du réel pratiquée pour la commodité de la conversation ? Aussi l'affirmation reste-t-elle stérile, autant que la définition était arbitraire. La conception platonicienne n'a pas fait avancer d'un pas notre connaissance de l'âme, malgré deux mille ans de méditation sur elle. Elle était définitive comme celle du triangle, et pour les mêmes raisons. Comment pourtant ne pas voir que s'il y a effectivement un problème de l'âme, c'est en termes d'expérience qu'il devra être posé, en termes d'expérience qu'il sera progressivement, et toujours partiellement, résolu ? Nous ne reviendrons pas sur un sujet que nous avons traité ailleurs. Rappelons seulement que l'observation, par les sens et par la conscience, des faits normaux et des états morbides nous révèle l'insuffisance des explications physiologiques de la mémoire, l'impossibilité d'attribuer la conservation des souvenirs au cerveau, et d'autre part la possibilité de suivre à la

trace les dilatations successives de la mémoire, depuis le point où elle se resserre pour ne livrer que ce qui est strictement nécessaire à l'action présente, jusqu'au plan extrême où elle étale tout entier l'indestructible passé : nous disions métaphoriquement que nous allions ainsi du sommet à la base du cône. Par sa pointe seulement le cône s'insère dans la matière ; dès que nous quittons la pointe, nous entrons dans un nouveau domaine. Quel est-il ? Disons que c'est l'esprit, parlons encore, si vous voulez, d'une âme, mais en réformant alors l'opération du langage, en mettant sous le mot un ensemble d'expériences et non pas une définition arbitraire. De cet approfondissement expérimental nous concluons à la possibilité et même à la probabilité d'une survivance de l'âme, puisque nous aurons observé et comme touché du doigt, dès ici-bas, quelque chose de son indépendance par rapport au corps. Ce ne sera qu'un des aspects de cette indépendance ; nous serons bien incomplètement renseignés sur les conditions de la survie, et en particulier sur sa durée : est-ce pour un temps, est-ce pour toujours ? Mais nous aurons du moins trouvé un point sur lequel l'expérience a prise, et une affirmation indiscutable deviendra possible, comme aussi un progrès éventuel de notre connaissance. Voilà pour ce que nous appellerions l'expérience d'en bas. Transportons-nous alors en haut ; nous aurons une expérience d'un autre genre, l'intuition mystique. Ce serait une participation de l'essence divine. Maintenant, ces deux expériences se rejoignent-elles ? La survie qui semble assurée à toutes les âmes par le fait que, dès ici-bas, une bonne partie de leur activité est indépendante du corps, se confond-elle avec celle où viennent, dès ici-bas, s'insérer des âmes privilégiées ? Seuls, une prolongation et un approfondissement des deux expériences nous l'apprendront : le problème doit rester ouvert. Mais c'est quelque chose que d'avoir obtenu, sur des points essentiels, un résultat d'une probabilité capable de se transformer en certitude, et pour le reste, pour la connaissance de l'âme et de sa destinée, la possibilité d'un progrès sans fin. Il est vrai que cette solution ne satisfera d'abord ni l'une ni l'autre des deux écoles qui se livrent un combat autour de la définition *a priori* de l'âme, affirmant ou niant catégoriquement. Ceux qui nient, parce qu'ils refusent d'ériger en réalité une construction peut-être vide de l'esprit, persisteront dans leur négation en présence même de l'expérience qu'on leur apporte, croyant qu'il s'agit encore de la même chose. Ceux qui affirment n'auront que du dédain pour des idées qui se déclarent elles-mêmes provisoires et perfectibles ; ils n'y verront que leur propre thèse, diminuée et appauvrie. Ils mettront du temps à comprendre que leur thèse avait été extraite telle quelle du langage courant. La société suit sans

doute certaines suggestions de l'expérience intérieure quand elle parle de l'âme ; mais elle a forgé ce mot, comme tous les autres, pour sa seule commodité. Elle a désigné par là quelque chose qui tranche sur le corps. Plus la distinction sera radicale, mieux le mot répondra à sa destination : or elle ne saurait être plus radicale que si l'on fait des propriétés de l'âme, purement et simplement, des négations de celles de la matière. Telle est l'idée que le philosophe a trop souvent reçue toute faite de la société par l'intermédiaire du langage. Elle paraît représenter la spiritualité la plus complète, justement parce qu'elle va jusqu'au bout de quelque chose. Mais ce quelque chose n'est que de la négation. On ne tire rien du vide, et la connaissance d'une telle âme est naturellement incapable de progrès ; — sans compter que l'idée sonne creux dès qu'une philosophie antagoniste frappe sur elle. Combien ne vaudrait-il pas mieux se reporter aux vagues suggestions de la conscience d'où l'on était parti, les approfondir, les conduire jusqu'à l'intuition claire ! Telle est la méthode que nous préconisons. Encore une fois, elle ne plaira ni aux uns ni aux autres. On risque, à l'appliquer, d'être pris entre l'arbre et l'écorce. Mais peu importe. L'écorce sautera, si le vieil arbre se gonfle sous une nouvelle poussée de sève.

Chapitre IV

Remarques finales

Mécanique et mystique

Un des résultats de notre analyse a été de distinguer profondément, dans le domaine social, le clos de l'ouvert. La société close est celle dont les membres se tiennent entre eux, indifférents au reste des hommes, toujours prêts à attaquer ou à se défendre, astreints enfin à une attitude de combat. Telle est la société humaine quand elle sort des mains de la nature. L'homme était fait pour elle, comme la fourmi pour la fourmilière. Il ne faudrait pas forcer l'analogie ; nous devons pourtant remarquer que les communautés d'hyménoptères sont au bout de l'une des deux principales lignes de l'évolution animale, comme les sociétés humaines à l'extrémité de l'autre, et qu'en ce sens elles se font pendant. Sans doute les premières ont une forme stéréotypée, tandis que les autres varient ; celles-là obéissent à l'instinct, celles-ci à l'intelligence. Mais si la nature, précisément parce qu'elle nous a faits intelligents, nous a laissés libres de choisir jusqu'à un certain point notre type d'organisation sociale, encore nous a-t-elle imposé de vivre en société. Une force de direction constante, qui est à l'âme ce que la pesanteur est au corps, assure la cohésion du groupe en inclinant dans un même sens les volontés individuelles. Telle est l'obligation morale. Nous avons montré qu'elle peut s'élargir dans la société qui s'ouvre, mais qu'elle avait été faite pour une société close. Et nous avons montré aussi comment une société close ne peut vivre, résister à certaine action dissolvante de l'intelligence, conserver et communiquer à chacun de ses membres la confiance indispensable, que par une religion issue de la fonction fabulatrice. Cette religion, que nous avons appelée statique, et cette obligation, qui consiste en une pression, sont constitutives de la société close.

De la société close à la société ouverte, de la cité à l'humanité, on ne passera jamais par voie d'élargissement. Elles ne sont pas de même essence. La société ouverte est celle qui embrasserait en principe l'humanité entière. Rêvée, de loin en loin, par des âmes

d'élite, elle réalise chaque fois quelque chose d'elle-même dans des créations dont chacune, par une transformation plus ou moins profonde de l'homme, permet de surmonter des difficultés jusque-là insurmontables. Mais après chacune aussi se referme le cercle momentanément ouvert. Une partie du nouveau s'est coulée dans le moule de l'ancien ; l'aspiration individuelle est devenue pression sociale ; l'obligation couvre le tout. Ces progrès se font-ils dans une même direction ? Il sera entendu que la direction est la même, du moment qu'on est convenu de dire que ce sont des progrès. Chacun d'eux se définira en effet alors un pas en avant. Mais ce ne sera qu'une métaphore, et s'il y avait réellement une direction préexistante le long de laquelle on se fût contenté d'avancer, les rénovations morales seraient prévisibles ; point ne serait besoin, pour chacune d'elles, d'un effort créateur. La vérité est qu'on peut toujours prendre la dernière, la définir par un concept, et dire que les autres contenaient une plus ou moins grande quantité de ce que son concept renferme, que toutes étaient par conséquent un acheminement à elle. Mais les choses ne prennent cette forme que rétrospectivement ; les changements étaient qualitatifs et non pas quantitatifs ; ils défiaient toute prévision. Par un côté cependant ils présentaient en eux-mêmes, et non pas seulement dans leur traduction conceptuelle, quelque chose de commun. Tous voulaient ouvrir ce qui était clos ; le groupe, qui depuis la précédente ouverture se repliait sur lui-même, était ramené chaque fois à l'humanité. Allons plus loin : ces efforts successifs n'étaient pas précisément la réalisation progressive d'un idéal, puisque aucune idée, forgée par anticipation, ne pouvait représenter un ensemble d'acquisitions dont chacune, en se créant, créerait son idée à elle ; et pourtant la diversité des efforts se résumerait bien en quelque chose d'unique : un élan, qui avait donné des sociétés closes parce qu'il ne pouvait plus entraîner la matière, mais que va ensuite chercher et reprendre, à défaut de l'espèce, telle ou telle individualité privilégiée. Cet élan se continue ainsi par l'intermédiaire de certains hommes, dont chacun se trouve constituer une espèce composée d'un seul individu. Si l'individu en a pleine conscience, si la frange d'intuition qui entoure son intelligence s'élargit assez pour s'appliquer tout le long de son objet, c'est la vie mystique. La religion dynamique qui surgit ainsi s'oppose à la religion statique, issue de la fonction fabulatrice, comme la société ouverte à la société close. Mais de même que l'aspiration morale nouvelle ne prend corps qu'en empruntant à la société close sa forme naturelle, qui est l'obligation, ainsi la religion dynamique ne se propage que par des images et des symboles que fournit la fonction fabulatrice. Inutile de revenir sur ces différents points. Nous voulions

simplement appuyer sur la distinction que nous avons faite entre la société ouverte et la société close.

Qu'on se concentre sur elle, et l'on verra de gros problèmes s'évanouir, d'autres se poser en termes nouveaux. Quand on fait la critique ou l'apologie de la religion, tient-on toujours compte de ce que la religion a de spécifiquement religieux ? On s'attache ou l'on s'attaque à des récits dont elle a peut-être besoin pour obtenir un état d'âme qui se propage ; mais la religion est essentiellement cet état lui-même. On discute les définitions qu'elle pose et les théories qu'elle expose ; elle s'est servie en effet d'une métaphysique pour se donner un corps ; mais elle aurait pu à la rigueur en prendre un autre, et même n'en prendre aucun. L'erreur est de croire qu'on passe, par accroissement ou perfectionnement, du statique au dynamique, de la démonstration ou de la fabulation, même véridique, à l'intuition. On confond ainsi la chose avec son expression ou son symbole. Telle est l'erreur ordinaire d'un intellectualisme radical. Nous la retrouvons quand nous passons de la religion à la morale. Il y a une morale statique, qui existe en fait, à un moment donné, dans une société donnée, elle s'est fixée dans les mœurs, les idées, les institutions ; son caractère obligatoire se ramène, en dernière analyse, à l'exigence, par la nature, de la vie en commun. Il y a d'autre part une morale dynamique, qui est élan, et qui se rattache à la vie en général, créatrice de la nature qui a créé l'exigence sociale. La première obligation, en tant que pression, est infra-rationnelle. La seconde, en tant qu'aspiration, est supra-rationnelle. Mais l'intelligence survient. Elle cherche le motif de chacune des prescriptions, c'est-à-dire son contenu intellectuel ; et comme elle est systématique, elle croit que le problème est de ramener tous les motifs moraux à un seul. Elle n'a d'ailleurs que l'embarras du choix. Intérêt général, intérêt personnel, amour-propre, sympathie, pitié, cohérence rationnelle, etc., il n'est aucun principe d'action dont on ne puisse déduire à peu près la morale généralement admise. Il est vrai que la facilité de l'opération, et le caractère simplement approximatif du résultat qu'elle donne, devraient nous mettre en garde contre elle. Si des règles de conduite presque identiques se tirent tant bien que mal de principes aussi différents, c'est probablement qu'aucun des principes n'était pris dans ce qu'il avait de spécifique. Le philosophe était allé le cueillir dans le milieu social, où tout se compénètre, où l'égoïsme et la vanité sont lestés de sociabilité : rien d'étonnant alors à ce qu'il retrouve en chacun d'eux la morale qu'il y a mise ou laissée. Mais la morale elle-même reste inexpiquée, puisqu'il aurait fallu creuser la vie sociale en tant que discipline exigée par la nature, et creuser la nature elle-même en tant que créée par la vie en général. On serait

ainsi arrivé à la racine même de la morale, que cherche vainement le pur intellectualisme : celui-ci ne peut que donner des conseils, alléguer des raisons, que rien ne nous empêchera de combattre par d'autres raisons. A vrai dire, il sous-entend toujours que le motif invoqué par lui est « préférable » aux autres, qu'il y a entre les motifs des différences de valeur, qu'il existe un idéal général auquel rapporter le réel. Il se ménage donc un refuge dans la théorie platonicienne, avec une Idée du Bien qui domine toutes les autres : les raisons d'agir s'échelonnent au-dessous de l'Idée du Bien, les meilleures étant celles qui s'en rapprochent le plus ; l'attrait du Bien serait le principe de l'obligation. Mais on est alors très embarrassé pour dire à quel signe nous reconnaissons qu'une conduite est plus ou moins proche du Bien idéal : si on le savait, le signe serait l'essentiel et l'Idée du Bien deviendrait inutile. On aurait tout autant de peine à expliquer comment cet idéal crée une obligation impérieuse, surtout l'obligation la plus stricte de toutes, celle qui s'attache à la coutume dans les sociétés primitives essentiellement closes. La vérité est qu'un idéal ne peut devenir obligatoire s'il n'est déjà agissant ; et ce n'est pas alors son idée qui oblige, c'est son action. Ou plutôt, il n'est que le mot par lequel nous désignons l'effet supposé ultime de cette action, sentie comme continue, le terme hypothétique du mouvement qui déjà nous soulève. Au fond de toutes les théories nous retrouvons donc les deux illusions que nous avons maintes fois dénoncées. La première, très générale, consiste à se représenter le mouvement comme la diminution graduelle d'un intervalle entre la position du mobile, qui est une immobilité, et son terme supposé atteint, qui est immobilité aussi, alors que les positions ne sont que des vues de l'esprit sur le mouvement indivisible : d'où l'impossibilité de rétablir la mobilité vraie, c'est-à-dire ici les aspirations et les pressions qui constituent indirectement ou directement l'obligation. La seconde concerne plus spécialement l'évolution de la vie. Parce qu'un processus évolutif a été observé à partir d'un certain point, on veut que ce point ait été atteint par le même processus évolutif, alors que l'évolution antérieure a pu être différente, alors qu'il a même pu ne pas y avoir jusque-là évolution. Parce que nous constatons un enrichissement graduel de la morale, nous voulons qu'il n'y ait pas de morale primitive, irréductible, apparue avec l'homme. Il faut pourtant poser cette morale originelle en même temps que l'espèce humaine, et se donner au début une société close.

Maintenant, la distinction entre le clos et l'ouvert, nécessaire pour résoudre ou supprimer les problèmes théoriques, peut-elle nous servir pratiquement ? Elle serait sans grande utilité, si la société close s'était toujours constituée en se refermant après s'être

momentanément ouverte. On aurait beau remonter alors indéfiniment dans le passé, on n'arriverait jamais au primitif ; le naturel ne serait qu'une consolidation de l'acquis. Mais, nous venons de le dire, la vérité est tout autre. Il y a une nature fondamentale, et il y a des acquisitions qui, se superposant à la nature, l'imitent sans se confondre avec elle. De proche en proche, on se transporterait à une société close originelle, dont le plan général adhérerait au dessin de notre espèce comme la fourmilière à la fourmi, avec cette différence toutefois que dans le second cas c'est le détail de l'organisation sociale qui est donné par avance, tandis que dans l'autre il y a seulement les grandes lignes, quelques directions, juste assez de préfiguration naturelle pour assurer tout de suite aux individus un milieu social approprié. La connaissance de ce plan n'offrirait sans doute aujourd'hui qu'un intérêt historique si les dispositions en avaient été éliminées par d'autres. Mais la nature est indestructible. On a eu tort de dire « Chassez le naturel, il revient au galop », car le naturel ne se laisse pas chasser. Il est toujours là. Nous savons ce qu'il faut penser de la transmissibilité des caractères acquis. Il est peu probable qu'une habitude se transmette jamais : si le fait se produit, il tient à la rencontre accidentelle d'un si grand nombre de conditions favorables qu'il ne se répétera sûrement pas assez pour implanter l'habitude dans l'espèce. C'est dans les mœurs, dans les institutions, dans le langage même que se déposent les acquisitions morales ; elles se communiquent ensuite par une éducation de tous les instants ; ainsi passent de génération en génération des habitudes qu'on finit par croire héréditaires. Mais tout conspire à encourager l'interprétation fautive : un amour-propre mal placé, un optimisme superficiel, une méconnaissance de la vraie nature du progrès, enfin et surtout une confusion très répandue entre la tendance innée, qui est transmissible en effet du parent à l'enfant, et l'habitude acquise qui s'est souvent greffée sur la tendance naturelle. Il n'est pas douteux que cette croyance ait pesé sur la science positive elle-même, qui l'a acceptée du sens commun malgré le nombre restreint et le caractère discutable des faits invoqués à l'appui, et qui l'a renvoyée alors au sens commun en la renforçant de son autorité indiscutée. Rien de plus instructif à cet égard que l'œuvre biologique et psychologique de Herbert Spencer. Elle repose à peu près entièrement sur l'idée de la transmission héréditaire des caractères acquis. Et elle a imprégné, au temps de sa popularité, l'évolutionnisme des savants. Or elle n'était chez Spencer que la généralisation d'une thèse, présentée dans ses premiers travaux, sur le progrès social : l'étude des sociétés l'avait d'abord exclusivement préoccupé ; il ne devait venir que plus tard aux

phénomènes de la vie. De sorte qu'une sociologie qui s'imagine emprunter à la biologie l'idée d'une transmission héréditaire de l'acquis ne fait que reprendre ce qu'elle avait prêté. La thèse philosophique indémontrée a pris un faux air d'assurance scientifique en passant par la science, mais elle reste philosophie, et elle est plus loin que jamais d'être démontrée. Tenons-nous en donc aux faits que l'on constate et aux probabilités qu'ils suggèrent : nous estimons que si l'on éliminait de l'homme actuel ce qu'a déposé en lui une éducation de tous les instants, on le trouverait identique, ou à peu près, à ses ancêtres les plus lointains[418].

Quelle conclusion tirer de là ? Puisque les dispositions de l'espèce subsistent, immuables, au fond de chacun de nous, il est impossible que le moraliste et le sociologue n'aient pas à en tenir compte. Certes, il n'a été donné qu'à un petit nombre de creuser d'abord sous l'acquis, puis sous la nature, et de se replacer dans l'élan même de la vie. Si un tel effort pouvait se généraliser, ce n'est pas à l'espèce humaine, ni par conséquent à une société close, que l'élan se fût arrêté comme à une impasse. Il n'en est pas moins vrai que ces privilégiés voudraient entraîner avec eux l'humanité ; ne pouvant communiquer à tous leur état d'âme dans ce qu'il a de profond, ils le transposent superficiellement ; ils cherchent une traduction du dynamique en statique, que la société soit à même d'accepter et de rendre définitive par l'éducation. Or, ils n'y réussiront que dans la mesure où ils auront pris en considération la nature. Cette nature, l'humanité dans son ensemble ne saurait la forcer. Mais elle peut la tourner. Et elle ne la tournera que si elle en connaît la configuration. La tâche serait malaisée, s'il fallait se lancer pour cela dans l'étude de la psychologie en général. Mais il ne s'agit que d'un point particulier : la nature humaine en tant que prédisposée à une certaine forme sociale. Nous disons qu'il y a une société humaine naturelle, vaguement préfigurée en nous, que la nature a pris soin de nous en fournir par avance le schéma, toute latitude étant laissée à notre intelligence et à notre volonté pour suivre l'indication. Ce schéma vague et incomplet correspondrait, dans le domaine de l'activité raisonnable et libre, à ce qu'est le dessin cette fois précis de la fourmilière ou de la ruche dans le cas de l'instinct, à l'autre point terminus de l'évolution. Il y aurait donc seulement un schéma simple à retrouver.

Mais comment le retrouver, puisque l'acquis recouvre le naturel ? Nous serions embarrassé pour répondre, si nous devions fournir un moyen de recherche applicable automatiquement. La vérité est qu'il faut procéder par tâtonnement et recoupement, suivre à la fois plusieurs méthodes différentes dont chacune ne mènerait qu'à des possibilités ou des probabilités : interférant entre eux, les

résultats se neutraliseront ou se renforceront mutuellement ; il y aura vérification et correction réciproques. Ainsi, l'on tiendra compte des « primitifs », sans oublier qu'une couche d'acquisitions recouvre aussi chez eux la nature, encore qu'elle soit peut-être moins épaisse que chez nous. On observera les enfants, sans oublier que la nature a pourvu aux différences d'âge, et que le naturel enfantin n'est pas nécessairement le naturel humain ; surtout, l'enfant est imitateur, et ce qui nous paraît chez lui spontané est souvent l'effet d'une éducation que nous lui donnons sans y prendre garde. Mais la source d'information par excellence sera l'introspection. Nous devrons aller à la recherche de ce fond de sociabilité, et aussi d'insociabilité, qui apparaîtrait à notre conscience si la société constituée n'avait mis en nous les habitudes et dispositions qui nous adaptent à elle. Nous n'en avons plus la révélation que de loin en loin, dans un éclair. Il faudra la rappeler et la fixer.

Disons d'abord que l'homme avait été fait pour de très petites sociétés. Que telles aient été les sociétés primitives, on l'admet généralement. Mais il faut ajouter que l'ancien état d'âme subsiste, dissimulé sous des habitudes sans lesquelles il n'y aurait pas de civilisation. Refoulé, impuissant, il demeure pourtant dans les profondeurs de la conscience. S'il ne va pas jusqu'à obtenir des actes, il manifeste par des paroles. Dans une grande nation, des communes peuvent être administrées à la satisfaction générale ; mais quel est le gouvernement que les gouvernés se décideront à déclarer bon ? Ils croiront le louer suffisamment quand ils diront que c'est le moins mauvais de tous, et en ce sens seulement le meilleur. C'est qu'ici le mécontentement est congénital. Remarquons que l'art de gouverner un grand peuple est le seul pour lequel il n'y ait pas de technique préparatoire, pas d'éducation efficace, surtout s'il s'agit des plus hauts emplois. L'extrême rareté des hommes politiques de quelque envergure tient à ce qu'ils doivent résoudre à tout moment, dans le détail, un problème que l'extension prise par les sociétés a peut-être rendu insoluble. Étudiez l'histoire des grandes nations modernes : vous y trouverez nombre de grands savants, de grands artistes, de grands soldats, de grands spécialistes en toute matière, — mais combien de grands hommes d'État ?

La nature, qui a voulu de petites sociétés, a pourtant ouvert la porte à leur agrandissement. Car elle a voulu aussi la guerre, ou du moins elle a fait à l'homme des conditions de vie qui rendaient la guerre inévitable. Or, des menaces de guerre peuvent déterminer plusieurs petites sociétés à s'unir pour parer au danger commun. Il est vrai que ces unions sont rarement durables. Elles aboutissent en tout cas à un assemblage de sociétés qui est du même ordre de grandeur que chacune d'elles. C'est plutôt dans un autre sens que

la guerre est à l'origine des empires. Ils sont nés de la conquête. Même si la guerre ne visait pas la conquête d'abord, c'est à une conquête qu'elle aboutit, tant le vainqueur juge commode de s'approprier les terres du vaincu, et même les populations, pour tirer profit de leur travail. Ainsi se formèrent jadis les grands empires asiatiques. Tous tombèrent en décomposition, sous des influences diverses, en réalité parce qu'ils étaient trop grands pour vivre. Quand le vainqueur concède aux populations subjuguées une apparence d'indépendance, l'assemblage dure plus longtemps : témoin l'empire romain. Mais que l'instinct primitif subsiste, qu'il exerce une action disruptive, cela n'est pas douteux. On n'a qu'à le laisser faire, et la construction politique s'écroule. C'est ainsi que la féodalité surgit dans des pays différents, à la suite d'événements différents, dans des conditions différentes ; il n'y eut de commun que la suppression de la force qui empêchait la société de se disloquer ; la dislocation se fit alors d'elle-même. Si de grandes nations ont pu se constituer solidement dans les temps modernes, c'est parce que la contrainte, force de cohésion s'exerçant du dehors et d'en haut sur l'ensemble, a cédé peu à peu la place à un principe d'union qui monte du fond de chacune des sociétés élémentaires assemblées, c'est-à-dire de la région même des forces disruptives auxquelles il s'agit d'opposer une résistance ininterrompue. Ce principe, seul capable de neutraliser la tendance à la désagrégation, est le patriotisme. Les anciens l'ont bien connu ; ils adoraient la patrie, et c'est un de leurs poètes qui a dit qu'il était doux de mourir pour elle. Mais il y a loin de cet attachement à la cité, groupement encore placé sous l'invocation du dieu qui l'assistera dans les combats, au patriotisme qui est une vertu de paix autant que de guerre, qui peut se teinter de mysticité mais qui ne mêle à sa religion aucun calcul, qui couvre un grand pays et soulève une nation, qui aspire à lui ce qu'il y a de meilleur dans les âmes, enfin qui s'est composé lentement, pieusement, avec des souvenirs et des espérances, avec de la poésie et de l'amour, avec un peu de toutes les beautés morales qui sont sous le ciel, comme le miel avec les fleurs. Il fallait un sentiment aussi élevé, imitateur de l'état mystique, pour avoir raison d'un sentiment aussi profond que l'égoïsme de la tribu.

Maintenant, quel est le régime d'une société qui sort des mains de la nature ? Il est possible que l'humanité ait commencé en fait par des groupements familiaux, dispersés et isolés. Mais ce n'étaient là que des sociétés embryonnaires, et le philosophe ne doit pas plus y chercher les tendances essentielles de la vie sociale que le naturaliste ne se renseignerait sur les habitudes d'une espèce en ne s'adressant qu'à l'embryon. Il faut prendre la société au moment

où elle est complète, c'est-à-dire capable de se défendre, et par conséquent, si petite soit-elle, organisée pour la guerre. Quel sera donc, en ce sens précis, son régime naturel ? Si ce n'était profaner les mots grecs que de les appliquer à une barbarie, nous dirions qu'il est monarchique ou oligarchique, probablement les deux à la fois. Ces régimes se confondent à l'état rudimentaire : il faut un chef, et il n'y a pas de communauté sans des privilégiés qui empruntent au chef quelque chose de son prestige, ou qui le lui donnent, ou plutôt qui le tiennent, avec lui, de quelque puissance surnaturelle. Le commandement est absolu d'un côté, l'obéissance est absolue de l'autre. Nous avons dit bien des fois que les sociétés humaines et les sociétés d'hyménoptères occupaient les extrémités des deux lignes principales de l'évolution biologique. Dieu nous garde de les assimiler entre elles ! l'homme est intelligent et libre. Mais il faut toujours se rappeler que la vie sociale était comprise dans le plan de structure de l'espèce humaine comme dans celui de l'abeille, qu'elle était nécessaire, que la nature n'a pas pu s'en remettre exclusivement à nos volontés libres, que dès lors elle a dû faire en sorte qu'un seul ou quelques-uns commandent, que les autres obéissent. Dans le monde des insectes, la diversité des fonctions sociales est liée à une différence d'organisation ; il y a « polymorphisme ». Disons-nous alors que dans les sociétés humaines il y a « dimorphisme », non plus physique et psychique à la fois comme chez l'insecte, mais psychique seulement ? Nous le croyons, à condition toutefois qu'il soit entendu que ce dimorphisme ne sépare pas les hommes en deux catégories irréductibles, les uns naissant chefs et les autres sujets. L'erreur de Nietzsche fut de croire à une séparation de ce genre : d'un côté les « esclaves », de l'autre les « maîtres ». La vérité est que le dimorphisme fait le plus souvent de chacun de nous, en même temps, un chef qui a l'instinct de commander et un sujet qui est prêt à obéir, encore que la seconde tendance l'emporte au point d'être seule apparente chez la plupart des hommes. Il est comparable à celui des insectes en ce qu'il implique deux organisations, deux systèmes indivisibles de qualités (dont certaines seraient des défauts aux yeux du moraliste) : nous optons pour l'un ou pour l'autre système, non pas en détail, comme il arriverait s'il s'agissait de contracter des habitudes, mais d'un seul coup, de façon kaléidoscopique, ainsi qu'il doit résulter d'un dimorphisme naturel, tout à fait comparable à celui de l'embryon qui a le choix entre les deux sexes. C'est de quoi nous avons la vision nette en temps de révolution. Des citoyens modestes, humbles et obéissants jusqu'alors, se réveillent un matin avec la prétention d'être des conducteurs d'hommes. Le kaléidoscope, qui avait été maintenu fixe, a tourné d'un cran, et il y a

eu métamorphose. Le résultat est quelquefois bon : de grands hommes d'action se sont révélés, qui eux-mêmes ne se connaissaient pas. Mais il est généralement fâcheux. Chez des êtres honnêtes et doux surgit tout à coup une personnalité d'en bas, féroce, qui est celle d'un chef manqué. Et ici apparaît un trait caractéristique de l'« animal politique » qu'est l'homme.

Nous n'irons pas en effet jusqu'à dire qu'un des attributs du chef endormi au fond de nous soit la férocité. Mais il est certain que la nature, massacreuse des individus en même temps que génératrice des espèces, a dû vouloir le chef impitoyable si elle a prévu des chefs. L'histoire tout entière en témoigne. Des hécatombes inouïes, précédées des pires supplices, ont été ordonnées avec un parfait sang-froid par des hommes qui nous en ont eux-mêmes légué le récit, gravé sur la pierre. On dira que ces choses se passaient dans des temps très anciens. Mais si la forme a changé, si le christianisme a mis fin à certains crimes ou tout au moins obtenu qu'on ne s'en vantât pas, le meurtre est trop souvent resté la *ratio ultima*, quand ce n'est pas *prima*, de la politique. Monstruosité, sans doute, mais dont la nature est responsable autant que l'homme. La nature ne dispose en effet ni de l'emprisonnement ni de l'exil ; elle ne connaît que la condamnation à mort. Qu'on nous permette d'évoquer un souvenir. Il nous est arrivé de voir de nobles étrangers, venus de loin mais vêtus comme nous, parlant français comme nous, se promener, affables et aimables, au milieu de nous. Peu de temps après nous apprenions par un journal que, rentrés dans leur pays et affiliés à des partis différents, l'un des deux avait fait pendre l'autre. Avec tout l'appareil de la justice. Simplement pour se débarrasser d'un adversaire gênant. Au récit était jointe la photographie du gibet. Le correct homme du monde, à moitié nu, se balançait aux yeux de la foule. Vision d'horreur ! On était entre « civilisés », mais l'instinct politique originel avait fait sauter la civilisation pour laisser passer la nature. Des hommes qui se croiraient tenus de proportionner le châtiment à l'offense, s'ils avaient affaire à un coupable, vont tout de suite jusqu'à la mise à mort de l'innocent quand la politique a parlé. Telles, les abeilles ouvrières poignent les mâles quand elles jugent que la ruche n'a plus besoin d'eux.

Mais laissons de côté le tempérament du « chef », et considérons les sentiments respectifs des dirigeants et des dirigés. Ces sentiments seront plus nets là où la ligne de démarcation sera plus visible, dans une société déjà grande mais qui se sera agrandie sans modification radicale de la « société naturelle ». La classe dirigeante, dans laquelle nous comprendrons le roi s'il y a un roi, peut s'être recrutée en cours de route par des méthodes

différentes ; mais toujours elle se croit d'une race supérieure. Cela n'a rien d'étonnant. Ce qui le serait pour nous davantage, si nous n'étions avertis du dimorphisme de l'homme social, c'est que le peuple lui-même soit convaincu de cette supériorité innée. Sans doute l'oligarchie s'applique à en cultiver le sentiment. Si elle doit son origine à la guerre, elle croira et fera croire à des vertus militaires qui seraient chez elle congénitales, qui se transmettraient héréditairement. Elle conserve d'ailleurs une réelle supériorité de force, grâce à la discipline qu'elle s'impose, et aux mesures qu'elle prend pour empêcher la classe inférieure de s'organiser à son tour. L'expérience devrait pourtant montrer en pareil cas aux dirigés que les dirigeants sont faits comme eux. Mais l'instinct résiste. Il ne commence à céder que lorsque la classe supérieure elle-même l'y invite. Tantôt elle le fait involontairement, par une incapacité évidente, par des abus si criants qu'elle décourage la foi mise en elle. Tantôt l'invitation est volontaire, tels ou tels de ses membres se tournant contre elle, souvent par ambition personnelle, quelquefois par un sentiment de justice : penchés vers la classe inférieure, ils dissipent alors l'illusion qu'entretenait la distance. C'est ainsi que des nobles collaborèrent à la révolution de 1789, qui abolit le privilège de la naissance. D'une manière générale, l'initiative des assauts menés contre l'inégalité — justifiée ou injustifiée — est plutôt venue d'en haut, du milieu des mieux partagés, et non pas d'en bas, comme on aurait pu s'y attendre s'il n'y avait eu en présence que des intérêts de classe. Ainsi ce furent des bourgeois, et non pas des ouvriers, qui jouèrent le rôle prépondérant dans les révolutions de 1830 et de 1848, dirigées (la seconde surtout) contre le privilège de la richesse. Plus tard ce furent des hommes de la classe instruite qui réclamèrent l'instruction pour tous. La vérité est que si une aristocratie croit naturellement, religieusement, à sa supériorité native, le respect qu'elle inspire est non moins religieux, non moins naturel.

On comprend donc que l'humanité ne soit venue à la démocratie que sur le tard (car ce furent de fausses démocraties que les cités antiques, bâties sur l'esclavage, débarrassées par cette iniquité fondamentale des plus gros et des plus angoissants problèmes). De toutes les conceptions politiques c'est en effet la plus éloignée de la nature, la seule qui transcende, en intention au moins, les conditions de la « société close ». Elle attribue à l'homme des droits inviolables. Ces droits, pour rester inviolés, exigent de la part de tous une fidélité inaltérable au devoir. Elle prend donc pour matière un homme idéal, respectueux des autres comme de lui-même, s'insérant dans des obligations qu'il tient pour absolues, coïncidant si bien avec cet absolu qu'on ne peut plus dire si c'est le

devoir qui confère le droit ou le droit qui impose le devoir. Le citoyen ainsi défini est à la fois « législateur et sujet », pour parler comme Kant. L'ensemble des citoyens, c'est-à-dire le peuple, est donc souverain. Telle est la démocratie théorique. Elle proclame la liberté, réclame l'égalité, et réconcilie ces deux sœurs ennemies en leur rappelant qu'elles sont sœurs, en mettant au-dessus de tout la fraternité. Qu'on prenne de ce biais la devise républicaine, on trouvera que le troisième terme lève la contradiction si souvent signalée entre les deux autres, et que la fraternité est l'essentiel : ce qui permettrait de dire que la démocratie est d'essence évangélique, et qu'elle a pour moteur l'amour. On en découvrirait les origines sentimentales dans l'âme de Rousseau, les principes philosophiques dans l'œuvre de Kant, le fond religieux chez Kant et chez Rousseau ensemble : on sait ce que Kant doit à son piétisme, Rousseau à un protestantisme et à un catholicisme qui ont interféré ensemble. La Déclaration américaine d'indépendance (1776), qui servit de modèle à la Déclaration des droits de l'homme en 1791, a d'ailleurs des résonances puritaines : « Nous tenons pour évident... que tous les hommes ont été doués par leur Créateur de certains droits inaliénables..., etc. » Les objections tirées du vague de la formule démocratique viennent de ce qu'on en a méconnu le caractère originellement religieux. Comment demander une définition précise de la liberté et de l'égalité, alors que l'avenir doit rester ouvert à tous les progrès, notamment à la création de conditions nouvelles où deviendront possibles des formes de liberté et d'égalité aujourd'hui irréalisables, peut-être inconcevables ? On ne peut que tracer des cadres, ils se rempliront de mieux en mieux si la fraternité y pourvoit. *Ama, et fac quod vis*. La formule d'une société non démocratique, qui voudrait que sa devise correspondît, terme à terme, à celle de la démocratie, serait « Autorité, hiérarchie, fixité ». Voilà donc la démocratie dans son essence. Il va sans dire qu'il y faut voir simplement un idéal, ou plutôt une direction où acheminer l'humanité. D'abord, c'est surtout comme protestation qu'elle s'est introduite dans le monde. Chacune des phrases de la Déclaration des droits de l'homme est un défi jeté à un abus. Il s'agissait d'en finir avec des souffrances intolérables. Résumant les doléances présentées dans les cahiers des États généraux, Émile Faguet a écrit quelque part que la Révolution ne s'était pas faite pour la liberté et l'égalité, mais simplement « parce qu'on crevait de faim ». A supposer que ce soit exact, il faudrait expliquer pourquoi c'est à partir d'un certain moment qu'on n'a plus voulu « crever de faim ». Il n'en est pas moins vrai que si la Révolution formula ce qui devait être, ce fut pour écarter ce qui était. Or il arrive que l'intention avec laquelle une idée a été lancée y reste invisiblement adhérente,

comme à la flèche sa direction. Les formules démocratiques, énoncées d'abord dans une pensée de protestation, se sont ressenties de leur origine. On les trouve commodes pour empêcher, pour rejeter, pour renverser ; il est moins facile d'en tirer l'indication positive de ce qu'il faut faire. Surtout, elles ne sont applicables que si on les transpose, absolues et quasi évangéliques, en termes de moralité purement relative, ou plutôt d'intérêt général ; et la transposition risque toujours d'amener une incurvation dans le sens des intérêts particuliers. Mais il est inutile d'énumérer les objections élevées contre la démocratie et les réponses qu'on y fait. Nous avons simplement voulu montrer dans l'état d'âme démocratique un grand effort en sens inverse de la nature.

De la société naturelle nous venons en effet d'indiquer quelques traits. Ils se rejoignent, et lui composent une physionomie qu'on interprétera sans peine. Repliement sur soi, cohésion, hiérarchie, autorité absolue du chef, tout cela signifie discipline, esprit de guerre. La nature a-t-elle voulu la guerre ? Répétons, une fois de plus, que la nature n'a rien voulu, si l'on entend par volonté une faculté de prendre des décisions particulières. Mais elle ne peut poser une espèce animale sans dessiner implicitement les attitudes et mouvements qui résultent de sa structure et qui en sont les prolongements. C'est en ce sens qu'elle les a voulus. Elle a doté l'homme d'une intelligence fabricatrice. Au lieu de lui fournir des instruments, comme elle l'a fait pour bon nombre d'espèces animales, elle a préféré qu'il les construisît lui-même. Or l'homme a nécessairement la propriété de ses instruments, au moins pendant qu'il s'en sert. Mais puisqu'ils sont détachés de lui, ils peuvent lui être pris ; les prendre tout faits est plus facile que de les faire. Surtout, ils doivent agir sur une matière, servir d'armes de chasse ou de pêche, par exemple ; le groupe dont il est membre aura jeté son dévolu sur une forêt, un lac, une rivière ; et cette place, à son tour, un autre groupe pourra juger plus commode de s'y installer que de chercher ailleurs. Dès lors, il faudra se battre. Nous parlons d'une forêt où l'on chasse, d'un lac où l'on pêche : il pourra aussi bien être question de terres à cultiver, de femmes à enlever, d'esclaves à emmener. Comme aussi c'est par des raisons variées qu'on justifiera ce qu'on aura fait. Mais peu important la chose que l'on prend et le motif qu'on se donne : l'origine de la guerre est la propriété, individuelle ou collective, et comme l'humanité est prédestinée à la propriété par sa structure, la guerre est naturelle. L'instinct guerrier est si fort qu'il est le premier à apparaître quand on gratte la civilisation pour retrouver la nature. On sait combien les petits garçons aiment à se battre. Ils recevront des coups. Mais ils auront eu la satisfaction d'en donner. On a dit avec raison que les

jeux de l'enfant étaient les exercices préparatoires auxquels la nature le convie en vue de la besogne qui incombe à l'homme fait. Mais on peut aller plus loin, et voir des exercices préparatoires ou des jeux dans la plupart des guerres enregistrées par l'histoire. Quand on considère la futilité des motifs qui provoquèrent bon nombre d'entre elles, on pense aux duellistes de *Marion Delorme* qui s'entre-tuaient « pour rien, pour le plaisir », ou bien encore à l'Irlandais cité par Lord Bryce, qui ne pouvait voir deux hommes échanger des coups de poing dans la rue sans poser la question : « Ceci est-il une affaire privée, ou peut-on se mettre de la partie ? » En revanche, si l'on place à côté des querelles accidentelles les guerres décisives, qui aboutirent à l'anéantissement d'un peuple, on comprend que celles-ci furent la raison d'être de celles-là : il fallait un instinct de guerre, et parce qu'il existait en vue de guerres féroces qu'on pourrait appeler naturelles, une foule de guerres accidentelles ont eu lieu, simplement pour empêcher l'arme de se rouiller. — Qu'on songe maintenant à l'exaltation des peuples au commencement d'une guerre ! Il y a là sans doute une réaction défensive contre la peur, une stimulation automatique des courages. Mais il y a aussi le sentiment qu'on était fait pour une vie de risque et d'aventure, comme si la paix n'était qu'une halte entre deux guerres. L'exaltation tombe bientôt, car la souffrance est grande. Mais si on laisse de côté la dernière guerre, dont l'horreur a dépassé tout ce qu'on croyait possible, il est curieux de voir comme les souffrances de la guerre s'oublient vite pendant la paix. On prétend qu'il existe chez la femme des mécanismes spéciaux d'oubli pour les douleurs de l'accouchement : un souvenir trop complet l'empêcherait de vouloir recommencer. Quelque mécanisme de ce genre semble vraiment fonctionner pour les horreurs de la guerre, surtout chez les peuples jeunes. — La nature a pris de ce côté d'autres précautions encore. Elle a interposé entre les étrangers et nous un voile habilement tissé d'ignorances, de préventions et de préjugés. Qu'on ne connaisse pas un pays où l'on n'est jamais allé, cela n'a rien d'étonnant. Mais que, ne le connaissant pas, on le juge, et presque toujours défavorablement, il y a là un fait qui réclame une explication. Quiconque a séjourné hors de son pays, et voulu ensuite initier ses compatriotes à ce que nous appelons une « mentalité » étrangère, a pu constater chez eux une résistance instinctive. La résistance n'est pas plus forte s'il s'agit d'un pays plus lointain. Bien au contraire, elle varierait plutôt en raison inverse de la distance. Ceux qu'on a le plus de chances de rencontrer sont ceux qu'on veut le moins connaître. La nature ne s'y fût pas prise autrement pour faire de tout étranger un ennemi virtuel, car si une parfaite connaissance réciproque n'est pas nécessairement

sympathie, elle exclut du moins la haine. Nous avons pu le constater pendant la dernière guerre. Tel professeur d'allemand était aussi bon patriote que n'importe quel autre Français, aussi prêt à donner sa vie, aussi « monté » même contre l'Allemagne, mais ce n'était pas la même chose. Un coin restait réservé. Celui qui connaît à fond la langue et la littérature d'un peuple ne peut pas être tout à fait son ennemi. On devrait y penser quand on demande à l'éducation de préparer une entente entre nations. La maîtrise d'une langue étrangère, en rendant possible une imprégnation de l'esprit par la littérature et la civilisation correspondantes, peut faire tomber d'un seul coup la prévention voulue par la nature contre l'étranger en général. Mais nous n'avons pas à énumérer tous les effets extérieurs visibles de la prévention cachée. Disons seulement que les deux maximes opposées *Homo homini deus* et *Homo homini lupus* se concilient aisément. Quand on formule la première, on pense à quelque compatriote. L'autre concerne les étrangers.

Nous venons de dire qu'à côté des guerres accidentelles il en est d'essentiellles, pour lesquelles l'instinct guerrier semble avoir été fait. De ce nombre sont les guerres d'aujourd'hui. On cherche de moins en moins à conquérir pour conquérir. On ne se bat plus par amour-propre blessé, pour le prestige, pour la gloire. On se bat pour n'être pas affamé, dit-on, — en réalité pour se maintenir à un certain niveau de vie au-dessous duquel on croit qu'il ne vaudrait plus la peine de vivre. Plus de délégation à un nombre restreint de soldats chargés de représenter la nation. Plus rien qui ressemble à un duel. Il faut que tous se battent contre tous, comme firent les hordes des premiers temps. Seulement on se bat avec les armes forgées par notre civilisation, et les massacres sont d'une horreur que les anciens n'auraient même pas imaginée. Au train dont va la science, le jour approche où l'un des adversaires, possesseur d'un secret qu'il tenait en réserve, aura le moyen de supprimer l'autre. Il ne restera peut-être plus trace du vaincu sur la terre.

Les choses suivront-elles leur cours ? Des hommes que nous n'hésitons pas à ranger parmi les bienfaiteurs de l'humanité se sont heureusement mis en travers. Comme tous les grands optimistes, ils ont commencé par supposer résolu le problème à résoudre. Ils ont fondé la Société des Nations. Nous estimons que les résultats obtenus dépassent déjà ce qu'on pouvait espérer. Car la difficulté de supprimer les guerres est plus grande encore que ne se l'imaginent généralement ceux qui ne croient pas à leur suppression. Pessimistes, ils s'accordent avec les optimistes à considérer le cas de deux peuples qui vont se battre comme analogue à celui de deux individus qui ont une querelle ; ils estiment seulement que ceux-là ne pourront jamais, comme ceux-ci, être

contraints matériellement de porter le litige devant des juges et d'accepter la décision. La différence est pourtant radicale. Même si la Société des Nations disposait d'une force armée apparemment suffisante (encore le récalcitrant aurait-il toujours sur elle l'avantage de l'élan ; encore l'imprévu de la découverte scientifique rendra-t-il de plus en plus imprévisible la nature de la résistance que la Société devrait préparer) elle se heurterait à l'instinct profond de guerre que recouvre la civilisation ; tandis que les individus qui s'en remettent aux juges du soin de trancher un différend y sont obscurément encouragés par l'instinct de discipline immanent à la société close : une dispute les avait écartés accidentellement de la position normale, qui était une exacte insertion dans la société ; ils y reviennent, comme le pendule à la verticale. Bien plus grave est donc la difficulté. Est-ce en vain, cependant, qu'on cherche à la surmonter ?

Nous ne le pensons pas. Le présent travail avait pour objet de rechercher les origines de la morale et de la religion. Nous avons abouti à certaines conclusions. Nous pourrions en rester là. Mais puisqu'au fond de nos conclusions il y avait une distinction radicale entre la société close et la société ouverte, puisque les tendances de la société close nous ont paru subsister, indéracinables, dans la société qui s'ouvre, puisque tous ces instincts de discipline convergeaient primitivement vers l'instinct de guerre, nous devons nous demander dans quelle mesure l'instinct originel pourra être réprimé ou tourné, et répondre par quelques considérations additionnelles à une question qui se pose à nous tout naturellement.

L'instinct guerrier a beau exister par lui-même, il ne s'en accroche pas moins à des motifs rationnels. L'histoire nous apprend que ces motifs ont été très variés. Ils se réduisent de plus en plus, à mesure que les guerres deviennent plus terribles. La dernière guerre, avec celles qu'on entrevoit pour l'avenir si par malheur nous devons avoir encore des guerres, est liée au caractère industriel de notre civilisation. Si l'on veut une figuration schématique, simplifiée et stylisée, des conflits d'aujourd'hui, on devra d'abord se représenter les nations comme des populations purement agricoles. Elles vivent des produits de leurs terres. Supposons qu'elles aient tout juste de quoi se nourrir. Elles s'accroîtront dans la mesure où elles obtiendront de la terre un meilleur rendement. Jusque-là tout va bien. Mais s'il y a un trop-plein de population, et s'il ne veut pas se déverser au dehors, ou s'il ne le peut pas parce que l'étranger ferme ses portes, où trouvera-t-il sa nourriture ? L'industrie arrangera les choses. La population qui est en excédent se fera ouvrière. Si le pays ne possède pas la force motrice pour actionner des machines, le fer pour en construire, des matières premières

pour la fabrication, elle tâchera de les emprunter à l'étranger. Elle paiera sa dette, et recevra de plus la nourriture qu'elle ne trouve pas chez elle, en renvoyant à l'étranger les produits manufacturés. Les ouvriers se trouveront ainsi être des « émigrés à l'intérieur ». L'étranger les emploie comme il l'aurait fait chez lui ; il préfère les laisser — ou peut-être ont-ils préféré rester — là où ils sont ; mais c'est de l'étranger qu'ils dépendent. Que l'étranger n'accepte plus leurs produits, ou qu'il ne leur fournisse plus les moyens de fabriquer, les voilà condamnés à mourir de faim. A moins qu'ils ne se décident, entraînant avec eux leur pays, à aller prendre ce qu'on leur refuse. Ce sera la guerre. Il va sans dire que les choses ne se passent jamais aussi simplement. Sans être précisément menacé de mourir de faim, on estime que la vie est sans intérêt si l'on n'a pas le confort, l'amusement, le luxe ; on tient l'industrie nationale pour insuffisante si elle se borne à vivre, si elle ne donne pas la richesse ; un pays se juge incomplet s'il n'a pas de bons ports, des colonies, etc. De tout cela peut sortir la guerre. Mais le schéma que nous venons de tracer marque suffisamment les causes essentielles : accroissement de population, perte de débouchés, privation de combustible et de matières premières.

Éliminer ces causes ou en atténuer l'effet, voilà la tâche par excellence d'un organisme international qui vise à l'abolition de la guerre. La plus grave d'entre elles est le surpeuplement. Dans un pays de trop faible natalité comme la France, l'État doit sans doute pousser à l'accroissement de la population : un économiste qui fut pourtant le plus grand ennemi de l'« étatisme » demandait que les familles eussent droit à une prime pour chaque nouvel enfant à partir du troisième. Mais ne pourrait-on pas alors, inversement, dans les pays où la population surabonde, frapper de taxes plus ou moins lourdes l'enfant en excédent ? L'État aurait le droit d'intervenir, de rechercher la paternité, enfin de prendre des mesures qui seraient en d'autres cas inquisitoriales, puisque c'est sur lui que l'on compte tacitement pour assurer la subsistance du pays et par conséquent celle de l'enfant qu'on a appelé à la vie. Nous reconnaissons la difficulté d'assigner administrativement une limite à la population, lors même qu'on laisserait au chiffre une certaine élasticité. Si nous esquissons une solution, c'est simplement pour marquer que le problème ne nous paraît pas insoluble : de plus compétents que nous en trouveront une meilleure. Mais ce qui est certain, c'est que l'Europe est surpeuplée, que le monde le sera bientôt, et que si l'on ne « rationalise » pas la production de l'homme lui-même comme on commence à le faire pour son travail, on aura la guerre. Nulle part il n'est plus dangereux de s'en remettre à l'instinct. La mythologie antique l'avait bien compris quand elle associait la déesse de

l'amour au dieu des combats. Laissez faire Vénus, elle vous amènera Mars. Vous n'éviterez pas la réglementation (vilain mot, mais qui dit bien ce qu'il veut dire, en ce qu'il met impérativement des rallonges à règle et à règlement). Que sera-ce, quand viendront des problèmes presque aussi graves, celui de la répartition des matières premières, celui de la plus ou moins libre circulation des produits, plus généralement celui de faire droit à des exigences antagonistes présentées de part et d'autre comme vitales ? C'est une erreur dangereuse que de croire qu'un organisme international obtiendra la paix définitive sans intervenir, d'autorité, dans la législation des divers pays et peut-être même dans leur administration. Qu'on maintienne le principe de la souveraineté de l'État, si l'on veut : il fléchira nécessairement dans son application aux cas particuliers. Encore une fois, aucune de ces difficultés n'est insurmontable si une portion suffisante de l'humanité est décidée à les surmonter. Mais il faut les regarder en face, et savoir à quoi l'on consent quand on demande la suppression des guerres.

Maintenant, ne pourrait-on pas abrégier la route à parcourir, peut-être même aplanir tout d'un coup les difficultés au lieu de les tourner une à une ? Mettons à part la question principale, celle de la population, qu'il faudra bien résoudre pour elle-même, quoi qu'il arrive. Les autres tiennent surtout à la direction que notre existence a prise depuis le grand développement de l'industrie. Nous réclamons le confort, le bien-être, le luxe. Nous voulons nous amuser. Qu'arriverait-il si notre vie devenait plus austère ? Le mysticisme est incontestablement à l'origine des grandes transformations morales. L'humanité en paraît sans doute aussi éloignée que jamais. Mais qui sait ? Au cours de notre dernier chapitre, nous avons cru entrevoir une relation entre le mysticisme de l'Occident et sa civilisation industrielle. Il faudrait examiner les choses plus attentivement. Tout le monde sent que l'avenir immédiat va dépendre en grande partie de l'organisation de l'industrie, des conditions qu'elle imposera ou qu'elle acceptera. Nous venons de voir qu'à ce problème est suspendu celui de la paix entre nations. Celui de la paix intérieure en dépend au moins autant. Faut-il craindre, faut-il espérer ? Longtemps il avait été entendu qu'industrialisme et machinisme feraient le bonheur du genre humain. Aujourd'hui l'on mettrait volontiers sur leur compte les maux dont nous souffrons. Jamais, dit-on, l'humanité n'a été plus assoiffée de plaisir, de luxe et de richesse. Une force irrésistible semble la pousser de plus en plus violemment à la satisfaction de ses désirs les plus grossiers. C'est possible, mais remontons à l'impulsion qui fut à l'origine. Si elle était énergique, il a pu suffire d'une déviation légère au début pour produire un écart de plus en plus considérable

entre le but visé et l'objet atteint. Dans ce cas, il ne faudrait pas tant se préoccuper de l'écart que de l'impulsion. Certes, les choses ne se font jamais toutes seules. L'humanité ne se modifiera que si elle veut se modifier. Mais peut-être s'est-elle déjà ménagé des moyens de le faire. Peut-être est-elle plus près du but qu'elle ne le suppose elle-même. Voyons donc ce qu'il en est. Puisque nous avons mis en cause l'effort industriel, serrons-en de plus près la signification. Ce sera la conclusion du présent ouvrage.

On a souvent parlé des alternances de flux et de reflux qui s'observent en histoire. Toute action prolongée dans un sens amènerait une réaction en sens contraire. Puis elle reprendrait, et le pendule oscillerait indéfiniment. Il est vrai que le pendule est doué ici de mémoire, et qu'il n'est plus le même au retour qu'à l'aller, s'étant grossi de l'expérience intermédiaire. C'est pourquoi l'image d'un mouvement en spirale, qu'on a évoquée quelquefois, serait plus juste que celle de l'oscillation pendulaire. A vrai dire, il y a des causes psychologiques et sociales dont on pourrait annoncer *a priori* qu'elles produiront des effets de ce genre. La jouissance ininterrompue d'un avantage qu'on avait recherché engendre la lassitude ou l'indifférence ; rarement elle tient tout ce qu'elle promettait ; elle s'accompagne d'inconvénients qu'on n'avait pas prévus ; elle finit par mettre en relief le côté avantageux de ce qu'on a quitté et par donner envie d'y retourner. Elle en donnera surtout envie à des générations nouvelles, qui n'auront pas fait l'expérience des anciens maux, et qui n'auront pas eu à peiner pour en sortir. Tandis que les parents se félicitent de l'état présent comme d'une acquisition qu'ils se rappellent avoir payée cher, les enfants n'y pensent pas plus qu'à l'air qu'ils respirent ; en revanche, ils seront sensibles à des désagréments qui ne sont que l'envers des avantages douloureusement conquis pour eux. Ainsi naîtront des velléités de retour en arrière. Ces allers et retours sont caractéristiques de l'État moderne, non pas en vertu de quelque fatalité historique, mais parce que le régime parlementaire a justement été conçu, en grande partie, pour canaliser le mécontentement. Les gouvernants ne recueillent que des éloges modérés pour ce qu'ils font de bon ; ils sont là pour bien faire ; mais leurs moindres fautes comptent ; toutes se conservent, jusqu'à ce que leur poids accumulé entraîne la chute du gouvernement. Si ce sont deux partis adverses qui sont en présence, et deux seulement, le jeu se poursuivra avec une régularité parfaite. Chacune des deux équipes reviendra au pouvoir avec le prestige que donnent des principes restés en apparence intacts pendant tout le temps qu'il n'y avait pas de responsabilité à prendre : les principes siègent dans l'opposition. En réalité elle aura bénéficié, si elle est intelligente, de

l'expérience qu'elle aura laissé faire par l'autre ; elle aura plus ou moins modifié le contenu de ses idées et par conséquent la signification de ses principes. Ainsi devient possible le progrès, malgré l'oscillation ou plutôt au moyen d'elle, pourvu qu'on en ait le souci. Mais, dans des cas de ce genre, les allées et venues entre les deux contraires résultent de certains dispositifs très simples montés par l'homme social ou de certaines dispositions très visibles de l'homme individuel. Elles ne manifestent pas une nécessité qui dominerait les causes particulières d'alternance et qui s'imposerait d'une manière générale aux événements humains. En est-il de telles ?

Nous ne croyons pas à la fatalité en histoire. Il n'y a pas d'obstacle que des volontés suffisamment tendues ne puissent briser, si elles s'y prennent à temps. Il n'y a donc pas de loi historique inéluctable. Mais il y a des lois biologiques ; et les sociétés humaines, en tant que voulues d'un certain côté par la nature, relèvent de la biologie sur ce point particulier. Si l'évolution du monde organisé s'accomplit selon certaines lois, je veux dire en vertu de certaines forces, il est impossible que l'évolution psychologique de l'homme individuel et social renonce tout à fait à ces habitudes de la vie. Or nous montrions jadis que l'essence d'une tendance vitale est de se développer en forme de gerbe, créant, par le seul fait de sa croissance, des directions divergentes entre lesquelles se partagera l'élan. Nous ajoutions que cette loi n'a rien de mystérieux. Elle exprime simplement le fait qu'une tendance est la poussée d'une multiplicité indistincte, laquelle n'est d'ailleurs indistincte, et n'est multiplicité, que si on la considère rétrospectivement, quand des vues diverses prises après coup sur son indivision passée la composent avec des éléments qui ont été en réalité créés par son développement. Imaginons que l'orangé soit la seule couleur qui ait encore paru dans le monde : serait-il déjà composé de jaune et de rouge ? Évidemment non. Mais il *aura été* composé de jaune et de rouge quand ces deux couleurs existeront à leur tour : l'orangé primitif pourra être envisagé alors du double point de vue du rouge et du jaune ; et si l'on supposait, par un jeu de fantaisie, que le jaune et le rouge ont surgi d'une intensification de l'orangé, on aurait un exemple très simple de ce que nous appelons la croissance en forme de gerbe. Mais point n'est besoin de fantaisie ni de comparaison. Il suffit de regarder la vie, sans arrière-pensée de synthèse artificielle. Certains tiennent l'acte volontaire pour un réflexe composé, d'autres verraient dans le réflexe une dégradation du volontaire. La vérité est que réflexe et volontaire matérialisent deux vues possibles sur une activité primordiale, indivisible, qui n'était ni l'un ni l'autre, mais qui devient

rétroactivement, par eux, les deux à la fois. Nous en dirions autant de l'instinct et de l'intelligence, de la vie animale et de la vie végétale, de maint autre couple de tendances divergentes et complémentaires. Seulement, dans l'évolution générale de la vie, les tendances ainsi créées par voie de dichotomie se développent le plus souvent dans des espèces distinctes ; elles vont, chacune de son côté, chercher fortune dans le monde ; la matérialité qu'elles se sont donnée les empêche de venir se ressouder pour ramener en plus fort, en plus complexe, en plus évolué, la tendance originelle. Il n'en est pas de même dans l'évolution de la vie psychologique et sociale. C'est dans le même individu, ou dans la même société, qu'évoluent ici les tendances qui se sont constituées par dissociation. Et elles ne peuvent d'ordinaire se développer que successivement. Si elles sont deux, comme il arrive le plus souvent, c'est à l'une d'elles surtout qu'on s'attachera d'abord ; avec elle on ira plus ou moins loin, généralement le plus loin possible ; puis, avec ce qu'on aura gagné au cours de cette évolution, on reviendra chercher celle qu'on a laissée en arrière. On la développera à son tour, négligeant maintenant la première, et ce nouvel effort se prolongera jusqu'à ce que, renforcé par de nouvelles acquisitions, on puisse reprendre celle-ci et la pousser plus loin encore. Comme, pendant l'opération, on est tout entier à l'une des deux tendances, comme c'est elle seule qui compte, volontiers on dirait qu'elle seule est positive et que l'autre n'en est que la négation : s'il plaît de mettre les choses sous cette forme, l'autre est effectivement le contraire. On constatera, — et ce sera plus ou moins vrai selon les cas, — que le progrès s'est fait par une oscillation entre les deux contraires, la situation n'étant d'ailleurs pas la même et un gain ayant été réalisé quand le balancier revient à son point de départ. Il arrive pourtant que l'expression soit rigoureusement juste, et que ce soit bien entre des contraires qu'il y ait eu oscillation. C'est lorsqu'une tendance, avantageuse en elle-même, est incapable de se modérer autrement que par l'action d'une tendance antagoniste, laquelle se trouve ainsi être également avantageuse. Il semble que la sagesse conseillerait alors une coopération des deux tendances, la première intervenant quand les circonstances le demandent, l'autre la retenant au moment où elle va dépasser la mesure. Malheureusement, il est difficile de dire où commence l'exagération et le danger. Parfois, le seul fait de pousser plus loin qu'il ne semblait raisonnable conduit à un entourage nouveau, crée une situation nouvelle, qui supprime le danger en même temps qu'il accentue l'avantage. Il en est surtout ainsi des tendances très générales qui déterminent l'orientation d'une société et dont le développement se répartit nécessairement sur un nombre plus ou

moins considérable de générations. Une intelligence, même surhumaine, ne saurait dire où l'on sera conduit, puisque l'action en marche crée sa propre route, crée pour une forte part les conditions où elle s'accomplira, et défie ainsi le calcul. On poussera donc de plus en plus loin ; on ne s'arrêtera, bien souvent, que devant l'imminence d'une catastrophe. La tendance antagoniste prend alors la place restée vide ; seule à son tour, elle ira aussi loin qu'il lui sera possible d'aller. Elle sera réaction, si l'autre s'est appelée action. Comme les deux tendances, si elles avaient cheminé ensemble, se seraient modérées l'une l'autre, comme leur interpénétration dans une tendance primitive indivisée est ce même par quoi doit se définir la modération, le seul fait de prendre toute la place commune à chacune d'elles un élan qui peut aller jusqu'à l'emportement à mesure que tombent les obstacles ; elle a quelque chose de frénétique. N'abusons pas du mot « loi » dans un domaine qui est celui de la liberté, mais usons de ce terme commode quand nous nous trouvons devant de grands faits qui présentent une régularité suffisante : nous appellerons *loi de dichotomie* celle qui paraît provoquer la réalisation, par leur seule dissociation, de tendances qui n'étaient d'abord que des vues différentes prises sur une tendance simple. Et nous proposerons alors d'appeler *loi de double frénésie* l'exigence, immanente à chacune des deux tendances une fois réalisée par sa séparation, d'être suivie jusqu'au bout, — comme s'il y avait un bout ! Encore une fois : il est difficile de ne pas se demander si la tendance simple n'eût pas mieux fait de croître sans se doubler, maintenue dans la juste mesure par la coïncidence même de la force d'impulsion avec un pouvoir d'arrêt, qui ne serait alors que virtuellement une force d'impulsion différente. On n'aurait pas risqué de tomber dans l'absurde, on se serait assuré contre la catastrophe. Oui, mais on n'eût pas obtenu le maximum de création en quantité et en qualité. Il faut s'engager à fond dans l'une des directions pour savoir ce qu'elle donnera : quand on ne pourra plus avancer, on reviendra, avec tout l'acquis, se lancer dans la direction négligée ou abandonnée. Sans doute, à regarder du dehors ces allées et venues, on ne voit que l'antagonisme des deux tendances, les vaines tentatives de l'une pour contrarier le progrès de l'autre, l'échec final de celle-ci et la revanche de la première : l'humanité aime le drame ; volontiers elle cueille dans l'ensemble d'une histoire plus ou moins longue les traits qui lui impriment la forme d'une lutte entre deux partis, ou deux sociétés, ou deux principes ; chacun d'eux, tour à tour, aurait remporté la victoire. Mais la lutte n'est ici que l'aspect superficiel d'un progrès. La vérité est qu'une tendance sur laquelle deux vues différentes sont possibles ne peut fournir son maximum, en quantité et en qualité, que si elle

matérialise ces deux possibilités en réalités mouvantes, dont chacune se jette en avant et accapare la place, tandis que l'autre la guette sans cesse pour savoir si son tour est venu. Ainsi se développera le contenu de la tendance originelle, si toutefois on peut parler de contenu alors que personne, pas même la tendance elle-même devenue consciente, ne saurait dire ce qui sortira d'elle. Elle donne l'effort, et le résultat est une surprise. Telle est l'opération de la nature : les luttes dont elle nous offre le spectacle ne se résolvent pas tant en hostilités qu'en curiosités. Et c'est précisément quand elle imite la nature, quand elle se laisse aller à l'impulsion primitivement reçue, que la marche de l'humanité assume une certaine régularité et se soumet, très imparfaitement d'ailleurs, à des lois comme celles que nous énoncions. Mais le moment est venu de fermer notre trop longue parenthèse. Montrons seulement comment s'appliqueraient nos deux lois dans le cas qui nous l'a fait ouvrir.

Il s'agissait du souci de confort et de luxe qui semble être devenu la préoccupation principale de l'humanité. A voir comment il a développé l'esprit d'invention, comment beaucoup d'inventions sont des applications de notre science, comment la science est destinée à s'accroître sans fin, on serait tenté de croire qu'il y aura progrès indéfini dans la même direction. Jamais, en effet, les satisfactions que des inventions nouvelles apportent à d'anciens besoins ne déterminent l'humanité à en rester là ; des besoins nouveaux surgissent, aussi impérieux, de plus en plus nombreux. On a vu la course au bien-être aller en s'accéléralant, sur une piste où des foules de plus en plus compactes se précipitaient. Aujourd'hui, c'est une ruée. Mais cette frénésie même ne devrait-elle pas nous ouvrir les yeux ? N'y aurait-il pas quelque autre frénésie, dont celle-ci aurait pris la suite, et qui aurait développé en sens opposé une activité dont elle se trouve être le complément ? Par le fait, c'est à partir du quinzième ou du seizième siècle que les hommes semblent aspirer à un élargissement de la vie matérielle. Pendant tout le moyen âge un idéal d'ascétisme avait prédominé. Inutile de rappeler les exagérations auxquelles il avait conduit ; déjà il y avait eu frénésie. On dira que cet ascétisme fut le fait d'un petit nombre, et l'on aura raison. Mais de même que le mysticisme, privilège de quelques-uns, fut vulgarisé par la religion, ainsi l'ascétisme concentré, qui fut sans doute exceptionnel, se dilua pour le commun des hommes en une indifférence générale aux conditions de l'existence quotidienne. C'était, pour tout le monde, un manque de confort qui nous surprend. Riches et pauvres se passaient de superfluités que nous tenons pour des nécessités. On a fait remarquer que, si le seigneur vivait mieux que le paysan, il faut surtout entendre par là qu'il était nourri plus abondamment^[419].

Pour le reste, la différence était légère. Nous nous trouvons donc bien ici devant deux tendances divergentes qui se sont succédé et qui se sont comportées, l'une et l'autre, frénétiquement. Il est permis de présumer qu'elles correspondent à deux vues opposées prises sur une tendance primordiale, laquelle aurait trouvé ainsi moyen de tirer d'elle-même, en quantité et en qualité, tout ce qu'elle pouvait et même plus qu'elle n'avait, s'engageant sur les deux voies tour à tour, se replaçant dans l'une des directions avec tout ce qui avait été ramassé le long de l'autre. Il y aurait donc oscillation et progrès, progrès par oscillation. Et il faudrait prévoir, après la complication sans cesse croissante de la vie, un retour à la simplicité. Ce retour n'est évidemment pas certain ; l'avenir de l'humanité reste indéterminé, parce qu'il dépend d'elle. Mais si, du côté de l'avenir, il n'y a que des possibilités ou des probabilités, que nous examinerons tout à l'heure, il n'en est pas de même pour le passé : les deux développements opposés que nous venons de signaler sont bien ceux d'une seule tendance originelle.

Déjà l'histoire des idées en témoigne. De la pensée socratique, suivie dans deux sens contraires qui chez Socrate étaient complémentaires, sont sorties les doctrines cyrénaïque et cynique : l'une voulait qu'on demandât à la vie le plus grand nombre possible de satisfactions, l'autre qu'on apprit à s'en passer. Elles se prolongèrent dans l'épicurisme et le stoïcisme avec leurs deux principes opposés, relâchement et tension. Si l'on doutait de la communauté d'essence entre les deux états d'âme auxquels ces principes correspondent, il suffirait de remarquer que dans l'école épicurienne elle-même, à côté de l'épicurisme populaire qui était la recherche souvent effrénée du plaisir, il y eut l'épicurisme d'Épicure, d'après lequel le plaisir suprême était de n'avoir pas besoin des plaisirs. La vérité est que les deux principes sont au fond de l'idée qu'on s'est toujours faite du bonheur. On désigne par ce dernier mot quelque chose de complexe et de confus, un de ces concepts que l'humanité a voulu laisser dans le vague pour que chacun le déterminât à sa manière. Mais, dans quelque sens qu'on l'entende, il n'y a pas de bonheur sans sécurité, je veux dire sans perspective de durée pour un état dont on s'est accommodé. Cette assurance, on peut la trouver ou dans une mainmise sur les choses, ou dans une maîtrise de soi qui rende indépendant des choses. Dans les deux cas on jouit de sa force, soit qu'on la perçoive du dedans, soit qu'elle s'étale au dehors : on est sur le chemin de l'orgueil, ou sur celui de la vanité. Mais simplification et complication de la vie résultent bien d'une « dichotomie », sont bien susceptibles de se développer en « double frénésie », ont bien enfin ce qu'il faut pour se succéder périodiquement.

Dans ces conditions, comme il a été dit plus haut, un retour à la simplicité n'a rien d'in vraisemblable. La science elle-même pourrait bien nous en montrer le chemin. Tandis que physique et chimie nous aident à satisfaire et nous invitent ainsi à multiplier nos besoins, on peut prévoir que physiologie et médecine nous révéleront de mieux en mieux ce qu'il y a de dangereux dans cette multiplication, et de décevant dans la plupart de nos satisfactions. J'apprécie un bon plat de viande : tel végétarien, qui l'aimait jadis autant que moi, ne peut aujourd'hui regarder de la viande sans être pris de dégoût. On dira que nous avons raison l'un et l'autre, et qu'il ne faut pas plus disputer des goûts que des couleurs. Peut-être ; mais je ne puis m'empêcher de constater la certitude inébranlable où il est, lui végétarien, de ne jamais revenir à son ancienne disposition, alors que je me sens beaucoup moins sûr de conserver toujours la mienne. Il a fait les deux expériences ; je n'en ai fait qu'une. Sa répugnance s'intensifie quand son attention se fixe sur elle, tandis que ma satisfaction tient de la distraction et pâlit plutôt à la lumière ; je crois qu'elle s'évanouirait si des expériences décisives venaient prouver, comme ce n'est pas impossible, qu'on s'empoisonne spécifiquement, lentement, à manger de la viande[420]. On nous enseignait au collège que la composition des substances alimentaires était connue, les exigences de notre organisme également, qu'on pouvait déduire de là ce qu'il faut et ce qui suffit comme ration d'entretien. On eût été bien étonné d'apprendre que l'analyse chimique laissait échapper les « vitamines », dont la présence dans notre nourriture est indispensable à notre santé. On s'apercevra sans doute que plus d'une maladie, aujourd'hui rebelle aux efforts de la médecine, a son origine lointaine dans des « carences » que nous ne soupçonnons pas. Le seul moyen sûr d'absorber tout ce dont nous avons besoin serait de ne soumettre les aliments à aucune élaboration, peut-être même (qui sait ?) de ne pas les cuire. Ici encore la croyance à l'hérédité de l'acquis a fait beaucoup de mal. On se plaît à dire que l'estomac humain s'est déshabitué, que nous ne pourrions plus nous alimenter comme l'homme primitif. On a raison, si l'on entend par là que nous laissons dormir depuis notre enfance des dispositions naturelles, et qu'il nous serait difficile de les réveiller à un certain âge. Mais que nous naissions modifiés, c'est peu probable : à supposer que notre estomac diffère de celui de nos ancêtres préhistoriques, la différence n'est pas due à de simples habitudes contractées dans la suite des temps. La science ne tardera pas à nous fixer sur l'ensemble de ces points. Supposons qu'elle le fasse dans le sens que nous prévoyons : la seule réforme de notre alimentation aurait des répercussions sans nombre sur notre

industrie, notre commerce, notre agriculture, qui en seraient considérablement simplifiés. Que dire de nos autres besoins ? Les exigences du sens génésique sont impérieuses, mais on en finirait vite avec elles si l'on s'en tenait à la nature. Seulement, autour d'une sensation forte mais pauvre, prise comme note fondamentale, l'humanité a fait surgir un nombre sans cesse croissant d'harmoniques ; elle en a tiré une si riche variété de timbres que n'importe quel objet, frappé par quelque côté, donne maintenant le son devenu obsession. C'est un appel constant au sens par l'intermédiaire de l'imagination. Toute notre civilisation est aphrodisiaque. Ici encore la science a son mot à dire, et elle le dira un jour si nettement qu'il faudra bien l'écouter : il n'y aura plus de plaisir à tant aimer le plaisir. La femme hâtera la venue de ce moment dans la mesure où elle voudra réellement, sincèrement, devenir l'égale de l'homme, au lieu de rester l'instrument qu'elle est encore, attendant de vibrer sous l'archet du musicien. Que la transformation s'opère : notre vie sera plus sérieuse en même temps que plus simple. Ce que la femme exige de luxe pour plaire à l'homme et, par ricochet, pour se plaire à elle-même, deviendra en grande partie inutile. Il y aura moins de gaspillage, et aussi moins d'envie. — Luxe, plaisir et bien-être se tiennent d'ailleurs de près, sans cependant avoir entre eux le rapport qu'on se figure généralement. On les dispose le long d'une échelle : du bien-être au luxe on passerait par voie de gradation ascendante ; quand nous nous serions assuré le bien-être, nous voudrions y superposer le plaisir ; puis viendrait l'amour du luxe. Mais c'est là une psychologie purement intellectualiste, qui croit pouvoir calquer nos états d'âme sur leurs objets. Parce que le luxe coûte plus cher que le simple agrément, et le plaisir que le bien-être, on se représente la croissance progressive de je ne sais quel désir correspondant. La vérité est que c'est le plus souvent par amour du luxe qu'on désire le bien-être, parce que le bien-être qu'on n'a pas apparaît comme un luxe, et qu'on veut imiter, égaler, ceux qui sont en état de l'avoir. Au commencement était la vanité. Combien de mets ne sont recherchés que parce qu'ils sont coûteux ! Pendant des années les peuples civilisés dépensèrent une bonne partie de leur effort extérieur à se procurer des épices. On est stupéfait de voir que tel fut l'objet suprême de la navigation, alors si dangereuse ; que des milliers d'hommes y jouèrent leur vie ; que le courage, l'énergie et l'esprit d'aventure d'où sortit par accident la découverte de l'Amérique s'employèrent essentiellement à la poursuite du gingembre et du girofle, du poivre et de la cannelle. Qui se soucie des aromates si longtemps délicieux depuis qu'on peut les avoir pour quelques sous chez l'épicier du coin ? De telles constatations

ont de quoi attrister le moraliste. Qu'on y réfléchisse pourtant, on y trouvera aussi des motifs d'espérer. Le besoin toujours croissant de bien-être, la soif d'amusement, le goût effréné du luxe, tout ce qui nous inspire une si grande inquiétude pour l'avenir de l'humanité parce qu'elle a l'air d'y trouver des satisfactions solides, tout cela apparaîtra comme un ballon qu'on remplit furieusement d'air et qui se dégonflera aussi tout d'un coup. Nous savons qu'une frénésie appelle la frénésie antagoniste. Plus particulièrement, la comparaison des faits actuels à ceux d'autrefois nous invite à tenir pour transitoires des goûts qui paraissent définitifs. Et puisque la possession d'une automobile est aujourd'hui pour tant d'hommes l'ambition suprême, reconnaissons les services incomparables que rend l'automobile, admirons cette merveille de mécanique, souhaitons qu'elle se multiplie et se répande partout où l'on a besoin d'elle, mais disons-nous que, pour le simple agrément ou pour le plaisir de faire du luxe, elle pourrait ne plus être si désirée dans peu de temps d'ici, — sans toutefois être délaissée, nous l'espérons bien, comme le sont aujourd'hui le girofle et la cannelle.

Nous touchons au point essentiel de notre discussion. Nous venons de citer une satisfaction de luxe issue d'une invention mécanique. Beaucoup estiment que c'est l'invention mécanique en général qui a développé le goût du luxe, comme d'ailleurs du simple bien-être. Même, si l'on admet d'ordinaire que nos besoins matériels iront toujours en croissant et en s'exaspérant, c'est parce qu'on ne voit pas de raison pour que l'humanité abandonne la voie de l'invention mécanique, une fois qu'elle y est entrée. Ajoutons que, plus la science avance, plus ses découvertes suggèrent d'inventions ; souvent il n'y a qu'un pas de la théorie à l'application ; et comme la science ne saurait s'arrêter, il semble bien, en effet, qu'il ne doive pas y avoir de fin à la satisfaction de nos anciens besoins, à la création de besoins nouveaux. Mais il faudrait d'abord se demander si l'esprit d'invention suscite nécessairement des besoins artificiels, ou si ce ne serait pas le besoin artificiel qui aurait orienté ici l'esprit d'invention.

La seconde hypothèse est de beaucoup la plus probable. Elle est confirmée par des recherches récentes sur les origines du machinisme[421]. On a rappelé que l'homme avait toujours inventé des machines, que l'antiquité en avait connu de remarquables, que des dispositifs ingénieux furent imaginés bien avant l'éclosion de la science moderne et ensuite, très souvent, indépendamment d'elle : aujourd'hui encore de simples ouvriers, sans culture scientifique, trouvent des perfectionnements auxquels de savants ingénieurs n'avaient pas pensé. L'invention mécanique est un don naturel. Sans doute elle a été limitée dans ses effets tant qu'elle s'est

bornée à utiliser des énergies actuelles et, en quelque sorte, visibles : effort musculaire, force du vent ou d'une chute d'eau. La machine n'a donné tout son rendement que du jour où l'on a su mettre à son service, par un simple déclenchement, des énergies potentielles emmagasinées pendant des millions d'années, empruntées au soleil, disposées dans la houille, le pétrole, etc. Mais ce jour fut celui de l'invention de la machine à vapeur, et l'on sait qu'elle n'est pas sortie de considérations théoriques. Hâtons-nous d'ajouter que le progrès, d'abord lent, s'est effectué à pas de géant lorsque la science se fut mise de la partie. Il n'en est pas moins vrai que l'esprit d'invention mécanique, qui coule dans un lit étroit tant qu'il est laissé à lui-même, qui s'élargit indéfiniment quand il a rencontré la science, en reste distinct et pourrait à la rigueur s'en séparer. Tel, le Rhône entre dans le lac de Genève, paraît y mêler ses eaux, et montre à sa sortie qu'il avait conservé son indépendance.

Il n'y a donc pas eu, comme on serait porté à le croire, une exigence de la science imposant aux hommes, par le seul fait de son développement, des besoins de plus en plus artificiels. S'il en était ainsi, l'humanité serait vouée à une matérialité croissante, car le progrès de la science ne s'arrêtera pas. Mais la vérité est que la science a donné ce qu'on lui demandait et qu'elle n'a pas pris ici l'initiative ; c'est l'esprit d'invention qui ne s'est pas toujours exercé au mieux des intérêts de l'humanité. Il a créé une foule de besoins nouveaux ; il ne s'est pas assez préoccupé d'assurer au plus grand nombre, à tous si c'était possible, la satisfaction des besoins anciens. Plus simplement : sans négliger le nécessaire, il a trop pensé au superflu. On dira que ces deux termes sont malaisés à définir, que ce qui est luxe pour les uns est une nécessité pour d'autres. Sans doute ; on se perdrait aisément ici dans des distinctions subtiles. Mais il y a des cas où il faut voir gros. Des millions d'hommes ne mangent pas à leur faim. Et il en est qui meurent de faim. Si la terre produisait beaucoup plus, il y aurait beaucoup moins de chances pour qu'on ne mangeât pas à sa faim^[422], pour qu'on mourût de faim. On allègue que la terre manque de bras. C'est possible ; mais pourquoi demande-t-elle aux bras plus d'effort qu'ils n'en devraient donner ? Si le machinisme a un tort, c'est de ne pas s'être employé suffisamment à aider l'homme dans ce travail si dur. On répondra qu'il y a des machines agricoles, et que l'usage en est maintenant fort répandu. Je l'accorde, mais ce que la machine a fait ici pour alléger le fardeau de l'homme, ce que la science a fait de son côté pour accroître le rendement de la terre, est comparativement restreint. Nous sentons bien que l'agriculture, qui nourrit l'homme, devrait dominer le reste,

en tout cas être la première préoccupation de l'industrie elle-même. D'une manière générale, l'industrie ne s'est pas assez souciée de la plus ou moins grande importance des besoins à satisfaire. Volontiers elle suivait la mode, fabriquant sans autre pensée que de vendre. On voudrait, ici comme ailleurs, une pensée centrale, organisatrice, qui coordonnât l'industrie à l'agriculture et assignât aux machines leur place rationnelle, celle où elles peuvent rendre le plus de services à l'humanité. Quand on fait le procès du machinisme, on néglige le grief essentiel. On l'accuse d'abord de réduire l'ouvrier à l'état de machine, ensuite d'aboutir à une uniformité de production qui choque le sens artistique. Mais si la machine procure à l'ouvrier un plus grand nombre d'heures de repos, et si l'ouvrier emploie ce supplément de loisir à autre chose qu'aux prétendus amusements, qu'un industrialisme mal dirigé a mis à la portée de tous, il donnera à son intelligence le développement qu'il aura choisi, au lieu de s'en tenir à celui que lui imposerait, dans des limites toujours restreintes, le retour (d'ailleurs impossible) à l'outil, après suppression de la machine. Pour ce qui est de l'uniformité du produit, l'inconvénient en serait négligeable si l'économie de temps et de travail, réalisée ainsi par l'ensemble de la nation, permettait de pousser plus loin la culture intellectuelle et de développer les vraies originalités. On a reproché aux Américains d'avoir tous le même chapeau. Mais la tête doit passer avant le chapeau. Faites que je puisse meubler ma tête selon mon goût propre, et j'accepterai pour elle le chapeau de tout le monde. Là n'est pas notre grief contre le machinisme. Sans contester les services qu'il a rendus aux hommes en développant largement les moyens de satisfaire des besoins réels, nous lui reprocherons d'en avoir trop encouragé d'artificiels, d'avoir poussé au luxe, d'avoir favorisé les villes au détriment des campagnes, enfin d'avoir élargi la distance et transformé les rapports entre le patron et l'ouvrier, entre le capital et le travail. Tous ces effets pourraient d'ailleurs se corriger ; la machine ne serait plus alors que la grande bienfaitrice. Il faudrait que l'humanité entreprît de simplifier son existence avec autant de frénésie qu'elle en mit à la compliquer. L'initiative ne peut venir que d'elle, car c'est elle, et non pas la prétendue force des choses, encore moins une fatalité inhérente à la machine, qui a lancé sur une certaine piste l'esprit d'invention.

Mais l'a-t-elle tout à fait voulu ? L'impulsion qu'elle a donnée au début allait-elle exactement dans la direction que l'industrialisme a prise ? Ce qui n'est au départ qu'une déviation imperceptible devient un écart considérable à l'arrivée si l'on a marché tout droit et si la course a été longue. Or, il n'est pas douteux que les premiers linéaments de ce qui devait être plus tard le machinisme se soient

dessinés en même temps que les premières aspirations à la démocratie. La parenté entre les deux tendances devient pleinement visible au XVIII^e siècle. Elle est frappante chez les encyclopédistes. Ne devons-nous pas supposer alors que ce fut un souffle démocratique qui poussa en avant l'esprit d'invention, aussi vieux que l'humanité, mais insuffisamment actif tant qu'on ne lui fit pas assez de place ? On ne pensait sûrement pas au luxe pour tous, ni même au bien-être pour tous ; mais pour tous on pouvait souhaiter l'existence matérielle assurée, la dignité dans la sécurité. Le souhait était-il conscient ? Nous ne croyons pas à l'inconscient en histoire : les grands courants souterrains de pensée, dont on a tant parlé, sont dus à ce que des masses d'hommes ont été entraînées par un ou plusieurs d'entre eux. Ceux-ci savaient ce qu'ils faisaient, mais n'en prévoyaient pas toutes les conséquences. Nous qui connaissons la suite, nous ne pouvons nous empêcher d'en faire reculer l'image jusqu'à l'origine : le présent, aperçu dans le passé par un effet de mirage, est alors ce que nous appelons l'inconscient d'autrefois. La rétroactivité du présent est à l'origine de bien des illusions philosophiques. Nous nous garderons donc d'attribuer aux quinzième, seizième et dix-huitième siècles (encore moins au dix-septième, si différent, et qu'on a considéré comme une parenthèse sublime) des préoccupations démocratiques comparables aux nôtres. Nous ne leur prêterons pas davantage la vision de ce que l'esprit d'invention recélait en lui de puissance. Il n'en est pas moins vrai que la Réforme, la Renaissance et les premiers symptômes ou prodromes de la poussée inventive sont de la même époque. Il n'est pas impossible qu'il y ait eu là trois réactions, apparentées entre elles, contre la forme qu'avait prise jusqu'alors l'idéal chrétien. Cet idéal n'en subsistait pas moins, mais il apparaissait comme un astre qui aurait toujours tourné vers l'humanité la même face : on commençait à entrevoir l'autre, sans toujours s'apercevoir qu'il s'agissait du même astre. Que le mysticisme appelle l'ascétisme, cela n'est pas douteux. L'un et l'autre seront toujours l'apanage d'un petit nombre. Mais que le mysticisme vrai, complet, agissant, aspire à se répandre, en vertu de la charité qui en est l'essence, cela est non moins certain. Comment se propagerait-il, même dilué et atténué comme il le sera nécessairement, dans une humanité absorbée par la crainte de ne pas manger à sa faim ? L'homme ne se soulèvera au-dessus de terre que si un outillage puissant lui fournit le point d'appui. Il devra peser sur la matière s'il veut se détacher d'elle. En d'autres termes, la mystique appelle la mécanique. On ne l'a pas assez remarqué, parce que la mécanique, par un accident d'aiguillage, a été lancée sur une voie au bout de laquelle étaient le bien-être exagéré et le

luxé pour un certain nombre, plutôt que la libération pour tous. Nous sommes frappés du résultat accidentel, nous ne voyons pas le machinisme dans ce qu'il devrait être, dans ce qui en fait l'essence. Allons plus loin. Si nos organes sont des instruments naturels, nos instruments sont par là même des organes artificiels. L'outil de l'ouvrier continue son bras ; l'outillage de l'humanité est donc un prolongement de son corps. La nature, en nous dotant d'une intelligence essentiellement fabricatrice, avait ainsi préparé pour nous un certain agrandissement. Mais des machines qui marchent au pétrole, au charbon, à la « houille blanche », et qui convertissent en mouvement des énergies potentielles accumulées pendant des millions d'années, sont venues donner à notre organisme une extension si vaste et une puissance si formidable, si disproportionnée à sa dimension et à sa force, que sûrement il n'en avait rien été prévu dans le plan de structure de notre espèce : ce fut une chance unique, la plus grande réussite matérielle de l'homme sur la planète. Une impulsion spirituelle avait peut-être été imprimée au début : l'extension s'était faite automatiquement, servie par le coup de pioche accidentel qui heurta sous terre un trésor miraculeux[423]. Or, dans ce corps démesurément grossi, l'âme reste ce qu'elle était, trop petite maintenant pour le remplir, trop faible pour le diriger. D'où le vide entre lui et elle. D'où les redoutables problèmes sociaux, politiques, internationaux, qui sont autant de définitions de ce vide et qui, pour le combler, provoquent aujourd'hui tant d'efforts désordonnés et inefficaces : il y faudrait de nouvelles réserves d'énergie potentielle, cette fois morale. Ne nous bornons donc pas à dire, comme nous le faisons plus haut, que la mystique appelle la mécanique. Ajoutons que le corps agrandi attend un supplément d'âme, et que la mécanique exigerait une mystique. Les origines de cette mécanique sont peut-être plus mystiques qu'on ne le croirait ; elle ne retrouvera sa direction vraie, elle ne rendra des services proportionnés à sa puissance, que si l'humanité qu'elle a courbée encore davantage vers la terre arrive par elle à se redresser, et à regarder le ciel.

Dans une œuvre dont on ne saurait trop admirer la profondeur et la force, M. Ernest Seillière montre comment les ambitions nationales s'attribuent des missions divines : l'« impérialisme » se fait ordinairement « mysticisme ». Si l'on donne à ce dernier mot le sens qu'il a chez M. Ernest Seillière[424], et qu'une longue série d'ouvrages a suffisamment défini, le fait est incontestable ; en le constatant, en le reliant à ses causes et en le suivant dans ses effets, l'auteur apporte une contribution inappréciable à la philosophie de l'histoire. Mais il jugerait probablement lui-même que le mysticisme ainsi entendu, ainsi compris d'ailleurs par

l'« impérialisme » tel qu'il le présente, n'est que la contrefaçon du mysticisme vrai, de la « religion dynamique » que nous avons étudiée dans notre dernier chapitre. Nous croyons apercevoir le mécanisme de cette contrefaçon. Ce fut un emprunt à la « religion statique » des anciens, qu'on démarqua et qu'on laissa à sa forme statique sous l'étiquette nouvelle que la religion dynamique fournissait. La contrefaçon n'avait d'ailleurs aucune intention délictueuse ; elle était à peine voulue. Rappelons-nous en effet que la « religion statique » est naturelle à l'homme, et que la nature humaine ne change pas. Les croyances innées à nos ancêtres subsistent au plus profond de nous-mêmes ; elles reparaissent, dès qu'elles ne sont plus refoulées par des forces antagonistes. Or un des traits essentiels des religions antiques était l'idée d'un lien entre les groupements humains et des divinités attachées à chacun d'eux. Les dieux de la cité combattaient pour elle, avec elle. Cette croyance est incompatible avec le mysticisme vrai, je veux dire avec le sentiment qu'ont certaines âmes d'être les instruments d'un Dieu qui aime tous les hommes d'un égal amour, et qui leur demande de s'aimer entre eux. Mais, remontant des profondeurs obscures de l'âme à la surface de la conscience, et y rencontrant l'image du mysticisme vrai telle que les mystiques modernes l'ont présentée au monde, instinctivement elle s'en affuble ; elle attribue au Dieu du mystique moderne le nationalisme des anciens dieux. C'est dans ce sens que l'impérialisme se fait mysticisme. Que si l'on s'en tient au mysticisme vrai, on le jugera incompatible avec l'impérialisme. Tout au plus dira-t-on, comme nous venons de le faire, que le mysticisme ne saurait se répandre sans encourager une « volonté de puissance » très particulière. Il s'agira d'un empire à exercer, non pas sur les hommes, mais sur les choses, précisément pour que l'homme n'en ait plus tant sur l'homme.

Qu'un génie mystique surgisse ; il entraînera derrière lui une humanité au corps déjà immensément accru, à l'âme par lui transfigurée. Il voudra faire d'elle une espèce nouvelle, ou plutôt la délivrer de la nécessité d'être une espèce : qui dit espèce dit stationnement collectif, et l'existence complète est mobilité dans l'individualité. Le grand souffle de vie qui passa sur notre planète avait poussé l'organisation aussi loin que le permettait une nature à la fois docile et rebelle. On sait que nous désignons par ce dernier mot l'ensemble des complaisances et des résistances que la vie rencontre dans la matière brute, — ensemble que nous traitons, à l'exemple du biologiste, *comme si* l'on pouvait lui prêter des intentions. Un corps qui comportait l'intelligence fabricatrice avec, autour d'elle, une frange d'intuition, était ce que la nature avait pu faire de plus complet. Tel était le corps humain. Là s'arrêtait

l'évolution de la vie. Mais voici que l'intelligence, haussant la fabrication de ses instruments à un degré de complication et de perfection que la nature (si inapte à la construction mécanique) n'avait même pas prévu, déversant dans ces machines des réserves d'énergie auxquelles la nature (si ignorante de l'économie) n'avait même pas pensé, nous a dotés de puissances à côté desquelles celle de notre corps compte à peine : elles seront illimitées, quand la science saura libérer la force que représente, condensée, la moindre parcelle de matière pondérable. L'obstacle matériel est presque tombé. Demain la voie sera libre, dans la direction même du souffle qui avait conduit la vie au point où elle avait dû s'arrêter. Vienne alors l'appel du héros : nous ne le suivrons pas tous, mais tous nous sentirons que nous devrions le faire, et nous connaîtrons le chemin, que nous élargirons si nous y passons. Du même coup s'éclaircira pour toute philosophie le mystère de l'obligation suprême : un voyage avait été commencé, il avait fallu l'interrompre ; en reprenant sa route, on ne fait que vouloir encore ce qu'on voulait déjà. C'est toujours l'arrêt qui demande une explication, et non pas le mouvement.

Mais ne comptons pas trop sur l'apparition d'une grande âme privilégiée. A défaut d'elle, d'autres influences pourraient détourner notre attention des hochets qui nous amusent et des mirages autour desquels nous nous battons.

On a vu en effet comment le talent d'invention, aidé de la science, avait mis à la disposition de l'homme des énergies insoupçonnées. Il s'agissait d'énergies physicochimiques, et d'une science qui portait sur la matière. Mais l'esprit ? A-t-il été approfondi scientifiquement autant qu'il aurait pu l'être ? Sait-on ce qu'un tel approfondissement pourrait donner ? La science s'est attachée à la matière d'abord ; pendant trois siècles elle n'a pas eu d'autre objet ; aujourd'hui encore, quand on ne joint pas au mot un qualificatif, il est entendu qu'on parle de la science de la matière. Nous en avons autrefois donné les raisons. Nous avons indiqué pourquoi l'étude scientifique de la matière avait précédé celle de l'esprit. Il fallait aller au plus pressé. La géométrie existait déjà ; elle avait été poussée assez loin par les anciens ; on devait commencer par tirer de la mathématique tout ce qu'elle pouvait fournir pour l'explication du monde où nous vivons. Il n'était d'ailleurs pas souhaitable que l'on commençât par la science de l'esprit : elle ne fût pas arrivée par elle-même à la précision, à la rigueur, au souci de la preuve, qui se sont propagés de la géométrie à la physique, à la chimie et à la biologie, en attendant de rebondir sur elle. Toutefois, par un autre côté, elle n'a pas été sans souffrir d'être venue si tard. L'intelligence humaine a pu en effet, dans l'intervalle, faire légitimer par la science

et investir ainsi d'une autorité incontestée son habitude de tout voir dans l'espace, de tout expliquer par la matière. Se porte-t-elle alors sur l'âme ? Elle se donne une représentation spatiale de la vie intérieure ; elle étend à son nouvel objet l'image qu'elle a gardée de l'ancien : d'où les erreurs d'une psychologie atomistique, qui ne tient pas compte de la pénétration réciproque des états de conscience ; d'où les inutiles efforts d'une philosophie qui prétend atteindre l'esprit sans le chercher dans la durée. S'agit-il de la relation de l'âme au corps ? La confusion est encore plus grave. Elle n'a pas seulement mis la métaphysique sur une fausse piste ; elle a détourné la science de l'observation de certains faits, ou plutôt elle a empêché de naître certaines sciences, excommuniées par avance au nom de je ne sais quel dogme. Il a été entendu en effet que le concomitant matériel de l'activité mentale en était l'équivalent : toute réalité étant censée avoir une base spatiale, on ne doit rien trouver de plus dans l'esprit que ce qu'un physiologiste surhumain lirait dans le cerveau correspondant. Remarquons que cette thèse est une pure hypothèse métaphysique, interprétation arbitraire des faits. Mais non moins arbitraire est la métaphysique spiritualiste qu'on y oppose, et d'après laquelle chaque état d'âme utiliserait un état cérébral qui lui servirait simplement d'instrument ; pour elle encore, l'activité mentale serait coextensive à l'activité cérébrale et y correspondrait point à point dans la vie présente. La seconde théorie est d'ailleurs influencée par la première, dont elle a toujours subi la fascination. Nous avons essayé d'établir, en écartant les idées préconçues qu'on accepte des deux côtés, en serrant d'aussi près que possible le contour des faits, que le rôle du corps est tout différent. L'activité de l'esprit a bien un concomitant matériel, mais qui n'en dessine qu'une partie ; le reste demeure dans l'inconscient. Le corps est bien pour nous un moyen d'agir, mais c'est aussi un empêchement de percevoir. Son rôle est d'accomplir en toute occasion la démarche utile ; précisément pour cela, il doit écarter de la conscience, avec les souvenirs qui n'éclaireraient pas la situation présente, la perception d'objets sur lesquels nous n'aurions aucune prise^[425]. C'est, comme on voudra, un filtre ou un écran. Il maintient à l'état virtuel tout ce qui pourrait gêner l'action en s'actualisant. Il nous aide à voir devant nous, dans l'intérêt de ce que nous avons à faire ; en revanche il nous empêche de regarder à droite et à gauche, pour notre seul plaisir. Il nous cueille une vie psychologique réelle dans le champ immense du rêve. Bref, notre cerveau n'est ni créateur ni conservateur de notre représentation ; il la limite simplement, de manière à la rendre agissante. C'est l'organe de *l'attention à la vie*. Mais il résulte de là qu'il doit y avoir, soit dans le corps, soit dans la conscience qu'il limite, des dispositifs

spéciaux dont la fonction est d'écarter de la perception humaine les objets soustraits par leur nature à l'action de l'homme. Que ces mécanismes se dérangent, la porte qu'ils maintenaient fermée s'entr'ouvre : quelque chose passe d'un « en dehors » qui est peut-être un « au-delà ». C'est de ces perceptions anormales que s'occupe la « science psychique ». On s'explique dans une certaine mesure les résistances qu'elle rencontre. Elle prend son point d'appui dans le témoignage humain, toujours sujet à caution. Le type du savant est pour nous le physicien ; son attitude de légitime confiance envers une matière qui ne s'amuse évidemment pas à le tromper est devenue pour nous caractéristique de toute science. Nous avons de la peine à traiter encore de scientifique une recherche qui exige des chercheurs qu'ils flairant partout la mystification. Leur méfiance nous donne le malaise, et leur confiance encore davantage : nous savons qu'on se déshabitude vite d'être sur ses gardes ; la pente est glissante, qui va de la curiosité à la crédulité. Encore une fois, on s'explique ainsi certaines répugnances. Mais on ne comprendrait pas la fin de non-recevoir que de vrais savants opposent à la « recherche psychique » si ce n'était qu'avant tout ils tiennent les faits rapportés pour « invraisemblables » ; ils diraient « impossibles », s'ils ne savaient qu'il n'existe aucun moyen concevable d'établir l'impossibilité d'un fait ; ils sont néanmoins convaincus, au fond, de cette impossibilité. Et ils en sont convaincus parce qu'ils jugent incontestable, définitivement prouvée, une certaine relation entre l'organisme et la conscience, entre le corps et l'esprit. Nous venons de voir que cette relation est purement hypothétique, qu'elle n'est pas démontrée par la science, mais exigée par une métaphysique. Les faits suggèrent une hypothèse bien différente ; et si on l'admet, les phénomènes signalés par la « science psychique », ou du moins certains d'entre eux, deviennent tellement vraisemblables qu'on s'étonnerait plutôt du temps qu'il a fallu attendre pour en voir entreprendre l'étude. Nous ne reviendrons pas ici sur un point que nous avons discuté ailleurs. Bornons-nous à dire, pour ne parler que de ce qui nous semble le mieux établi, que si l'on met en doute la réalité des « manifestations télépathiques » par exemple, après les milliers de dépositions concordantes recueillies sur elles, c'est le témoignage humain en général qu'il faudra déclarer inexistant aux yeux de la science : que deviendra l'histoire ? La vérité est qu'il y a un choix à faire parmi les résultats que la science psychique nous présente ; elle-même est loin de les mettre tous au même rang ; elle distingue entre ce qui lui paraît certain et ce qui est simplement probable ou tout au plus possible. Mais, même si l'on ne retient qu'une partie de ce qu'elle avance comme certain, il en reste assez pour que nous

devinions l'immensité de la *terra incognita* dont elle commence seulement l'exploration. Supposons qu'une lueur de ce monde inconnu nous arrive, visible aux yeux du corps. Quelle transformation dans une humanité généralement habituée, quoi qu'elle dise, à n'accepter pour existant que ce qu'elle voit et ce qu'elle touche ! L'information qui nous viendrait ainsi ne concernerait peut-être que ce qu'il y a d'inférieur dans les âmes, le dernier degré de la spiritualité. Mais il n'en faudrait pas davantage pour convertir en réalité vivante et agissante une croyance à l'au-delà qui semble se rencontrer chez la plupart des hommes, mais qui reste le plus souvent verbale, abstraite, inefficace. Pour savoir dans quelle mesure elle compte, il suffit de regarder comment on se jette sur le plaisir : on n'y tiendrait pas à ce point si l'on n'y voyait autant de pris sur le néant, un moyen de narguer la mort. En vérité, si nous étions sûrs, absolument sûrs de survivre, nous ne pourrions plus penser à autre chose. Les plaisirs subsisteraient, mais ternes et décolorés, parce que leur intensité n'était que l'attention que nous fixions sur eux. Ils pâlieraient comme la lumière de nos ampoules au soleil du matin. Le plaisir serait éclipsé par la joie.

Joie serait en effet la simplicité de vie que propagerait dans le monde une intuition mystique diffusée, joie encore celle qui suivrait automatiquement une vision d'au-delà dans une expérience scientifique élargie. A défaut d'une réforme morale aussi complète, il faudra recourir aux expédients, se soumettre à une « réglementation » de plus en plus envahissante, tourner un à un les obstacles que notre nature dresse contre notre civilisation. Mais, qu'on opte pour les grands moyens ou pour les petits, une décision s'impose. L'humanité gémit, à demi écrasée sous le poids des progrès qu'elle a faits. Elle ne sait pas assez que son avenir dépend d'elle. A elle de voir d'abord si elle veut continuer à vivre. A elle de se demander ensuite si elle veut vivre seulement, ou fournir en outre l'effort nécessaire pour que s'accomplisse, jusque sur notre planète réfractaire, la fonction essentielle de l'univers, qui est une machine à faire des dieux.

FIN DES DEUX SOURCES
DE
LA MORALE ET DE LA RELIGION

Henri Bergson : Œuvres complètes
Retour à la liste des titres



LA PENSÉE ET LE MOUVANT

ESSAIS ET CONFÉRENCES



ÉCRIT PAR H. BERGSON en 1934

Pour toutes remarques ou suggestions :

editions@arvensa.com

Ou rendez-vous sur :

www.arvensa.com

Table des matières

Avant-propos

Introduction (Première partie) Croissance de la vérité. Mouvement rétrograde du vrai.

Introduction (Deuxième partie) De la position des problèmes.

Chapitre I Le possible et le réel

Chapitre II L'Intuition philosophique

Chapitre III La perception du changement

Première conférence

Deuxième conférence

Chapitre IV Introduction à la métaphysique

Chapitre V La philosophie de Claude Bernard

Chapitre VI Sur le pragmatisme de William James Vérité et réalité

Chapitre VII La vie et l'oeuvre de Ravaisson

Avant-propos

Le présent recueil comprend d'abord deux essais introductifs que nous avons écrits pour lui spécialement, et qui sont par conséquent inédits. Ils occupent le tiers du volume. Les autres sont des articles ou des conférences, introuvables pour la plupart, qui ont paru en France ou à l'étranger. Les uns et les autres datent de la période comprise entre 1903 et 1923. Ils portent principalement sur la méthode que nous croyons devoir recommander au philosophe. Remonter à l'origine de cette méthode, définir la direction qu'elle imprime à la recherche, tel est plus particulièrement l'objet des deux essais composant l'introduction.

Dans un livre paru en 1919 sous le titre de *L'Énergie spirituelle* nous avons réuni des « essais et conférences » portant sur les résultats de quelques-uns de nos travaux. Notre nouveau recueil, où se trouvent groupés des « essais et conférences » relatifs cette fois au travail de recherche lui-même, sera le complément du premier.

Les *Delegates of the Clarendon Press* d'Oxford ont bien voulu nous autoriser à reproduire ici les deux conférences, si soigneusement éditées par eux, que nous avons faites en 1911 à l'Université d'Oxford. Nous leur adressons tous nos remerciements.

Introduction (Première partie)

Croissance de la vérité. Mouvement rétrograde du vrai.

De la précision en philosophie. — Les systèmes. — Pourquoi ils ont négligé la question du Temps. — Ce que devient la connaissance quand on y réintègre les considérations de durée. — Effets rétroactifs du jugement vrai. — Mirage du présent dans le passé. — De l'histoire et des explications historiques. — Logique de rétrospection.

Ce qui a le plus manqué à la philosophie, c'est la précision. Les systèmes philosophiques ne sont pas taillés à la mesure de la réalité où nous vivons. Ils sont trop larges pour elle. Examinez tel d'entre eux, convenablement choisi : vous verrez qu'il s'appliquerait aussi bien à un monde où il n'y aurait pas de plantes ni d'animaux, rien que des hommes ; où les hommes se passeraient de boire et de manger ; où ils ne dormiraient, ne rêveraient ni ne divagueraient ; où ils naîtraient décrépits pour finir nourrissons ; où l'énergie remonterait la pente de la dégradation ; où tout irait à rebours et se tiendrait à l'envers. C'est qu'un vrai système est un ensemble de conceptions si abstraites, et par conséquent si vastes, qu'on y ferait tenir tout le possible, et même de l'impossible, à côté du réel. L'explication que nous devons juger satisfaisante est celle qui adhère à son objet : point de vide entre eux, pas d'interstice où une autre explication puisse aussi bien se loger ; elle ne convient qu'à lui, il ne se prête qu'à elle. Telle peut être l'explication scientifique. Elle comporte la précision absolue et une évidence complète ou croissante. En dirait-on autant des théories philosophiques ?

Une doctrine nous avait paru jadis faire exception, et c'est probablement pourquoi nous nous étions attaché à elle dans notre première jeunesse. La philosophie de Spencer visait à prendre l'empreinte des choses et à se modeler sur le détail des faits. Sans doute elle cherchait encore son point d'appui dans des généralités

vagues. Nous sentions bien la faiblesse des *Premiers Principes*. Mais cette faiblesse nous paraissait tenir à ce que l'auteur, insuffisamment préparé, n'avait pu approfondir les « idées dernières » de la mécanique. Nous aurions voulu reprendre cette partie de son œuvre, la compléter et la consolider. Nous nous y essayâmes dans la mesure de nos forces. C'est ainsi que nous fûmes conduit devant l'idée de Temps. Là, une surprise nous attendait.

Nous fûmes très frappé en effet de voir comment le temps réel, qui joue le premier rôle dans toute philosophie de l'évolution, échappe aux mathématiques. Son essence étant de passer, aucune de ses parties n'est encore là quand une autre se présente. La superposition de partie à partie en vue de la mesure est donc impossible, unimaginable, inconcevable. Sans doute il entre dans toute mesure un élément de convention, et il est rare que deux grandeurs, dites égales, soient directement superposables entre elles. Encore faut-il que la superposition soit possible pour un de leurs aspects ou de leurs effets qui conserve quelque chose d'elles : cet effet, cet aspect sont alors ce qu'on mesure. Mais, dans le cas du temps, l'idée de superposition impliquerait absurdité, car tout effet de la durée qui sera superposable à lui-même, et par conséquent mesurable, aura pour essence de ne pas durer. Nous savions bien, depuis nos années de collège, que la durée se mesure par la trajectoire d'un mobile et que le temps mathématique est une ligne ; mais nous n'avions pas encore remarqué que cette opération tranche radicalement sur toutes les autres opérations de mesure, car elle ne s'accomplit pas sur un aspect ou sur un effet représentatif de ce qu'on veut mesurer, mais sur quelque chose qui l'exclut. La ligne qu'on mesure est immobile, le temps est mobilité. La ligne est du tout fait, le temps est ce qui se fait, et même ce qui fait que tout se fait. Jamais la mesure du temps ne porte sur la durée en tant que durée ; on compte seulement un certain nombre d'extrémités d'intervalles ou de *moments*, c'est-à-dire, en somme, des arrêts virtuels du temps. Poser qu'un événement se produira au bout d'un temps t , c'est simplement exprimer qu'on aura compté, d'ici là, un nombre t de simultanités d'un certain genre. Entre les simultanités se passera tout ce qu'on voudra. Le temps pourrait s'accélérer énormément, et même infiniment : rien ne serait changé pour le mathématicien, pour le physicien, pour l'astronome. Profonde serait pourtant la différence au regard de la conscience (je veux dire, naturellement, d'une conscience qui ne serait pas solidaire des mouvements intra-cérébraux) ; ce ne serait plus pour elle, du jour au lendemain, d'une heure à l'heure suivante, la même fatigue d'attendre. De cette attente déterminée, et de sa cause

extérieure, la science ne peut tenir compte : même quand elle porte sur le temps qui se déroule ou qui se déroulera, elle le traite comme s'il était déroulé. C'est d'ailleurs fort naturel. Son rôle est de prévoir. Elle extrait et retient du monde matériel ce qui est susceptible de se répéter et de se calculer, par conséquent ce qui ne dure pas. Elle ne fait ainsi qu'appuyer dans la direction du sens commun, lequel est un commencement de science : couramment, quand nous parlons du temps, nous pensons à la mesure de la durée, et non pas à la durée même. Mais cette durée, que la science élimine, qu'il est difficile de concevoir et d'exprimer, on la sent et on la vit. Si nous cherchions ce qu'elle est ? Comment apparaîtrait-elle à une conscience qui ne voudrait que la voir sans la mesurer, qui la saisirait alors sans l'arrêter, qui se prendrait enfin elle-même pour objet, et qui, spectatrice et actrice, spontanée et réfléchie, rapprocherait jusqu'à les faire coïncider ensemble l'attention qui se fixe et le temps qui fuit ?

Telle était la question. Nous pénétrions avec elle dans le domaine de la vie intérieure, dont nous nous étions jusque-là désintéressé. Bien vite nous reconnûmes l'insuffisance de la conception associationiste de l'esprit. Cette conception, commune alors à la plupart des psychologues et des philosophes, était l'effet d'une recomposition artificielle de la vie consciente. Que donnerait la vision directe, immédiate, sans préjugés interposés ? Une longue série de réflexions et d'analyses nous fit écarter ces préjugés un à un, abandonner beaucoup d'idées que nous avions acceptées sans critique ; finalement, nous crûmes retrouver la durée intérieure toute pure, continuité qui n'est ni unité ni multiplicité, et qui ne rentre dans aucun de nos cadres. Que la science positive se fût désintéressée de cette durée, rien de plus naturel, pensions-nous : sa fonction est précisément peut-être de nous composer un monde où nous puissions, pour la commodité de l'action, escamoter les effets du temps. Mais comment la philosophie de Spencer, doctrine d'évolution, faite pour suivre le réel dans sa mobilité, son progrès, sa maturation intérieure, avait-elle pu fermer les yeux à ce qui est le changement même ?

Cette question devait nous amener plus tard à reprendre le problème de l'évolution de la vie en tenant compte du temps réel ; nous trouverions alors que l'« évolutionnisme » spencérien était à peu près complètement à refaire. Pour le moment, c'était la vision de la durée qui nous absorbait. Passant en revue les systèmes, nous constatons que les philosophes ne s'étaient guère occupés d'elle. Tout le long de l'histoire de la philosophie, temps et espace sont mis au même rang et traités comme choses du même genre. On étudie alors l'espace, on en détermine la nature et la fonction,

puis on transporte au temps les conclusions obtenues. La théorie de l'espace et celle du temps se font ainsi pendant. Pour passer de l'une à l'autre, il a suffi de changer un mot : on a remplacé « juxtaposition » par « succession ». De la durée réelle on s'est détourné systématiquement. Pourquoi ? La science a ses raisons de le faire ; mais la métaphysique, qui a précédé la science, opérait déjà de cette manière et n'avait pas les mêmes raisons. En examinant les doctrines, il nous sembla que le langage avait joué ici un grand rôle. La durée s'exprime toujours en étendue. Les termes qui désignent le temps sont empruntés à la langue de l'espace. Quand nous évoquons le temps, c'est l'espace qui répond à l'appel. La métaphysique a dû se conformer aux habitudes du langage, lesquelles se règlent elles-mêmes sur celles du sens commun.

Mais si la science et le sens commun sont ici d'accord, si l'intelligence, spontanée ou réfléchie, écarte le temps réel, ne serait-ce pas que la destination de notre entendement l'exige ? C'est bien ce que nous crûmes apercevoir en étudiant la structure de l'entendement humain. Il nous apparut qu'une de ses fonctions était justement de masquer la durée, soit dans le mouvement soit dans le changement.

S'agit-il du mouvement ? L'intelligence n'en retient qu'une série de positions : un point d'abord atteint, puis un autre, puis un autre encore. Objecte-t-on à l'entendement qu'entre ces points se passe quelque chose ? Vite il intercale des positions nouvelles, et ainsi de suite indéfiniment. De la *transition* il détourne son regard. Si nous insistons, il s'arrange pour que la mobilité, repoussée dans des intervalles de plus en plus étroits à mesure qu'augmente le nombre des positions considérées, recule, s'éloigne, disparaisse dans l'infiniment petit. Rien de plus naturel, si l'intelligence est destinée surtout à préparer et à éclairer notre action sur les choses. Notre action ne s'exerce commodément que sur des points fixes ; c'est donc la fixité que notre intelligence recherche ; elle se demande où le mobile est, où le mobile sera, où le mobile *pass*e. Même si elle note le moment du passage, même si elle paraît s'intéresser alors à la durée, elle se borne, par là, à constater la simultanéité de deux arrêts virtuels : arrêt du mobile qu'elle considère et arrêt d'un autre mobile dont la course est censée être celle du temps. Mais c'est toujours à des immobilités, réelles ou possibles, qu'elle veut avoir affaire. Enjambons cette représentation intellectuelle du mouvement, qui le dessine comme une série de positions. Allons droit à lui, regardons-le sans concept interposé : nous le trouvons simple et tout d'une pièce. Avançons alors davantage ; obtenons qu'il coïncide avec un de ces mouvements incontestablement réels, absolus, que nous produisons nous-mêmes. Cette fois nous tenons

la mobilité dans son essence, et nous sentons qu'elle se confond avec un effort dont la durée est une continuité indivisible. Mais comme un certain espace aura été franchi, notre intelligence, qui cherche partout la fixité, suppose après coup que le mouvement s'est *appliqué sur* cet espace (comme s'il pouvait coïncider lui mouvement, avec de l'immobilité !) et que le mobile *est*, tour à tour, en chacun des points de la ligne qu'il parcourt. Tout au plus peut-on dire qu'il y *aurait été* s'il s'était arrêté plus tôt, si nous avions fait, en vue d'un mouvement plus court, un effort tout différent. De là à ne voir dans le mouvement qu'une série de positions, il n'y a qu'un pas ; la durée du mouvement se décomposera alors en « moments » correspondant à chacune des positions. Mais les moments du temps et les positions du mobile ne sont que des instantanés pris par notre entendement sur la continuité du mouvement et de la durée. Avec ces vues juxtaposées on a un succédané pratique du temps et du mouvement qui se plie aux exigences du langage en attendant qu'il se prête à celles du calcul ; mais on n'a qu'une recomposition artificielle. Le temps et le mouvement sont autre chose[426].

Nous en dirons autant du changement. L'entendement le décompose en états successifs et distincts, censés invariables. Considère-t-on de plus près chacun de ces états, s'aperçoit-on qu'il varie, demande-t-on comment il pourrait durer s'il ne changeait pas ? Vite l'entendement le remplace par une série d'états plus courts, qui se décomposeront à leur tour s'il le faut, et ainsi de suite indéfiniment. Comment pourtant ne pas voir que l'essence de la durée est de couler, et que du stable accolé à du stable ne fera jamais rien qui dure ? Ce qui est réel, ce ne sont pas les « états », simples instantanés pris par nous, encore une fois, le long du changement ; c'est au contraire le flux, c'est la continuité de transition, c'est le changement lui-même. Ce changement est indivisible, il est même substantiel. Si notre intelligence s'obstine à le juger inconsistant, à lui adjoindre je ne sais quel support, c'est qu'elle l'a remplacé par une série d'états juxtaposés ; mais cette multiplicité est artificielle, artificielle aussi l'unité qu'on y rétablit. Il n'y a ici qu'une poussée ininterrompue de changement — d'un changement toujours adhérent à lui-même dans une durée qui s'allonge sans fin.

Ces réflexions faisaient naître dans notre esprit beaucoup de doutes, en même temps que de grandes espérances. Nous nous disions que les problèmes métaphysiques avaient peut-être été mal posés, mais que, précisément pour cette raison, il n'y avait plus lieu de les croire « éternels », c'est-à-dire insolubles. La métaphysique date du jour où Zénon d'Élée signala les contradictions inhérentes

au mouvement et au changement, tels que se les représente notre intelligence. A surmonter, à tourner par un travail intellectuel de plus en plus subtil ces difficultés soulevées par la représentation intellectuelle du mouvement et du changement s'employa le principal effort des philosophes anciens et modernes. C'est ainsi que la métaphysique fut conduite à chercher la réalité des choses au-dessus du temps, par-delà ce qui se meut et ce qui change, en dehors, par conséquent, de ce que nos sens et notre conscience perçoivent. Dès lors elle ne pouvait plus être qu'un arrangement plus ou moins artificiel de concepts, une construction hypothétique. Elle prétendait dépasser l'expérience ; elle ne faisait en réalité que substituer à l'expérience mouvante et pleine, susceptible d'un approfondissement croissant, grosse par là de révélations, un extrait fixé, desséché, vidé, un système d'idées générales abstraites, tirées de cette même expérience ou plutôt de ses couches les plus superficielles. Autant vaudrait disserter sur l'enveloppe d'où se dégagera le papillon, et prétendre que le papillon volant, changeant, vivant, trouve sa raison d'être et son achèvement dans l'immutabilité de la pellicule. Détachons, au contraire, l'enveloppe. Réveillons la chrysalide. Restituons au mouvement sa mobilité, au changement sa fluidité, au temps sa durée. Qui sait si les « grands problèmes » insolubles ne resteront pas sur la pellicule ? Ils ne concernaient ni le mouvement ni le changement ni le temps, mais seulement l'enveloppe conceptuelle que nous prenions faussement pour eux ou pour leur équivalent. La métaphysique deviendra alors l'expérience même. La durée se révélera telle qu'elle est, création continuelle, jaillissement ininterrompu de nouveauté.

Car c'est là ce que notre représentation habituelle du mouvement et du changement nous empêche de voir. Si le mouvement est une série de positions et le changement une série d'états, le temps est fait de parties distinctes et juxtaposées. Sans doute nous disons encore qu'elles se succèdent, mais cette succession est alors semblable à celle des images d'un film cinématographique : le film pourrait se dérouler dix fois, cent fois, mille fois plus vite sans que rien fût modifié à ce qu'il déroule ; s'il allait infiniment vite, si le déroulement (cette fois hors de l'appareil) devenait instantané, ce seraient encore les mêmes images. La succession ainsi entendue n'y ajoute donc rien ; elle en retranche plutôt quelque chose ; elle marque un déficit ; elle traduit une infirmité de notre perception, condamnée à détailler le film image par image au lieu de le saisir globalement. Bref, le temps ainsi envisagé n'est qu'un espace idéal où l'on suppose alignés tous les événements passés, présents et futurs, avec, en outre, un empêchement pour eux de nous apparaître en bloc : le déroulement

en durée serait cet inachèvement même, l'addition d'une quantité négative. Telle est, consciemment ou inconsciemment, la pensée de la plupart des philosophes, en conformité d'ailleurs avec les exigences de l'entendement, avec les nécessités du langage, avec le symbolisme de la science. *Aucun d'eux n'a cherché au temps des attributs positifs.* Ils traitent la succession comme une coexistence manquée, et la durée comme une privation d'éternité. De là vient qu'ils n'arrivent pas, quoi qu'ils fassent, à se représenter la nouveauté radicale et l'imprévisibilité. Je ne parle pas seulement des philosophes qui croient à un enchaînement si rigoureux des phénomènes et des événements que les effets doivent se déduire des causes : ceux-là s'imaginent que l'avenir est donné dans le présent, qu'il y est théoriquement visible, qu'il n'y ajoutera, par conséquent, rien de nouveau. Mais ceux mêmes, en très petit nombre, qui ont cru au libre arbitre, l'ont réduit à un simple « choix » entre deux ou plusieurs partis, comme si ces partis étaient des « possibles » dessinés d'avance et comme si la volonté se bornait à « réaliser » l'un d'eux. Ils admettent donc encore, même s'ils ne s'en rendent pas compte, que tout est donné. D'une action qui serait entièrement neuve (au moins par le dedans) et qui ne préexisterait en aucune manière, pas même sous forme de pur possible, à sa réalisation, ils semblent ne se faire aucune idée. Telle est pourtant l'action libre. Mais pour l'apercevoir ainsi, comme d'ailleurs pour se figurer n'importe quelle création, nouveauté ou imprévisibilité, il faut se replacer dans la durée pure.

Essayez, en effet, de vous représenter aujourd'hui l'action que vous accomplirez demain, même si vous savez ce que vous allez faire. Votre imagination évoque peut-être le mouvement à exécuter ; mais de ce que vous penserez et éprouverez en l'exécutant vous ne pouvez rien savoir aujourd'hui, parce que votre état d'âme comprendra demain toute la vie que vous aurez vécue jusque-là avec, en outre, ce qu'y ajoutera ce moment particulier. Pour remplir cet état, par avance, du contenu qu'il doit avoir, il vous faudrait tout juste le temps qui sépare aujourd'hui de demain, car vous ne sauriez diminuer d'un seul instant la vie psychologique sans en modifier le contenu. Pouvez-vous, sans la dénaturer, raccourcir la durée d'une mélodie ? La vie intérieure est cette mélodie même. Donc, à supposer que vous sachiez ce que vous ferez demain, vous ne prévoyez de votre action que sa configuration extérieure ; tout effort pour en imaginer d'avance l'intérieur occupera une durée qui, d'allongement en allongement, vous conduira jusqu'au moment où l'acte s'accomplit et où il ne peut plus être question de le prévoir. Que sera-ce, si l'action est véritablement libre, c'est-à-dire créée tout entière, dans son dessin extérieur aussi bien que dans sa

coloration interne, au moment où elle s'accomplit ?

Radicale est donc la différence entre une évolution dont les phases continues s'entrepénètrent par une espèce de croissance intérieure, et un déroulement dont les parties distinctes se juxtaposent. L'éventail qu'on déploie pourrait s'ouvrir de plus en plus vite, et même instantanément ; il étalerait toujours la même broderie, préfigurée sur la soie. Mais une évolution réelle, pour peu qu'on l'accélère ou qu'on la ralentisse, se modifie du tout au tout, intérieurement. Son accélération ou son ralentissement est justement cette modification interne. Son contenu ne fait qu'un avec sa durée.

Il est vrai qu'à côté des consciences qui vivent cette durée irrétrécissable et inextensible, il y a des systèmes matériels sur lesquels le temps ne fait que glisser. Des phénomènes qui s'y succèdent on peut réellement dire qu'ils sont le déroulement d'un éventail, ou mieux d'un film cinématographique. Calculables par avance, ils préexistaient, sous forme de possibles, à leur réalisation. Tels sont les systèmes qu'étudient l'astronomie, la physique et la chimie. L'univers matériel, dans son ensemble, forme-t-il un système de ce genre ? Quand notre science le suppose, elle entend simplement par là qu'elle laissera de côté, dans l'univers, tout ce qui n'est pas calculable. Mais le philosophe, qui ne veut rien laisser de côté, est bien obligé de constater que les états de notre monde matériel sont contemporains de l'histoire de notre conscience. Comme celle-ci dure, il faut que ceux-là se relient de quelque façon à la durée réelle. En théorie, le film sur lequel sont dessinés les états successifs d'un système entièrement calculable pourrait se dérouler avec n'importe quelle vitesse sans que rien y fût changé. En fait, cette vitesse est déterminée, puisque le déroulement du film correspond à une certaine durée de notre vie intérieure, — à celle-là et non pas à un autre. Le film qui se déroule est donc vraisemblablement attaché à de la conscience qui dure, et qui en règle le mouvement. Quand on veut préparer un verre d'eau sucrée, avons-nous dit, force est bien d'attendre que le sucre fonde. Cette nécessité d'attendre est le fait significatif. Elle exprime que, si l'on peut découper dans l'univers des systèmes pour lesquels le temps n'est qu'une abstraction, une relation, un nombre, l'univers lui-même est autre chose. Si nous pouvions l'embrasser dans son ensemble, inorganique mais entretissu d'êtres organisés, nous le verrions prendre sans cesse des formes aussi neuves, aussi originales, aussi imprévisibles que nos états de conscience.

Mais nous avons tant de peine à distinguer entre la succession dans la durée vraie et la juxtaposition dans le temps spatial, entre une évolution et un déroulement, entre la nouveauté radicale et un

réarrangement du préexistant, enfin entre la création et le simple choix, qu'on ne saurait éclairer cette distinction par trop de côtés à la fois. Disons donc que dans la durée, envisagée comme une évolution créatrice, il y a création perpétuelle de possibilité et non pas seulement de réalité. Beaucoup répugneront à l'admettre, parce qu'ils jugeront toujours qu'un événement ne se serait pas accompli s'il n'avait pas pu s'accomplir : de sorte qu'avant d'être réel, il faut qu'il ait été possible. Mais regardez-y de près : vous verrez que « possibilité » signifie deux choses toutes différentes et que, la plupart du temps, on oscille de l'une à l'autre, jouant involontairement sur le sens du mot. Quand un musicien compose une symphonie, son œuvre était-elle possible avant d'être réelle ? Oui, si l'on entend par là qu'il n'y avait pas d'obstacle insurmontable à sa réalisation. Mais de ce sens tout négatif du mot on passe, sans y prendre garde, à un sens positif : on se figure que toute chose qui se produit aurait pu être aperçue d'avance par quelque esprit suffisamment informé, et qu'elle préexistait ainsi, sous forme d'idée, à sa réalisation ; — conception absurde dans le cas d'une œuvre d'art, car dès que le musicien a l'idée précise et complète de la symphonie qu'il fera, sa symphonie est faite. Ni dans la pensée de l'artiste, ni, à plus forte raison, dans aucune autre pensée comparable à la nôtre, fût-elle impersonnelle, fût-elle même simplement virtuelle, la symphonie ne résidait en qualité de possible avant d'être réelle. Mais n'en peut-on pas dire autant d'un état quelconque de l'univers pris avec tous les êtres conscients et vivants ? N'est-il pas plus riche de nouveauté, d'imprévisibilité radicale, que la symphonie du plus grand maître ?

Toujours pourtant la conviction persiste que, même s'il n'a pas été conçu avant de se produire, il *aurait pu* l'être, et qu'en ce sens il figure de toute éternité, à l'état de possible, dans quelque intelligence réelle ou virtuelle. En approfondissant cette illusion, on verrait qu'elle tient à l'essence même de notre entendement. Les choses et les événements se produisent à des moments déterminés ; le jugement qui constate l'apparition de la chose ou de l'événement ne peut venir qu'après eux ; il a donc sa date. Mais cette date s'efface aussitôt, en vertu du principe, ancré dans notre intelligence, que toute vérité est éternelle. Si le jugement est vrai à présent, il doit, nous semble-t-il, l'avoir été toujours. Il avait beau n'être pas encore formulé : il se posait lui-même en droit, avant d'être posé en fait. A toute affirmation vraie nous attribuons ainsi un effet rétroactif ; ou plutôt nous lui imprimons un mouvement rétrograde. Comme si un jugement avait pu préexister aux termes qui le composent ! Comme si ces termes ne dataient pas de l'apparition des objets qu'ils représentent ! Comme si la chose et

l'idée de la chose, sa réalité et sa possibilité, n'étaient pas créées du même coup lorsqu'il s'agit d'une forme véritablement neuve, inventée par l'art ou la nature !

Les conséquences de cette illusion sont innombrables[427]. Notre appréciation des hommes et des événements est tout entière imprégnée de la croyance à la valeur rétrospective du jugement vrai, à un mouvement rétrograde qu'exécuterait automatiquement dans le temps la vérité une fois posée. Par le seul fait de s'accomplir, la réalité projette derrière elle son ombre dans le passé indéfiniment lointain ; elle paraît ainsi avoir préexisté, sous forme de possible, à sa propre réalisation. De là une erreur qui vicie notre conception du passé ; de là notre prétention d'anticiper en toute occasion l'avenir. Nous nous demandons, par exemple, ce que seront l'art, la littérature, la civilisation de demain ; nous nous figurons en gros la courbe d'évolution des sociétés ; nous allons jusqu'à prédire le détail des événements. Certes, nous pourrions toujours rattacher la réalité, une fois accomplie, aux événements qui l'ont précédée et aux circonstances où elle s'est produite ; mais une réalité toute différente (non pas *quelconque*, il est vrai) se fût aussi bien rattachée aux mêmes circonstances et aux mêmes événements, pris par un autre côté. Dira-t-on alors qu'en envisageant *tous* les côtés du présent pour le prolonger dans toutes les directions, on obtiendrait, dès maintenant, tous les possibles entre lesquels l'avenir, à supposer qu'il choisisse, choisira ? Mais d'abord ces prolongements mêmes pourront être des additions de qualités nouvelles, créées de toutes pièces, absolument imprévisibles ; et ensuite un « côté » du présent n'existe comme « côté » que lorsque notre attention l'a isolé, pratiquant ainsi une découpe d'une certaine forme dans l'ensemble des circonstances actuelles : comment alors « tous les côtés » du présent existeraient-ils avant qu'aient été créées, par les événements ultérieurs, les formes originales des découpures que l'attention peut y pratiquer ? Ces côtés n'appartiennent donc que rétrospectivement au présent d'autrefois, c'est-à-dire au passé ; et ils n'avaient pas plus de réalité dans ce présent, quand il était encore présent, que n'en ont, dans notre présent actuel, les symphonies des musiciens futurs. Pour prendre un exemple simple, rien ne nous empêche aujourd'hui de rattacher le romantisme du dix-neuvième siècle à ce qu'il y avait déjà de romantique chez les classiques. Mais l'aspect romantique du classicisme ne s'est dégagé que par l'effet rétroactif du romantisme une fois apparu. S'il n'y avait pas eu un Rousseau, un Chateaubriand, un Vigny, un Victor Hugo, non seulement on n'aurait jamais aperçu, mais encore *il n'y aurait réellement pas eu* de romantisme chez les classiques d'autrefois, car ce romantisme des

classiques ne se réalise que par le découpage, dans leur œuvre, d'un certain aspect, et la découpeure, avec sa forme particulière, n'existait pas plus dans la littérature classique avant l'apparition du romantisme que n'existe, dans le nuage qui passe, le dessin amusant qu'un artiste y apercevra en organisant la masse amorphe au gré de sa fantaisie. Le romantisme a opéré rétroactivement sur le classicisme, comme le dessin de l'artiste sur ce nuage. Rétroactivement il a créé sa propre préfiguration dans le passé, et une explication de lui-même par ses antécédents.

C'est dire qu'il faut un hasard heureux, une chance exceptionnelle, pour que nous notions justement, dans la réalité présente, ce qui aura le plus d'intérêt pour l'historien à venir. Quand cet historien considérera notre présent à nous, il y cherchera surtout l'explication de son présent à lui, et plus particulièrement de ce que son présent contiendra de nouveauté. Cette nouveauté, nous ne pouvons en avoir aucune idée aujourd'hui, si ce doit être une création. Comment donc nous réglerions-nous aujourd'hui sur elle pour choisir parmi les faits ceux qu'il faut enregistrer, ou plutôt pour fabriquer des faits en découpant selon cette indication la réalité présente ? Le fait capital des temps modernes est l'avènement de la démocratie. Que dans le passé, tel qu'il fut décrit par les contemporains, nous en trouvions des signes avant-coureurs, c'est incontestable ; mais les indications peut-être les plus intéressantes n'auraient été notées par eux que s'ils avaient su que l'humanité marchait dans cette direction ; or cette direction de trajet n'était pas plus marquée alors qu'une autre, ou plutôt elle n'existait pas encore, ayant été créée par le trajet lui-même, je veux dire par le mouvement en avant des hommes qui ont progressivement conçu et réalisé la démocratie. Les signes avant-coureurs ne sont donc à nos yeux des signes que parce que nous connaissons maintenant la course, parce que la course a été effectuée. Ni la course, ni sa direction, ni par conséquent son terme n'étaient donnés quand ces faits se produisaient : donc ces faits n'étaient pas encore des signes. Allons plus loin. Nous disions que les faits les plus importants à cet égard ont pu être négligés par les contemporains. Mais la vérité est que la plupart de ces faits n'existaient pas encore à cette époque comme faits ; ils existeraient rétrospectivement pour nous si nous pouvions maintenant ressusciter intégralement l'époque, et promener sur le bloc indivisé de la réalité d'alors le faisceau de lumière à forme toute particulière que nous appelons l'idée démocratique : les portions ainsi éclairées, ainsi découpées dans le tout selon des contours aussi originaux et aussi imprévisibles que le dessin d'un grand maître, seraient les faits préparatoires de la démocratie. Bref, pour léguer à nos descendants

l'explication, par ses antécédents, de l'événement essentiel de leur temps, il faudrait que cet événement fût déjà figuré sous nos yeux et qu'il n'y eût pas de durée réelle. Nous transmettons aux générations futures ce qui nous intéresse, ce que notre attention considère et même dessine à la lumière de notre évolution passée, mais non pas ce que l'avenir aura rendu pour eux intéressant par la création d'un intérêt nouveau, par une direction nouvelle imprimée à leur attention. En d'autres termes enfin, les origines historiques du présent, dans ce qu'il a de plus important, ne sauraient être complètement élucidées, car on ne les reconstituerait dans leur intégralité que si le passé avait pu être exprimé par les contemporains en fonction d'un avenir indéterminé qui était, par là même, imprévisible.

Prenons une couleur telle que l'orangé^[428]. Comme nous connaissons en outre le rouge et le jaune, nous pouvons considérer l'orangé comme jaune en un sens, rouge dans l'autre, et dire que c'est un composé de jaune et de rouge. Mais supposez que, l'orangé existant tel qu'il est, ni le jaune ni le rouge n'eussent encore paru dans le monde : l'orangé serait-il déjà composé de ces deux couleurs ? Évidemment non. La sensation de rouge et la sensation de jaune, impliquant tout un mécanisme nerveux et cérébral en même temps que certaines dispositions spéciales de la conscience, sont des créations de la vie, qui se sont produites, mais qui auraient pu ne pas se produire ; et s'il n'y avait jamais eu, ni sur notre planète ni sur aucune autre, des êtres éprouvant ces deux sensations, la sensation d'orangé eût été une sensation simple jamais n'y auraient figuré, comme composantes ou comme aspects, les sensations de jaune et de rouge. Je reconnais que notre logique habituelle proteste. Elle dit : « Du moment que les sensations de jaune et de rouge entrent aujourd'hui dans la composition de celle de l'orangé, elles y entraient toujours, même s'il y a eu un temps où aucune des deux n'existait effectivement : elles y étaient virtuellement. » Mais c'est que notre logique habituelle est une logique de rétrospection. Elle ne peut pas ne pas rejeter dans le passé, à l'état de possibilités ou de virtualités, les réalités actuelles, de sorte que ce qui est composé maintenant doit, à ses yeux, l'avoir été toujours. Elle n'admet pas qu'un état simple puisse, en restant ce qu'il est, devenir un état composé, uniquement parce que l'évolution aura créé des points de vue nouveaux d'où l'envisager et, par là même, des éléments multiples en lesquels l'analyser idéalement. Elle ne veut pas croire que, si ces éléments n'avaient pas surgi comme réalités, ils n'auraient pas existé antérieurement comme possibilités, la possibilité d'une chose n'étant jamais (sauf le cas où cette chose est un arrangement tout mécanique d'éléments

préexistants) que le mirage, dans le passé indéfini, de la réalité une fois apparue. Si elle repousse dans le passé, sous forme de possible, ce qui surgit de réalité dans le présent, c'est justement parce qu'elle ne veut pas admettre que rien surgisse, que quelque chose se crée, que le temps soit efficace. Dans une forme ou dans une qualité nouvelles elle ne voit qu'un réarrangement de l'ancien, rien d'absolument nouveau. Toute multiplicité se résout pour elle en un nombre défini d'unités. Elle n'accepte pas l'idée d'une multiplicité indistincte et même indivisée, purement intensive ou qualitative, qui, tout en restant ce qu'elle est, comprendra un nombre indéfiniment croissant d'éléments, à mesure qu'apparaîtront dans le monde les nouveaux points de vue d'où l'envisager. Il ne s'agit certes pas de renoncer à cette logique ni de s'insurger contre elle. Mais il faut l'élargir, l'assouplir, l'adapter à une durée où la nouveauté jaillit sans cesse et où l'évolution est créatrice.

Telle était la direction préférée où nous nous engagions. Beaucoup d'autres s'ouvraient devant nous, autour de nous, à partir du centre, où nous nous étions installé pour ressaisir la durée pure. Mais nous nous attachions à celle-là, parce que nous avions choisi d'abord, pour éprouver notre méthode, le problème de la liberté. Par là même nous nous replacerions dans le flux de la vie intérieure, dont la philosophie ne nous paraissait retenir, trop souvent, que la congélation superficielle. Le romancier et le moraliste ne s'étaient-ils pas avancés, dans cette direction, plus loin que le philosophe ? Peut-être ; mais c'était par endroits seulement, sous la pression de la nécessité, qu'ils avaient brisé l'obstacle ; aucun ne s'était encore avisé d'aller méthodiquement « à la recherche du temps perdu ». Quoi qu'il en soit, nous ne donnâmes que des indications à ce sujet dans notre premier livre, et nous nous bornâmes encore à des allusions dans le second, quand nous comparâmes le plan de l'action — où le passé se contracte dans le présent — au plan du rêve, où se déploie, indivisible et indestructible, la totalité du passé. Mais s'il appartenait à la littérature d'entreprendre ainsi l'étude de l'âme dans le concret, sur des exemples individuels, le devoir de la philosophie nous paraissait être de poser ici les conditions générales de l'observation directe, immédiate, de soi par soi. Cette observation interne est faussée par les habitudes que nous avons contractées. L'altération principale est sans doute celle qui a créé le problème de la liberté, — un pseudo-problème, né d'une confusion de la durée avec l'étendue. Mais il en est d'autres qui semblaient avoir la même origine : nos états d'âme nous paraissent nombrables ; tels d'entre eux, ainsi dissociés, auraient une intensité mesurable ; à chacun et à tous nous croyons pouvoir substituer les mots qui les désignent et qui désormais les recouvriront ; nous leur

attribuons alors la fixité, la discontinuité, la généralité des mots eux-mêmes. C'est cette enveloppe qu'il faut ressaisir, pour la déchirer. Mais on ne la ressaisira que si l'on en considère d'abord la figure et la structure, si l'on en comprend aussi la destination. Elle est de nature spatiale, et elle a une utilité sociale. La spatialité donc, et, dans ce sens tout spécial, la sociabilité, sont ici les vraies causes de la relativité de notre connaissance. En écartant ce voile interposé, nous revenons à l'immédiat et nous touchons un absolu.

De ces premières réflexions sortirent des conclusions qui sont heureusement devenues presque banales, mais qui parurent alors téméraires. Elles demandaient à la psychologie de rompre avec l'associationisme, qui était universellement admis, sinon comme doctrine, du moins comme méthode. Elles exigeaient une autre rupture encore, que nous ne faisons qu'entrevoir. A côté de l'associationisme, il y avait le kantisme, dont l'influence, souvent combinée d'ailleurs avec la première, était non moins puissante et non moins générale. Ceux qui répudiaient le positivisme d'un Comte ou l'agnosticisme d'un Spencer n'osaient aller jusqu'à contester la conception kantienne de la relativité de la connaissance. Kant avait établi, disait-on, que notre pensée s'exerce sur une matière éparpillée par avance dans l'Espace et le Temps, et préparée ainsi spécialement pour l'homme : la « chose en soi » nous échappe ; il faudrait, pour l'atteindre, une faculté intuitive que nous ne possédons pas. Il résultait au contraire de notre analyse qu'une partie au moins de la réalité, notre personne, peut être ressaisie dans sa pureté naturelle. Ici, en tout cas, les matériaux de notre connaissance n'ont pas été créés, ou triturés et déformés, par je ne sais quel malin génie, qui aurait ensuite jeté dans un récipient artificiel, tel que notre conscience, une poussière psychologique. Notre personne nous apparaît telle qu'elle est « en soi », dès que nous nous dégageons d'habitudes contractées pour notre plus grande commodité. Mais n'en serait-il pas ainsi pour d'autres réalités, peut-être même pour toutes ? La « relativité de la connaissance », qui arrêta l'essor de la métaphysique, était-elle originelle et essentielle ? Ne serait-elle pas plutôt accidentelle et acquise ? Ne viendrait-elle pas tout bonnement de ce que l'intelligence a contracté des habitudes nécessaires à la vie pratique : ces habitudes, transportées dans le domaine de la spéculation, nous mettent en présence d'une réalité déformée ou réformée, en tout cas arrangée ; mais l'arrangement ne s'impose pas à nous inéluctablement ; il vient de nous ; ce que nous avons fait, nous pouvons le défaire ; et nous entrons alors en contact direct avec la réalité. Ce n'était donc pas seulement une théorie psychologique, l'associationisme, que nous écartions, c'était aussi,

et pour une raison analogue, une philosophie générale telle que le kantisme, et tout ce qu'on y rattachait. L'une et l'autre, presque universellement acceptées alors dans leurs grandes lignes, nous apparaissaient comme des *impedimenta* qui empêchaient philosophie et psychologie de marcher.

Restait alors à marcher. Il ne suffisait pas d'écarter l'obstacle. Par le fait, nous entreprîmes l'étude des fonctions psychologiques, puis de la relation psycho-physiologique, puis de la vie en général, cherchant toujours la vision directe, supprimant ainsi des problèmes qui ne concernaient pas les choses mêmes, mais leur traduction en concepts artificiels. Nous ne retracerons pas ici une histoire dont le premier résultat serait de montrer l'extrême complication d'une méthode en apparence si simple ; nous en reparlerons d'ailleurs, très brièvement, dans le prochain chapitre. Mais puisque nous avons commencé par dire que nous avions songé avant tout à la précision, terminons en faisant remarquer que la précision ne pouvait s'obtenir, à nos yeux, par aucune autre méthode. Car l'imprécision est d'ordinaire l'inclusion d'une chose dans un genre trop vaste, choses et genres correspondant d'ailleurs à des mots qui préexistaient. Mais si l'on commence par écarter les concepts déjà faits, si l'on se donne une vision directe du réel, si l'on subdivise alors cette réalité en tenant compte de ses articulations, les concepts nouveaux qu'on devra bien former pour s'exprimer seront cette fois taillés à l'exacte mesure de l'objet : l'imprécision ne pourra naître que de leur extension à d'autres objets qu'ils embrasseraient également dans leur généralité, mais qui devront être étudiés en eux-mêmes, en dehors de ces concepts, quand on voudra les connaître à leur tour.

Introduction (Deuxième partie) De la position des problèmes.

Durée et intuition. — Nature de la connaissance intuitive. — En quel sens elle est claire. — Deux espèces de clarté. — L'intelligence. — Valeur de la connaissance intellectuelle. — Abstractions et métaphores. — La métaphysique et la science. — A quelle condition elles pourront s'entraider. — Du mysticisme. — De l'indépendance d'esprit. — Faut-il accepter les « termes » des problèmes ? — La philosophie de la cité. — Les idées générales. — Les vrais et les faux problèmes. — Le criticisme kantien et les théories de la connaissance. — L'illusion « intellectualiste ». — Méthodes d'enseignement. — L'homo loquax. — Le philosophe, le savant et « l'homme intelligent ».

Ces considérations sur la durée nous paraissaient décisives. De degré en degré, elles nous firent ériger l'intuition en méthode philosophique. « Intuition » est d'ailleurs un mot devant lequel nous hésitâmes longtemps. De tous les termes qui désignent un mode de connaissance, c'est encore le plus approprié ; et pourtant il prête à la confusion. Parce qu'un Schelling, un Schopenhauer et d'autres ont déjà fait appel à l'intuition, parce qu'ils ont plus ou moins opposé l'intuition à l'intelligence, on pouvait croire que nous appliquions la même méthode. Comme si leur intuition n'était pas une recherche immédiate de l'éternel ! Comme s'il ne s'agissait pas au contraire, selon nous, de retrouver d'abord la durée vraie. Nombreux sont les philosophes qui ont senti l'impuissance de la pensée conceptuelle à atteindre le fond de l'esprit. Nombreux, par conséquent, ceux qui ont parlé d'une faculté supra-intellectuelle d'intuition. Mais, comme ils ont cru que l'intelligence opérait dans le temps, ils en ont conclu que dépasser l'intelligence consistait à sortir du temps. Ils n'ont pas vu que le temps intellectualisé est espace, que l'intelligence travaille sur le fantôme de la durée, mais non pas sur la durée même, que l'élimination du temps est l'acte habituel, normal, banal, de notre entendement, que la relativité de notre connaissance de l'esprit

vient précisément de là, et que dès lors, pour passer de l'intellection à la vision, du relatif à l'absolu, il n'y a pas à sortir du temps (nous en sommes déjà sortis) ; il faut, au contraire, se replacer dans la durée et ressaisir la réalité dans la mobilité qui en est l'essence. Une intuition qui prétend se transporter d'un bond dans l'éternel s'en tient à l'intellectuel. Aux concepts que fournit l'intelligence elle substitue simplement un concept unique qui les résume tous et qui est par conséquent toujours le même, de quelque nom qu'on l'appelle : la Substance, le Moi, l'Idée, la Volonté. La philosophie ainsi entendue, nécessairement panthéistique, n'aura pas de peine à expliquer déductivement toutes choses, puisqu'elle se sera donné par avance, dans un principe qui est le concept des concepts, tout le réel et tout le possible. Mais cette explication sera vague et hypothétique, cette unité sera artificielle, et cette philosophie s'appliquerait aussi bien à un monde tout différent du nôtre. Combien plus instructive serait une métaphysique vraiment intuitive, qui suivrait les ondulations du réel ! Elle n'embrasserait plus d'un seul coup la totalité des choses ; mais de chacune elle donnerait une explication qui s'y adapterait exactement, exclusivement. Elle ne commencerait pas par définir ou décrire l'unité systématique du monde : qui sait si le monde est effectivement un ? L'expérience seule pourra le dire, et l'unité, si elle existe, apparaîtra au terme de la recherche comme un résultat ; impossible de la poser au départ comme un principe. Ce sera d'ailleurs une unité riche et pleine, l'unité d'une continuité, l'unité de notre réalité, et non pas cette unité abstraite et vide, issue d'une généralisation suprême, qui serait aussi bien celle de n'importe quel monde possible. Il est vrai qu'alors la philosophie exigera un effort nouveau pour chaque nouveau problème. Aucune solution ne se déduira géométriquement d'une autre. Aucune vérité importante ne s'obtiendra par le prolongement d'une vérité déjà acquise. Il faudra renoncer à tenir virtuellement dans un principe la science universelle.

L'intuition dont nous parlons porte donc avant tout sur la durée intérieure. Elle saisit une succession qui n'est pas juxtaposition, une croissance par le dedans, le prolongement ininterrompu du passé dans un présent qui empiète sur l'avenir. C'est la vision directe de l'esprit par l'esprit. Plus rien d'interposé ; point de réfraction à travers le prisme dont une face est espace et dont l'autre est langage. Au lieu d'états contigus à des états, qui deviendront des mots juxtaposés à des mots, voici la continuité indivisible, et par là substantielle, du flux de la vie intérieure. Intuition signifie donc d'abord conscience, mais conscience immédiate, vision qui se distingue à peine de l'objet vu, connaissance qui est contact et même coïncidence. — C'est ensuite de la conscience élargie,

pressant sur le bord d'un inconscient qui cède et qui résiste, qui se rend et qui se reprend : à travers des alternances rapides d'obscurité et de lumière, elle nous fait constater que l'inconscient est là ; contre la stricte logique elle affirme que le psychologique a beau être du conscient, il y a néanmoins un inconscient psychologique. — Ne va-t-elle pas plus loin ? N'est-elle que l'intuition de nous-mêmes ? Entre notre conscience et les autres consciences la séparation est moins tranchée qu'entre notre corps et les autres corps, car c'est l'espace qui fait les divisions nettes. La sympathie et l'antipathie irréflechies, qui sont si souvent divinatrices, témoignent d'une interpénétration possible des consciences humaines. Il y aurait donc des phénomènes d'endosmose psychologique. L'intuition nous introduirait dans la conscience en général. — Mais ne sympathisons-nous qu'avec des consciences ? Si tout être vivant naît, se développe et meurt, si la vie est une évolution et si la durée est ici une réalité, n'y a-t-il pas aussi une intuition du vital, et par conséquent une métaphysique de la vie, qui prolongera la science du vivant ? Certes, la science nous donnera de mieux en mieux la physicochimie de la matière organisée ; mais la cause profonde de l'organisation, dont nous voyons bien qu'elle n'entre ni dans le cadre du pur mécanisme ni dans celui de la finalité proprement dite, qu'elle n'est ni unité pure ni multiplicité distincte, que notre entendement enfin la caractérisera toujours par de simples négations, ne l'atteindrons-nous pas en ressaisissant par la conscience l'élan de vie qui est en nous ? — Allons plus loin encore. Par-delà l'organisation, la matière inorganisée nous apparaît sans doute comme décomposable en systèmes sur lesquels le temps glisse sans y pénétrer, systèmes qui relèvent de la science et auxquels l'entendement s'applique. Mais l'univers matériel, dans son ensemble, *fait attendre* notre conscience ; il attend lui-même. Ou il dure, ou il est solidaire de notre durée. Qu'il se rattache à l'esprit par ses origines ou par sa fonction, dans un cas comme dans l'autre il relève de l'intuition par tout ce qu'il contient de changement et de mouvement réels. Nous croyons précisément que l'idée de différentielle, ou plutôt de fluxion, fut suggérée à la science par une vision de ce genre. Métaphysique par ses origines, elle est devenue scientifique à mesure qu'elle se faisait rigoureuse, c'est-à-dire exprimable en termes statiques. Bref, le changement pur, la durée réelle, est chose spirituelle ou imprégnée de spiritualité. L'intuition est ce qui atteint l'esprit, la durée, le changement pur. Son domaine propre étant l'esprit, elle voudrait saisir dans les choses, même matérielles, leur participation à la spiritualité, — nous dirions à la divinité, si nous ne savions tout ce qui se mêle encore d'humain à notre conscience, même épurée et spiritualisée. Ce mélange

d'humanité est justement ce qui fait que l'effort d'intuition peut s'accomplir à des hauteurs différentes, sur des points différents, et donner dans diverses philosophies des résultats qui ne coïncident pas entre eux, encore qu'ils ne soient nullement inconciliables.

Qu'on ne nous demande donc pas de l'intuition une définition simple et géométrique. Il sera trop aisé de montrer que nous prenons le mot dans des acceptions qui ne se déduisent pas mathématiquement les unes des autres. Un éminent philosophe danois en a signalé quatre. Nous en trouverions, pour notre part, davantage^[429]. De ce qui n'est pas abstrait et conventionnel, mais réel et concret, à plus forte raison de ce qui n'est pas reconstituable avec des composantes connues, de la chose qui n'a pas été découpée dans le tout de la réalité par l'entendement ni par le sens commun ni par le langage, on ne peut donner une idée qu'en prenant sur elle des vues multiples, complémentaires et non pas équivalentes. Dieu nous garde de comparer le petit au grand, notre effort à celui des maîtres ! Mais la variété des fonctions et aspects de l'intuition, telle que nous la décrivons, n'est rien à côté de la multiplicité des significations que les mots « essence » et « existence » prennent chez Spinoza, ou les termes de « forme », de « puissance », d'« acte »,... etc., chez Aristote. Parcourez la liste des sens du mot *eĩdos* dans l'*Index Aristotelicus* : vous verrez combien ils diffèrent. Si l'on en considère deux qui soient suffisamment éloignés l'un de l'autre, ils paraîtront presque s'exclure. Ils ne s'excluent pas, parce que la chaîne des sens intermédiaires les relie entre eux. En faisant l'effort qu'il faut pour embrasser l'ensemble, on s'aperçoit qu'on est dans le réel, et non pas devant une essence mathématique qui pourrait tenir, elle, dans une formule simple.

Il y a pourtant un sens fondamental : penser intuitivement est penser en durée. L'intelligence part ordinairement de l'immobile, et reconstruit tant bien que mal le mouvement avec des immobilités juxtaposées. L'intuition part du mouvement, le pose ou plutôt l'aperçoit comme la réalité même, et ne voit dans l'immobilité qu'un moment abstrait, instantané pris par notre esprit sur une mobilité. L'intelligence se donne ordinairement des choses, entendant par là du stable, et fait du changement un accident qui s'y surajouterait. Pour l'intuition l'essentiel est le changement : quant à la chose, telle que l'intelligence l'entend, c'est une coupe pratiquée au milieu du devenir et érigée par notre esprit en substitut de l'ensemble. La pensée se représente ordinairement le nouveau comme un nouvel arrangement d'éléments préexistants ; pour elle rien ne se perd, rien ne se crée. L'intuition, attachée à une durée qui est croissance, y perçoit une continuité ininterrompue d'imprévisible nouveauté ; elle

voit, elle sait que l'esprit tire de lui-même plus qu'il n'a, que la spiritualité consiste en cela même, et que la réalité, imprégnée d'esprit, est création. Le travail habituel de la pensée est aisé et se prolonge autant qu'on voudra. L'intuition est pénible et ne saurait durer. Intellection ou intuition, la pensée utilise sans doute toujours le langage ; et l'intuition, comme toute pensée, finit par se loger dans des concepts : durée, multiplicité qualitative ou hétérogène, inconscient, — différentielle même, si l'on prend la notion telle qu'elle était au début. Mais le concept qui est d'origine intellectuelle est tout de suite clair, au moins pour un esprit qui pourrait donner l'effort suffisant, tandis que l'idée issue d'une intuition commence d'ordinaire par être obscure, quelle que soit notre force de pensée. C'est qu'il y a deux espèces de clarté.

Une idée neuve peut être claire parce qu'elle nous présente, simplement arrangées dans un nouvel ordre, des idées élémentaires que nous possédions déjà. Notre intelligence, ne trouvant alors dans le nouveau que de l'ancien, se sent en pays de connaissance ; elle est à son aise ; elle « comprend ». Telle est la clarté que nous désirons, que nous recherchons, et dont nous savons toujours gré à celui qui nous l'apporte. Il en est une autre, que nous subissons, et qui ne s'impose d'ailleurs qu'à la longue. C'est celle de l'idée radicalement neuve et absolument simple, qui capte plus ou moins une intuition. Comme nous ne pouvons la reconstituer avec des éléments préexistants, puisqu'elle n'a pas d'éléments, et comme, d'autre part, comprendre sans effort consiste à recomposer le nouveau avec de l'ancien, notre premier mouvement est de la dire incompréhensible. Mais acceptons-la provisoirement, promenons-nous avec elle dans les divers départements de notre connaissance : nous la verrons, elle obscure, dissiper des obscurités. Par elle, des problèmes que nous jugions insolubles vont se résoudre ou plutôt se dissoudre, soit pour disparaître définitivement soit pour se poser autrement. De ce qu'elle aura fait pour ces problèmes elle bénéficiera alors à son tour. Chacun d'eux, intellectuel, lui communiquera quelque chose de son intellectualité. Ainsi intellectualisée, elle pourra être braquée à nouveau sur les problèmes qui l'auront servie après s'être servis d'elle ; elle dissipera, encore mieux, l'obscurité qui les entourait, et elle en deviendra elle-même plus claire. Il faut donc distinguer entre les idées qui gardent pour elles leur lumière, la faisant d'ailleurs pénétrer tout de suite dans leurs moindres recoins, et celles dont le rayonnement est extérieur, illuminant toute une région de la pensée. Celles-ci peuvent commencer par être intérieurement obscures ; mais la lumière qu'elles projettent autour d'elles leur revient par réflexion, les pénètre de plus en plus profondément ; et elles ont

alors le double pouvoir d'éclairer le reste et de s'éclairer elles-mêmes.

Encore faut-il leur en laisser le temps. Le philosophe n'a pas toujours cette patience. Combien n'est-il pas plus simple de s'en tenir aux notions emmagasinées dans le langage ! Ces idées ont été formées par l'intelligence au fur et à mesure de ses besoins. Elles correspondent à un découpage de la réalité selon les lignes qu'il faut suivre pour agir commodément sur elle. Le plus souvent, elles distribuent les objets et les faits d'après l'avantage que nous en pouvons tirer, jetant pêle-mêle dans le même compartiment intellectuel tout ce qui intéresse le même besoin. Quand nous réagissons identiquement à des perceptions différentes, nous disons que nous sommes devant des objets « du même genre ». Quand nous réagissons en deux sens contraires, nous répartissons les objets entre deux « genres opposés ». Sera clair alors, par définition, ce qui pourra se résoudre en généralités ainsi obtenues, obscur ce qui ne s'y ramènera pas. Par là s'explique l'infériorité frappante du point de vue intuitif dans la controverse philosophique. Écoutez discuter ensemble deux philosophes dont l'un tient pour le déterminisme et l'autre pour la liberté : c'est toujours le déterministe qui paraît avoir raison. Il peut être novice, et son adversaire expérimenté. Il peut plaider nonchalamment sa cause, tandis que l'autre sue sang et eau pour la sienne. On dira toujours de lui qu'il est simple, qu'il est clair, qu'il est vrai. Il l'est aisément et naturellement, n'ayant qu'à ramasser des pensées toutes prêtes et des phrases déjà faites : science, langage, sens commun, l'intelligence entière est à son service. La critique d'une philosophie intuitive est si facile, et elle est si sûre d'être bien accueillie, qu'elle tentera toujours le débutant. Plus tard pourra venir le regret, — à moins pourtant qu'il n'y ait incompréhension native et, par dépit, ressentiment personnel à l'égard de tout ce qui n'est pas réductible à la lettre, de tout ce qui est proprement esprit. Cela arrive, car la philosophie, elle aussi, a ses scribes et ses pharisiens.

Nous assignons donc à la métaphysique un objet limité, principalement l'esprit, et une méthode spéciale, avant tout l'intuition. Par là nous distinguons nettement la métaphysique de la science. Mais par là aussi nous leur attribuons une égale valeur. Nous croyons qu'elles peuvent, l'une et l'autre, toucher le fond de la réalité. Nous rejetons les thèses soutenues par les philosophes, acceptées par les savants, sur la relativité de la connaissance et l'impossibilité d'atteindre l'absolu.

La science positive s'adresse en effet à l'observation sensible. Elle obtient ainsi des matériaux dont elle confie l'élaboration à la

faculté d'abstraire et de généraliser, au jugement et au raisonnement, à l'intelligence. Partie jadis des mathématiques pures, elle continua par la mécanique, puis par la physique et la chimie ; elle arriva sur le tard à la biologie. Son domaine primitif, qui est resté son domaine préféré, est celui de la matière inerte. Elle est moins à son aise dans le monde organisé, où elle ne chemine d'un pas assuré que si elle s'appuie sur la physique et la chimie ; elle s'attache à ce qu'il y a de physico-chimique dans les phénomènes vitaux plutôt qu'à ce qui est proprement vital dans le vivant. Mais grand est son embarras quand elle arrive à l'esprit. Ce n'est pas à dire qu'elle n'en puisse obtenir quelque connaissance ; mais cette connaissance devient d'autant plus vague qu'elle s'éloigne davantage de la frontière commune à l'esprit et à la matière. Sur ce nouveau terrain on n'avancerait jamais, comme sur l'ancien, en se fiant à la seule force de la logique. Sans cesse il faut en appeler de l'« esprit géométrique » à l'« esprit de finesse » : encore y a-t-il toujours quelque chose de métaphorique dans les formules, si abstraites soient-elles, auxquelles on aboutit, comme si l'intelligence était obligée de transposer le psychique en physique pour le comprendre et l'exprimer. Au contraire, dès qu'elle revient à la matière inerte, la science qui procède de la pure intelligence se retrouve chez elle. Cela n'a rien d'étonnant. Notre intelligence est le prolongement de nos sens. Avant de spéculer, il faut vivre, et la vie exige que nous tirions parti de la matière, soit avec nos organes, qui sont des outils naturels, soit avec les outils proprement dits, qui sont des organes artificiels. Bien avant qu'il y eût une philosophie et une science, le rôle de l'intelligence était déjà de fabriquer des instruments, et de guider l'action de notre corps sur les corps environnants. La science a poussé ce travail de l'intelligence beaucoup plus loin, mais elle n'en a pas changé la direction. Elle vise, avant tout, à nous rendre maîtres de la matière. Même quand elle spéculé, elle se préoccupe encore d'agir, la valeur des théories scientifiques se mesurant toujours à la solidité de la prise qu'elles nous donnent sur la réalité. Mais n'est-ce pas là, précisément, ce qui doit nous inspirer pleine confiance dans la science positive et aussi dans l'intelligence, son instrument ? Si l'intelligence est faite pour utiliser la matière, c'est sur la structure de la matière, sans doute, que s'est modelée celle de l'intelligence. Telle est du moins l'hypothèse la plus simple et la plus probable. Nous devons nous y tenir tant qu'on ne nous aura pas démontré que l'intelligence déforme, transforme, construit son objet, ou n'en touche que la surface, ou n'en saisit que l'apparence. Or on n'a jamais invoqué, pour cette démonstration, que les difficultés insolubles où la philosophie tombe, la contradiction où l'intelligence peut se mettre

avec elle-même, quand elle spéculé sur l'ensemble des choses : difficultés et contradictions où il est naturel que nous aboutissions en effet si l'intelligence est spécialement destinée à l'étude d'une partie, et si nous prétendons néanmoins l'employer à la connaissance du tout. Mais ce n'est pas assez dire. Il est impossible de considérer le mécanisme de notre intelligence, et aussi le progrès de notre science, sans arriver à la conclusion qu'entre l'intelligence et la matière il y a effectivement symétrie, concordance, correspondance. D'un côté la matière se résout de plus en plus, aux yeux du savant, en relations mathématiques, et d'autre part les facultés essentielles de notre intelligence ne fonctionnent avec une précision absolue que lorsqu'elles s'appliquent à la géométrie. Sans doute la science mathématique aurait pu ne pas prendre, à l'origine, la forme que les Grecs lui ont donnée. Sans doute aussi elle doit s'astreindre, quelque forme qu'elle adopte, à l'emploi de signes artificiels. Mais antérieurement à cette mathématique formulée, qui renferme une grande part de convention, il y en a une autre, virtuelle ou implicite, qui est naturelle à l'esprit humain. Si la nécessité d'opérer sur certains signes rend l'abord des mathématiques difficiles à beaucoup d'entre nous, en revanche, dès qu'il a surmonté l'obstacle, l'esprit se meut dans ce domaine avec une aisance qu'il n'a nulle part ailleurs, l'évidence étant ici immédiate et théoriquement instantanée, l'effort pour comprendre existant le plus souvent en fait mais non pas en droit : dans tout autre ordre d'études, au contraire, il faut, pour comprendre, un travail de maturation de la pensée qui reste en quelque sorte adhérent au résultat, remplit essentiellement de la durée, et ne saurait être conçu, même théoriquement, comme instantané. Bref, nous pourrions croire à un écart entre la matière et l'intelligence si nous ne considérons de la matière que les impressions superficielles faites sur nos sens, et si nous laissons à notre intelligence la forme vague et floue qu'elle a dans ses opérations journalières. Mais quand nous ramenons l'intelligence à ses contours précis et quand nous approfondissons assez nos impressions sensibles pour que la matière commence à nous livrer l'intérieur de sa structure, nous trouvons que les articulations de l'intelligence viennent s'appliquer exactement sur celles de la matière. Nous ne voyons donc pas pourquoi la science de la matière n'atteindrait pas un absolu. Elle s'attribue instinctivement cette portée, et toute croyance naturelle doit être tenue pour vraie, toute apparence pour réalité, tant qu'on n'en a pas établi le caractère illusoire. A ceux qui déclarent notre science relative, à ceux qui prétendent que notre connaissance déforme ou construit son objet, incombe alors la charge de la preuve. Et cette obligation, ils ne

sauraient la remplir, car la doctrine de la relativité de la science ne trouve plus où se loger quand science et métaphysique sont sur leur vrai terrain, celui où nous les replaçons^[430].

Nous reconnaissons d'ailleurs que les cadres de l'intelligence ont une certaine élasticité, ses contours un certain flou, et que son indécision est justement ce qui lui permet de s'appliquer dans une certaine mesure aux choses de l'esprit. Matière et esprit présentent un côté commun, car certains ébranlements superficiels de la matière viennent s'exprimer dans notre esprit, superficiellement, en sensations ; et d'autre part l'esprit, pour agir sur le corps, doit descendre de degré en degré vers la matière et se spatialiser. Il suit de là que l'intelligence, quoique tournée vers les choses du dehors, peut encore s'exercer sur celles du dedans, pourvu qu'elle ne prétende pas s'y enfoncer trop profondément.

Mais la tentation est grande de pousser jusqu'au fond de l'esprit l'application des procédés, qui réussissent encore au voisinage de la surface. Qu'on s'y laisse aller, et l'on obtiendra tout simplement une physique de l'esprit, calquée sur celle des corps. Ensemble, ces deux physiques constitueront un système complet de la réalité, ce qu'on appelle quelquefois une métaphysique. Comment ne pas voir que la métaphysique ainsi entendue méconnaît ce que l'esprit a de proprement spirituel, n'étant que l'extension à l'esprit de ce qui appartient à la matière ? Et comment ne pas voir que, pour rendre cette extension possible, on a dû prendre les cadres intellectuels dans un état d'imprécision qui leur permette de s'appliquer encore aux phénomènes superficiels de l'âme, mais qui les condamne à serrer déjà de moins près les faits du monde extérieur ? Est-il étonnant qu'une telle métaphysique, embrassant à la fois la matière et l'esprit, fasse l'effet d'une connaissance à peu près vide et en tout cas vague, — presque vide du côté de l'esprit, puisqu'elle n'a pu retenir effectivement de l'âme que des aspects superficiels, systématiquement vague du côté de la matière, puisque l'intelligence du métaphysicien a dû desserrer assez ses rouages, et y laisser assez de jeu, pour qu'elle pût travailler indifféremment à la surface de la matière ou à la surface de l'esprit ?

Bien différente est la métaphysique que nous plaçons à côté de la science. Reconnaisant à la science le pouvoir d'approfondir la matière par la seule force de l'intelligence, elle se réserve l'esprit. Sur ce terrain, qui lui est propre, elle voudrait développer de nouvelles fonctions de la pensée. Tout le monde a pu remarquer qu'il est plus malaisé d'avancer dans la connaissance de soi que dans celle du monde extérieur. Hors de soi, l'effort pour apprendre est naturel ; on le donne avec une facilité croissante ; on applique des règles. Au dedans, l'attention doit rester tendue et le progrès

devenir de plus en plus pénible ; on croirait remonter la pente de la nature. N'y a-t-il pas là quelque chose de surprenant ? Nous sommes intérieurs à nous-mêmes, et notre personnalité est ce que nous devrions le mieux connaître. Point du tout ; notre esprit y est comme à l'étranger, tandis que la matière lui est familière et que, chez elle, il se sent chez lui. Mais c'est qu'une certaine ignorance de soi est peut-être utile à un être qui doit s'extérioriser pour agir ; elle répond à une nécessité de la vie. Notre action s'exerce sur la matière, et elle est d'autant plus efficace que la connaissance de la matière a été poussée plus loin. Sans doute il est avantageux, pour bien agir, de penser à ce qu'on fera, de comprendre ce qu'on a fait, de se représenter ce qu'on aurait pu faire : la nature nous y invite ; c'est un des traits qui distinguent l'homme de l'animal, tout entier à l'impression du moment. Mais la nature ne nous demande qu'un coup d'œil à l'intérieur de nous-mêmes : nous apercevons bien alors l'esprit, mais l'esprit se préparant à façonner la matière, s'adaptant par avance à elle, se donnant je ne sais quoi de spatial, de géométrique, d'intellectuel. Une connaissance de l'esprit, dans ce qu'il a de proprement spirituel, nous éloignerait plutôt du but. Nous nous en rapprochons, au contraire, quand nous étudions la structure des choses. Ainsi la nature détourne l'esprit de l'esprit, tourne l'esprit vers la matière. Mais dès lors nous voyons comment nous pourrions, s'il nous plaît, élargir, approfondir, intensifier indéfiniment la vision qui nous a été concédée de l'esprit. Puisque l'insuffisance de cette vision tient d'abord à ce qu'elle porte sur l'esprit déjà « spatialisé » et distribué en compartiments intellectuels où la matière s'insérera, dégageons l'esprit de l'espace où il se détend, de la matérialité qu'il se donne pour se poser sur la matière : nous le rendrons à lui-même et nous le saisirons immédiatement. Cette vision directe de l'esprit par l'esprit est la fonction principale de l'intuition, telle que nous la comprenons.

L'intuition ne se communiquera d'ailleurs que par l'intelligence. Elle est plus qu'idée ; elle devra toutefois, pour se transmettre, chevaucher sur des idées. Du moins s'adressera-t-elle de préférence aux idées les plus concrètes, qu'entoure encore une frange d'images. Comparaisons et métaphores suggéreront ici ce qu'on n'arrivera pas à exprimer. Ce ne sera pas un détour ; on ne fera qu'aller droit au but. Si l'on parlait constamment un langage abstrait, soi-disant « scientifique », on ne donnerait de l'esprit que son imitation par la matière, car les idées abstraites ont été tirées du monde extérieur et impliquent toujours une représentation spatiale : et pourtant on croirait avoir analysé l'esprit. Les idées abstraites toutes seules nous inviteraient donc ici à nous représenter l'esprit sur le modèle de la matière et à le penser par transposition, c'est-à-

dire, au sens précis du mot, par métaphore. Ne soyons pas dupes des apparences : il y a des cas où c'est le langage imagé qui parle sciemment au propre, et le langage abstrait qui parle inconsciemment au figuré. Dès que nous abordons le monde spirituel, l'image, si elle ne cherche qu'à suggérer, peut nous donner la vision directe, tandis que le terme abstrait, qui est d'origine spatiale et qui prétend exprimer, nous laisse le plus souvent dans la métaphore.

Pour tout résumer, nous voulons une différence de méthode, nous n'admettons pas une différence de valeur, entre la métaphysique et la science. Moins modeste pour la science que ne l'ont été la plupart des savants, nous estimons qu'une science fondée sur l'expérience, telle que les modernes l'entendent, peut atteindre l'essence du réel. Sans doute elle n'embrasse qu'une partie de la réalité ; mais de cette partie elle pourra un jour toucher le fond ; en tout cas elle s'en rapprochera indéfiniment. Elle remplit donc déjà une moitié du programme de l'ancienne métaphysique : métaphysique elle pourrait s'appeler, si elle ne préférerait garder le nom de science. Reste l'autre moitié. Celle-ci nous paraît revenir de droit à une métaphysique qui part également de l'expérience, et qui est à même, elle aussi, d'atteindre l'absolu : nous l'appellerions science, si la science ne préférerait se limiter au reste de la réalité. La métaphysique n'est donc pas la supérieure de la science positive ; elle ne vient pas, après la science, considérer le même objet pour en obtenir une connaissance plus haute. Supposer entre elles ce rapport, selon l'habitude à peu près constante des philosophes, est faire du tort à l'une et à l'autre : à la science, que l'on condamne à la relativité ; à la métaphysique, qui ne sera plus qu'une connaissance hypothétique et vague, puisque la science aura nécessairement pris pour elle, par avance, tout ce qu'on peut savoir sur son objet de précis et de certain. Bien différente est la relation que nous établissons entre la métaphysique et la science. Nous croyons qu'elles sont, ou qu'elles peuvent devenir, également précises et certaines. L'une et l'autre portent sur la réalité même. Mais chacune n'en retient que la moitié, de sorte qu'on pourrait voir en elles, à volonté, deux subdivisions de la science ou deux départements de la métaphysique, si elles ne marquaient des directions divergentes de l'activité de la pensée.

Justement parce qu'elles sont au même niveau, elles ont des points communs et peuvent, sur ces points, se vérifier l'une par l'autre. Établir entre la métaphysique et la science une différence de dignité, leur assigner le même objet, c'est-à-dire l'ensemble des choses, en stipulant que l'une le regardera d'en bas et l'autre d'en haut, c'est exclure l'aide mutuelle et le contrôle réciproque : la

métaphysique est nécessairement alors — à moins de perdre tout contact avec le réel — un extrait condensé ou une extension hypothétique de la science. Laissez-leur, au contraire, des objets différents, à la science la matière et à la métaphysique l'esprit : comme l'esprit et la matière se touchent, métaphysique et science vont pouvoir, tout le long de leur surface commune, s'éprouver l'une l'autre, en attendant que le contact devienne fécondation. Les résultats obtenus des deux côtés devront se rejoindre, puisque la matière rejoint l'esprit. Si l'insertion n'est pas parfaite, ce sera qu'il y a quelque chose à redresser dans notre science, ou dans notre métaphysique, ou dans les deux. La métaphysique exercera ainsi, par sa partie périphérique, une influence salubre sur la science. Inversement, la science communiquera à la métaphysique des habitudes de précision qui se propageront, chez celle-ci, de la périphérie au centre. Ne fût-ce que parce que ses extrémités devront s'appliquer exactement sur celles de la science positive, notre métaphysique sera celle du monde où nous vivons, et non pas de tous les mondes possibles. Elle étreindra des réalités.

C'est dire que science et métaphysique différeront d'objet et de méthode, mais qu'elles communieront dans l'expérience. L'une et l'autre auront écarté la connaissance vague qui est emmagasinée dans les concepts usuels et transmise par les mots. Que demandions-nous, en somme, pour la métaphysique, sinon ce qui avait été déjà obtenu pour la science ? Longtemps la route avait été barrée à la science positive par la prétention de reconstituer la réalité avec les concepts déposés dans le langage. Le « bas » et le « haut », le « lourd » et le « léger », le « sec » et l'« humide » étaient les éléments dont on se servait pour l'explication des phénomènes de la nature ; on pesait, dosait, combinait des concepts : c'était, en guise de physique, une chimie intellectuelle. Quand elle écarta les concepts pour regarder les choses, la science parut, elle aussi, s'insurger contre l'intelligence ; l'« intellectualisme » d'alors recomposait l'objet matériel, *a priori*, avec des idées élémentaires. En réalité, cette science devint plus intellectualiste que la mauvaise physique qu'elle remplaçait. Elle devait le devenir, du moment qu'elle était vraie, car matière et intelligence sont modelées l'une sur l'autre, et dans une science qui dessine la configuration exacte de la matière notre intelligence retrouve nécessairement sa propre image. La forme mathématique que la physique a prise est ainsi, tout à la fois, celle qui répond le mieux à la réalité et celle qui satisfait le plus notre entendement. Beaucoup moins commode sera la position de la métaphysique vraie. Elle aussi commencera par chasser les concepts tout faits ; elle aussi s'en remettra à l'expérience. Mais l'expérience intérieure ne trouvera nulle part, elle, un langage

strictement approprié. Force lui sera bien de revenir au concept, en lui adjoignant tout au plus l'image. Mais alors il faudra qu'elle élargisse le concept, qu'elle l'assouplisse, et qu'elle annonce, par la frange colorée dont elle l'entourera, qu'il ne contient pas l'expérience tout entière. Il n'en est pas moins vrai que la métaphysique aura accompli dans son domaine la réforme que la physique moderne a faite dans le sien.

N'attendez pas de cette métaphysique des conclusions simples ou des solutions radicales. Ce serait lui demander encore de s'en tenir à une manipulation de concepts. Ce serait aussi la laisser dans la région du pur possible. Sur le terrain de l'expérience, au contraire, avec des solutions incomplètes et des conclusions provisoires, elle atteindra une probabilité croissante qui pourra équivaloir finalement à la certitude. Prenons un problème que nous poserons dans les termes de la métaphysique traditionnelle : l'âme survit-elle au corps ? Il est facile de le trancher en raisonnant sur de purs concepts. On définira donc l'âme. On dira, avec Platon, qu'elle est une et simple. On en conclura qu'elle ne peut se dissoudre. Donc elle est immortelle. Voilà qui est net. Seulement, la conclusion ne vaut que si l'on accepte la définition, c'est-à-dire la construction. Elle est subordonnée à cette hypothèse. Elle est hypothétique. Mais renonçons à construire l'idée d'âme comme on construit l'idée de triangle. Étudions les faits. Si l'expérience établit, comme nous le croyons, qu'une petite partie seulement de la vie consciente est conditionnée par le cerveau, il s'ensuivra que la suppression du cerveau laisse vraisemblablement subsister la vie consciente. Du moins la charge de la preuve incombera-t-elle maintenant à celui qui nie la survivance, bien plus qu'à celui qui l'affirme. Il ne s'agira que de survie, je le reconnais ; il faudrait d'autres raisons, tirées cette fois de la religion, pour arriver à une précision plus haute et pour attribuer à cette survie une durée sans fin. Mais, même du point de vue purement philosophique, il n'y aura plus de *si* : on affirmera catégoriquement — je veux dire sans subordination à une hypothèse métaphysique — ce qu'on affirme, dût-on ne l'affirmer que comme probable. La première thèse avait la beauté du définitif, mais elle était suspendue en l'air, dans la région du simple possible. L'autre est inachevée, mais elle pousse des racines solides dans le réel.

Une science naissante est toujours prompte à dogmatiser. Ne disposant que d'une expérience restreinte, elle opère moins sur les faits que sur quelques idées simples, suggérées ou non par eux, qu'elle traite alors déductivement. Plus qu'aucune autre science, la métaphysique était exposée à ce danger. Il faut tout un travail de déblaiement pour ouvrir les voies à l'expérience intérieure. La

faculté d'intuition existe bien en chacun de nous, mais recouverte par des fonctions plus utiles à la vie. Le métaphysicien travailla donc *a priori* sur des concepts déposés par avance dans le langage, comme si, descendus du ciel, ils révélaient à l'esprit une réalité suprasensible. Ainsi naquit la théorie platonicienne des Idées. Portée sur les ailes de l'aristotélisme et du néo-platonisme, elle traversa le moyen âge ; elle inspira, parfois à leur insu, les philosophes modernes. Ceux-ci étaient souvent des mathématiciens, que leurs habitudes d'esprit inclinaient à ne voir dans la métaphysique qu'une mathématique plus vaste, embrassant la qualité en même temps que la quantité. Ainsi s'expliquent l'unité et la simplicité géométriques de la plupart des philosophies, systèmes complets de problèmes définitivement posés, intégralement résolus. Mais cette raison n'est pas la seule. Il faut tenir compte aussi de ce que la métaphysique moderne se donna un objet analogue à celui de la religion. Elle partait d'une conception de la divinité. Qu'elle confirmât ou qu'elle infirmât le dogme, elle se croyait donc obligée de dogmatiser. Elle avait, quoique fondée sur la seule raison, la sécurité de jugement que le théologien tient de la révélation. On peut se demander, il est vrai, pourquoi elle choisissait ce point de départ. Mais c'est qu'il ne dépendait pas d'elle d'en prendre un autre. Comme elle travaillait en dehors de l'expérience, sur de purs concepts, force lui était bien de se suspendre à un concept d'où l'on pût tout déduire et qui contînt tout. Telle était justement l'idée qu'elle se faisait de Dieu.

Mais pourquoi se faisait-elle de Dieu cette idée ? Qu'Aristote en soit venu à fondre tous les concepts en un seul, et à poser comme principe d'explication universel une « Pensée de la Pensée », proche parente de l'Idée platonicienne du Bien, que la philosophie moderne, continuatrice de celle d'Aristote, se soit engagée dans une voie analogue, cela se comprend à la rigueur. Ce qui se comprend moins, c'est qu'on ait appelé Dieu un principe qui n'a rien de commun avec celui que l'humanité a toujours désigné par ce mot. Le dieu de la mythologie antique et le Dieu du christianisme ne se ressemblent guère, sans aucun doute, mais vers l'un et vers l'autre montent des prières, l'un et l'autre s'intéressent à l'homme : statique ou dynamique, la religion tient ce point pour fondamental. Et pourtant il arrive encore à la philosophie d'appeler Dieu un Être que son essence condamnerait à ne tenir aucun compte des invocations humaines, comme si, embrassant théoriquement toutes choses, il était, en fait, aveugle à nos souffrances et sourd à nos prières. En approfondissant ce point, on y trouverait la confusion, naturelle à l'esprit humain, entre une idée explicative et un principe agissant. Les choses étant ramenées à leurs concepts, les concepts

s'emboîtant les uns dans les autres, on arrive finalement à une idée des idées, par laquelle on s'imagine que tout s'explique. A vrai dire, elle n'explique pas grand-chose, d'abord parce qu'elle accepte la subdivision et la répartition du réel en concepts que la société a consignés dans le langage et qu'elle avait le plus souvent effectués par sa seule commodité, ensuite parce que la synthèse qu'elle opère de ces concepts est vide de matière, et purement verbale. On se demande comment ce point essentiel a échappé à des philosophes profonds, et comment ils ont pu croire qu'ils caractérisaient en quoi que ce fût le principe érigé par eux en explication du monde, alors qu'ils se bornaient à le représenter conventionnellement par un signe. Nous le disions plus haut : qu'on donne le nom qu'on voudra à la « chose en soi », qu'on en fasse la Substance de Spinoza, le Moi de Fichte, l'Absolu de Schelling, l'Idee de Hegel, ou la Volonté de Schopenhauer, le mot aura beau se présenter avec sa signification bien définie : il la perdra, il se videra de toute signification dès qu'on l'appliquera à la totalité des choses. Pour ne parler que de la dernière de ces grandes « synthèses », n'est-il pas évident qu'une Volonté n'est volonté qu'à la condition de trancher sur ce qui ne veut pas ? Comment alors l'esprit tranchera-t-il sur la matière, si la matière est elle-même volonté ? Mettre la volonté partout équivaut à ne la laisser nulle part, car c'est identifier l'essence de ce que je sens en moi — durée, jaillissement, création continue — avec l'essence de ce que je perçois dans les choses, où il y a évidemment répétition, prévisibilité, nécessité. Peu m'importe qu'on dise « Tout est mécanisme » ou « Tout est volonté » : dans les deux cas tout est confondu. Dans les deux cas, « mécanisme » et « volonté » deviennent synonymes d'« être », et par conséquent synonymes l'un de l'autre. Là est le vice initial des systèmes philosophiques. Ils croient nous renseigner sur l'absolu en lui donnant un nom. Mais, encore une fois, le mot peut avoir un sens défini quand il désigne une chose ; il le perd dès que vous l'appliquez à toutes choses. Encore une fois, je sais ce qu'est la volonté si vous entendez par là ma faculté de vouloir, ou celle des êtres qui me ressemblent, ou même la poussée vitale des êtres organisés, supposée alors analogue à mon élan de conscience. Mais plus vous augmenterez l'extension du terme, plus vous en diminuerez la compréhension. Si vous englobez dans son extension la matière, vous videz sa compréhension des caractères positifs par lesquels la spontanéité tranche sur le mécanisme, et la liberté sur la nécessité. Quand enfin le mot en vient à désigner tout ce qui existe, il ne signifie plus qu'existence. Que gagnez-vous alors à dire que le monde est volonté, au lieu de constater tout bonnement qu'il est ?

Mais le concept au contenu indéterminé, ou plutôt sans

contenu, auquel on aboutit ainsi, et qui n'est plus rien, on veut qu'il soit tout. On fait alors appel au Dieu de la religion, qui est la détermination même et, de plus, essentiellement agissant. Il est au sommet de l'être : on fait coïncider avec lui ce qu'on prend, bien à tort, pour le sommet de la connaissance. Quelque chose de l'adoration et du respect que l'humanité lui voue passe alors au principe qu'on a décoré de son nom. Et de là vient, en grande partie, le dogmatisme de la philosophie moderne.

La vérité est qu'une existence ne peut être donnée que dans une expérience. Cette expérience s'appellera vision ou contact, perception extérieure en général, s'il s'agit d'un objet matériel ; elle prendra le nom d'intuition quand elle portera sur l'esprit. Jusqu'où va l'intuition ? Elle seule pourra le dire. Elle ressaisit un fil : à elle de voir si ce fil monte jusqu'au ciel ou s'arrête à quelque distance de terre. Dans le premier cas, l'expérience métaphysique se reliera à celle des grands mystiques : nous croyons constater, pour notre part, que la vérité est là. Dans le second, elles resteront isolées l'une de l'autre, sans pour cela répugner entre elles.

De toute manière, la philosophie nous aura élevés au-dessus de la condition humaine.

Déjà elle nous affranchit de certaines servitudes spéculatives quand elle pose le problème de l'esprit en termes d'esprit et non plus de matière, quand, d'une manière générale, elle nous dispense d'employer les concepts à un travail pour lequel la plupart ne sont pas faits. Ces concepts sont inclus dans les mots. Ils ont, le plus souvent, été élaborés par l'organisme social en vue d'un objet qui n'a rien de métaphysique. Pour les former, la société a découpé le réel selon ses besoins. Pourquoi la philosophie accepterait-elle une division qui a toutes chances de ne pas correspondre aux articulations du réel ? Elle l'accepte pourtant d'ordinaire. Elle subit le problème tel qu'il est posé par le langage. Elle se condamne donc par avance à recevoir une solution toute faite ou, en mettant les choses au mieux, à simplement choisir entre les deux ou trois solutions, seules possibles, qui sont coéternelles à cette position du problème. Autant vaudrait dire que toute vérité est déjà virtuellement connue, que le modèle en est déposé dans les cartons administratifs de la cité, et que la philosophie est un jeu de *puzzle* où il s'agit de reconstituer, avec des pièces que la société nous fournit, le dessin qu'elle ne veut pas nous montrer. Autant vaudrait assigner au philosophe le rôle et l'attitude de l'écopier, qui cherche la solution en se disant qu'un coup d'œil indiscret la lui montrerait, notée en regard de l'énoncé, dans le cahier du maître. Mais la vérité est qu'il s'agit, en philosophie et même ailleurs, de *trouver* le problème et par conséquent de le poser, plus encore que de le

résoudre. Car un problème spéculatif est résolu dès qu'il est bien posé. J'entends par là que la solution en existe alors aussitôt, bien qu'elle puisse rester cachée et, pour ainsi dire, couverte : il ne reste plus qu'à la découvrir. Mais poser le problème n'est pas simplement découvrir, c'est inventer. La découverte porte sur ce qui existe déjà, actuellement ou virtuellement ; elle était donc sûre de venir tôt ou tard. L'invention donne l'être à ce qui n'était pas, elle aurait pu ne venir jamais. Déjà en mathématiques, à plus forte raison en métaphysique, l'effort d'invention consiste le plus souvent à susciter le problème, à créer les termes en lesquels il se posera. Position et solution du problème sont bien près ici de s'équivaloir : les vrais grands problèmes ne sont posés que lorsqu'ils sont résolus. Mais beaucoup de petits problèmes sont dans le même cas. J'ouvre un traité élémentaire de philosophie. Un des premiers chapitres traite du plaisir et de la douleur. On y pose à l'élève une question telle que celle-ci : « Le plaisir est-il ou n'est-il pas le bonheur ? » Mais il faudrait d'abord savoir si plaisir et bonheur sont des genres correspondant à un sectionnement naturel des choses. A la rigueur, la phrase pourrait signifier simplement : « Vu le sens habituel des termes *plaisir* et *bonheur*, doit-on dire que le bonheur soit une suite de plaisirs ? » Alors, c'est une question de lexique qui se pose ; on ne la résoudra qu'en cherchant comment les mots « plaisir » et « bonheur » ont été employés par les écrivains qui ont le mieux manié la langue. On aura d'ailleurs travaillé utilement ; on aura mieux défini deux termes usuels, c'est-à-dire deux habitudes sociales. Mais si l'on prétend faire davantage, saisir des réalités et non pas mettre au point des conventions, pourquoi veut-on que des termes peut-être artificiels (on ne sait s'ils le sont ou s'ils ne le sont pas, puisqu'on n'a pas encore étudié l'objet) posent un problème qui concerne la nature même des choses ? Supposez qu'en examinant les états groupés sous le nom de plaisir on ne leur découvre rien de commun, sinon d'être des états que l'homme recherche : l'humanité aura classé ces choses très différentes dans un même genre, parce qu'elle leur trouvait le même intérêt pratique et réagissait à toutes de la même manière. Supposez, d'autre part, qu'on aboutisse à un résultat analogue en analysant l'idée de bonheur. Aussitôt le problème s'évanouit, ou plutôt se dissout en problèmes tout nouveaux dont nous ne pourrions rien savoir et dont nous ne posséderons même pas les termes avant d'avoir étudié en elle-même l'activité humaine sur laquelle la société avait pris du dehors, pour former les idées générales de *plaisir* et de *bonheur*, des vues peut-être artificielles. Encore faudra-t-il s'être assuré d'abord que le concept d'« activité humaine » répond lui-même à une division naturelle. Dans cette désarticulation du réel selon ses tendances

propres gît la difficulté principale, dès qu'on a quitté le domaine de la matière pour celui de l'esprit.

C'est dire que la question de l'origine et de la valeur des idées générales se pose à l'occasion de tout problème philosophique, et qu'elle réclame dans chacun des cas une solution particulière. Les discussions qui se sont élevées autour d'elle remplissent l'histoire de la philosophie. Peut-être y aurait-il lieu de se demander, avant toute discussion, si ces idées constituent bien un genre, et si ce ne serait pas précisément en traitant des idées générales qu'il faudrait se garder des généralités. Sans doute on pourra sans difficulté conserver l'idée générale d'idée générale, si l'on y tient. Il suffira de dire que l'on convient d'appeler idée générale une représentation qui groupe un nombre indéfini de choses sous le même nom : la plupart des mots correspondront ainsi à une idée générale. Mais la question importante pour le philosophe est de savoir par quelle opération, pour quelle raison, et surtout en vertu de quelle structure du réel les choses peuvent être ainsi groupées, et cette question ne comporte pas une solution unique et simple.

Disons tout de suite que la psychologie nous paraît marcher à l'aventure dans les recherches de cet ordre si elle ne tient pas un fil conducteur. Derrière le travail de l'esprit, qui est l'acte, il y a la fonction. Derrière les idées générales, il y a la faculté de concevoir ou de percevoir des généralités. De cette faculté il faudrait déterminer d'abord la signification vitale. Dans le labyrinthe des actes, états et facultés de l'esprit, le fil qu'on ne devrait jamais lâcher est celui que fournit la biologie. *Primum vivere*. Mémoire, imagination, conception et perception, généralisation enfin, ne sont pas là « pour rien, pour le plaisir ». Il semble vraiment, à entendre certains théoriciens, que l'esprit soit tombé du ciel avec une subdivision en fonctions psychologiques dont il y a simplement à constater l'existence : parce que ces fonctions sont telles, elles seraient utilisées de telle manière. Nous croyons au contraire que c'est parce qu'elles sont utiles, parce qu'elles sont nécessaires à la vie, qu'elles sont ce qu'elles sont : aux exigences fondamentales de la vie il faut se référer pour expliquer leur présence et pour la justifier s'il y a lieu, je veux dire pour savoir si la subdivision ordinaire en telles ou telles facultés est artificielle ou naturelle, si par conséquent nous devons la maintenir ou la modifier ; toutes nos observations sur le mécanisme de la fonction seront faussées si nous l'avons mal découpée dans la continuité du tissu psychologique. Dira-t-on que les exigences de la vie sont analogues chez les hommes, les animaux et même les plantes, que notre méthode risque donc de négliger ce qu'il y a de proprement humain dans l'homme ? Sans aucun doute : une fois découpée et distribuée

la vie psychologique, tout n'est pas fini ; il reste à suivre la croissance et même la transfiguration de chaque faculté chez l'homme. Mais on aura du moins quelque chance de n'avoir pas tracé des divisions arbitraires dans l'activité de l'esprit, pas plus qu'on n'échouerait à démêler des plantes aux tiges et feuillages entrelacés, enchevêtrés, si l'on creusait jusqu'aux racines.

Appliquons cette méthode au problème des idées générales : nous trouverons que tout être vivant, peut-être même tout organe, tout tissu d'un être vivant généralise, je veux dire classifie, puisqu'il sait cueillir dans le milieu où il est, dans les substances ou les objets les plus divers, les parties ou les éléments qui pourront satisfaire tel ou tel de ses besoins ; il néglige le reste. Donc il isole le caractère qui l'intéresse, il va droit à une propriété commune ; en d'autres termes il classe, et par conséquent abstrait et généralise. Sans doute, dans la presque totalité des cas, et probablement chez tous les animaux autres que l'homme, abstraction et généralisation sont vécues et non pas pensées. Pourtant, chez l'animal même, nous trouvons des représentations auxquelles ne manquent que la réflexion et quelque désintéressement pour être pleinement des idées générales : sinon, comment une vache qu'on emmène s'arrêterait-elle devant un pré, n'importe lequel, simplement parce qu'il rentre dans la catégorie que nous appelons herbe ou pré ? Et comment un cheval distinguerait-il une écurie d'une grange, une route d'un champ, le foin de l'avoine ? Concevoir ou plutôt percevoir ainsi la généralité est d'ailleurs aussi le fait de l'homme en tant qu'il est animal, qu'il a des instincts et des besoins. Sans que sa réflexion et même sa conscience interviennent, une ressemblance peut être extraite des objets les plus différents par une de ses tendances ; elle classera ces objets dans un genre et créera une idée générale, jouée plutôt que pensée. Ces généralités automatiquement extraites sont même beaucoup plus nombreuses chez l'homme, qui ajoute à l'instinct des habitudes plus ou moins capables d'imiter l'acte instinctif. Qu'on passe maintenant à l'idée générale complète, je veux dire consciente, réfléchie, créée avec intention, on trouvera le plus souvent à sa base cette extraction automatique de ressemblances qui est l'essentiel de la généralisation. En un sens, rien ne ressemble à rien, puisque tous les objets diffèrent. En un autre sens, tout ressemble à tout, puisqu'on trouvera toujours, en s'élevant assez haut dans l'échelle des généralités, quelque genre artificiel où deux objets différents, pris au hasard, pourront entrer. Mais entre la généralisation impossible et la généralisation inutile il y a celle que provoquent, en la préfigurant, des tendances, des habitudes, des gestes et des attitudes, des complexes de mouvements automatiquement

accomplis ou esquissés, qui sont à l'origine de la plupart des idées générales proprement humaines. La ressemblance entre choses ou états, que nous déclarons percevoir, est avant tout la propriété, commune à ces états ou à ces choses, d'obtenir de notre corps la même réaction, de lui faire esquisser la même attitude et commencer les mêmes mouvements. Le corps extrait du milieu matériel ou moral ce qui a pu l'influencer, ce qui l'intéresse : c'est l'identité de réaction à des actions différentes qui, rejaillissant sur elles, y introduit la ressemblance, ou l'en fait sortir. Telle, une sonnette tirera des excitants les plus divers — coup de poing, souffle du vent, courant électrique — un son toujours le même, les convertira ainsi en sonneurs et les rendra par là semblables entre eux, individus constitutifs d'un genre, simplement parce qu'elle reste elle-même : sonnette et rien que sonnette, elle ne peut pas faire autre chose, si elle réagit, que de sonner. Il va sans dire que, lorsque la réflexion aura élevé à l'état de pensée pure des représentations qui n'étaient guère que l'insertion de la conscience dans un cadre matériel, attitudes et mouvements, elle formera volontairement, directement, par imitation, des idées générales qui ne seront qu'idées. Elle y sera aidée puissamment par le mot, qui fournira encore à la représentation un cadre, cette fois plus spirituel que corporel, où s'insérer. Il n'en est pas moins vrai que pour se rendre compte de la vraie nature des concepts, pour aborder avec quelque chance de succès les problèmes relatifs aux idées générales, c'est toujours à l'interaction de la pensée et des attitudes ou habitudes motrices qu'il faudra se reporter, la généralisation n'étant guère autre chose, originellement, que l'habitude, remontant du champ de l'action à celui de la pensée.

Mais, une fois déterminées ainsi l'origine et la structure de l'idée générale, une fois établie la nécessité de son apparition, une fois aussi constatée l'imitation de la nature par la construction artificielle d'idées générales, il reste à chercher comment des idées générales naturelles qui servent de modèle à d'autres sont possibles, pourquoi l'expérience nous présente des ressemblances que nous n'avons plus qu'à traduire en généralités. Parmi ces ressemblances il en est, sans aucun doute, qui tiennent au fond des choses. Celles-là donneront naissance à des idées générales qui seront encore relatives, dans une certaine mesure, à la commodité de l'individu et de la société, mais que la science et la philosophie n'auront qu'à dégager de cette gangue pour obtenir une vision plus ou moins approximative de quelque aspect de la réalité. Elles sont peu nombreuses, et l'immense majorité des idées générales sont celles que la société a préparées pour le langage en vue de la conversation et de l'action. Néanmoins, même parmi ces dernières,

auxquelles nous faisons surtout allusion dans le présent essai, on en trouverait beaucoup qui se rattachent par une série d'intermédiaires, après toute sorte de manipulations, de simplifications, de déformations, au petit nombre d'idées qui traduisent des ressemblances essentielles : il sera souvent instructif de remonter avec elles, par un plus ou moins long détour, jusqu'à la ressemblance à laquelle elles se rattachent. Il ne sera donc pas inutile d'ouvrir ici une parenthèse sur ce qu'on pourrait appeler les généralités objectives, inhérentes à la réalité même. Si restreint qu'en soit le nombre, elles sont importantes et par elles-mêmes et par la confiance qu'elles irradiant autour d'elles, prêtant quelque chose de leur solidité à des genres tout artificiels. C'est ainsi que des billets de banque en nombre exagéré peuvent devoir le peu de valeur qui leur reste à ce qu'on trouverait encore d'or dans la caisse.

En approfondissant ce point, on s'apercevrait, croyons-nous, que les ressemblances se répartissent en trois groupes, dont le second devra probablement se subdiviser lui-même au fur et à mesure des progrès de la science positive. Les premières sont d'essence biologique : elles tiennent à ce que la vie travaille *comme si* elle avait elle-même des idées générales, celles de genre et d'espèce, *comme si* elle suivait des plans de structure en nombre limité, *comme si* elle avait institué des propriétés générales de la vie, enfin et surtout comme si elle avait voulu, par le double effet de la transmission héréditaire (pour ce qui est *inné*) et de la transformation plus ou moins lente, disposer les vivants en série hiérarchique, le long d'une échelle où les ressemblances entre individus sont de plus en plus nombreuses à mesure qu'on s'élève plus haut. Qu'on s'exprime ainsi en termes de finalité, ou qu'on attribue à la matière vivante des propriétés spéciales, imitatrices de l'intelligence, ou bien enfin qu'on se rallie à quelque hypothèse intermédiaire, toujours c'est dans la réalité même en principe (même si notre classification est inexacte en fait) que se trouveront fondées nos subdivisions en espèces, genres, etc. — généralités que nous traduisons en idées générales. Et tout aussi fondées en droit seront celles qui correspondent à des organes, tissus, cellules, « comportements » même des êtres vivants. — Maintenant, si nous passons de l'organisé à l'inorganisé, de la matière vivante à la matière inerte et non encore informée par l'homme, nous retrouvons des genres réels, mais d'un caractère tout différent : des qualités, telles que les couleurs, les saveurs, les odeurs ; des éléments ou des combinaisons, tels que l'oxygène, l'hydrogène, l'eau ; enfin des forces physiques comme la pesanteur, la chaleur, l'électricité. Mais ce qui rapproche ici les unes des autres les représentations d'individus groupées sous l'idée générale est tout autre chose. Sans

entrer dans le détail, sans compliquer notre exposé en tenant compte des nuances, atténuant d'ailleurs par avance ce que notre distinction pourrait avoir d'excessif, convenant enfin de donner maintenant au mot « ressemblance » son sens le plus précis mais aussi le plus étroit, nous dirons que dans le premier cas le principe de rapprochement est la ressemblance proprement dite, et dans le second l'identité. Une certaine nuance de rouge peut être identique à elle-même dans tous les objets où elle se rencontre. On en dirait autant de deux notes de même hauteur, de même intensité et de même timbre. D'ailleurs, à tort ou à raison, nous nous sentons marcher à des éléments ou à des événements identiques à mesure que nous approfondissons davantage la matière et que nous résolvons le chimique en physique, le physique en mathématique. Or, une logique simple a beau prétendre que la ressemblance est une identité partielle, et l'identité une ressemblance complète, l'expérience nous dit tout autre chose. Si l'on cesse de donner au mot « ressemblance » le sens vague et en quelque sorte populaire où nous le prenions pour commencer, si l'on cherche à préciser « ressemblance » par une comparaison avec « identité », on trouvera, croyons-nous, que l'identité est du *géométrique* et la ressemblance du *vital*. La première relève de la mesure, l'autre est plutôt du domaine de l'art ; c'est souvent un sentiment tout esthétique qui pousse le biologiste évolutionniste à supposer parentes des formes entre lesquelles il est le premier à apercevoir une ressemblance : les dessins mêmes qu'il en donne révèlent parfois une main et surtout un œil d'artiste. Mais si l'identique tranche ainsi sur le ressemblant, il y aurait lieu de rechercher, pour cette nouvelle catégorie d'idées générales comme pour l'autre, ce qui la rend possible.

Pareille recherche n'aurait quelque chance d'aboutir que dans un état plus avancé de notre connaissance de la matière. Bornons-nous à dire un mot de l'hypothèse à laquelle nous serions conduit par notre approfondissement de la vie. S'il y a du vert qui est en mille et mille lieux différents le même vert (au moins pour notre œil, au moins approximativement), s'il en est ainsi pour les autres couleurs, et si les différences de couleur tiennent à la plus ou moins grande fréquence des événements physiques élémentaires que nous condensons en perception de couleur, la possibilité pour ces fréquences de nous présenter dans tous les temps et dans tous les lieux quelques couleurs déterminées vient de ce que partout et toujours sont réalisées toutes les fréquences possibles (entre certaines limites, sans doute) : alors, nécessairement, celles qui correspondent à nos diverses couleurs se produiront parmi les autres, quel que soit le moment ou l'endroit ; la répétition de

l'identique, qui permet ici de constituer des genres, n'aura pas d'autre origine. La physique moderne nous révélant de mieux en mieux des différences de nombre derrière nos distinctions de qualité, une explication de ce genre vaut probablement pour tous les genres et pour toutes les généralités élémentaires (capables d'être composés par nous pour en former d'autres) que nous trouvons dans le monde de la matière inerte. L'explication ne serait pleinement satisfaisante, il est vrai, que si elle disait aussi pourquoi notre perception cueille, dans le champ immense des fréquences, ces fréquences déterminées qui seront les diverses couleurs, — pourquoi d'abord elle en cueille, pourquoi ensuite elle cueille celles-là plutôt que d'autres. A cette question spéciale nous avons répondu jadis en définissant l'être vivant par une certaine puissance d'agir déterminée en quantité et en qualité : c'est cette action virtuelle qui extrait de la matière nos perceptions réelles, informations dont elle a besoin pour se guider, condensations, dans un instant de notre durée, de milliers, de millions, de trillions d'événements s'accomplissant dans la durée énormément moins tendue des choses ; cette différence de tension mesure précisément l'intervalle entre le déterminisme physique et la liberté humaine, en même temps qu'elle explique leur dualité et leur coexistence^[431]. Si, comme nous le croyons, l'apparition de l'homme, ou de quelque être de même essence, est la raison d'être de la vie sur notre planète, il faudra dire que toutes les catégories de perceptions, non seulement des hommes, mais des animaux et même des plantes (lesquelles peuvent se comporter *comme si* elles avaient des perceptions) correspondent globalement au choix d'un certain *ordre de grandeur* pour la condensation. C'est là une simple hypothèse, mais elle nous paraît sortir tout naturellement des spéculations de la physique sur la structure de la matière. Que deviendrait la table sur laquelle j'écris en ce moment si ma perception, et par conséquent mon action, était faite pour l'ordre de grandeur auquel correspondent les éléments, ou plutôt les événements, constitutifs de sa matérialité ? Mon action serait dissoute ; ma perception embrasserait, à l'endroit où je vois ma table et dans le court moment où je la regarde, un univers immense et une non moins interminable histoire. Il me serait impossible de comprendre comment cette immensité mouvante peut devenir, pour que j'agisse sur elle, un simple rectangle, immobile et solide. Il en serait de même pour toutes choses et pour tous événements : le monde où nous vivons, avec les actions et réactions de ses parties les unes sur les autres, est ce qu'il est en vertu d'un certain choix dans l'échelle des grandeurs, choix déterminé lui-même par notre puissance d'agir. Rien n'empêcherait d'autres mondes, correspondant à un autre choix, d'exister avec lui,

dans le même lieu et le même temps : c'est ainsi que vingt postes d'émission différents lancent simultanément vingt concerts différents, qui coexistent sans qu'aucun d'eux mêle ses sons à la musique de l'autre, chacun étant entendu tout entier, et seul entendu, dans l'appareil qui a choisi pour la réception la longueur d'onde du poste d'émission. Mais n'insistons pas davantage sur une question que nous avons simplement rencontrée en route. Point n'est besoin d'une hypothèse sur la structure intime de la matière pour constater que les conceptions issues des perceptions, les idées générales correspondant aux propriétés et actions de la matière, ne sont possibles ou ne sont ce qu'elles sont qu'en raison de la mathématique immanente aux choses. C'est tout ce que nous voulions rappeler pour justifier une classification des idées générales qui met d'un côté le géométrique et, de l'autre, le vital, celui-ci apportant avec lui la ressemblance, celui-là l'identité.

Nous devons maintenant passer à la troisième catégorie que nous annonçons, aux idées générales créées tout entières par la spéculation et l'action humaines. L'homme est essentiellement fabricant. La nature, en lui refusant des instruments tout faits comme ceux des insectes par exemple, lui a donné l'intelligence, c'est-à-dire le pouvoir d'inventer et de construire un nombre indéfini d'outils. Or, si simple que soit la fabrication, elle se fait sur un modèle, perçu ou imaginé : réel est le genre que définit du ce modèle lui-même ou le schéma de sa construction. Toute notre civilisation repose ainsi sur un certain nombre d'idées générales dont nous connaissons adéquatement le contenu, puisque nous l'avons fait, et dont la valeur est éminente, puisque nous ne pourrions pas vivre sans elles. La croyance à la réalité absolue des Idées en général, peut-être même à leur divinité, vient en partie de là. On sait quel rôle elle joue dans la philosophie antique, et même dans la nôtre. Toutes les idées générales bénéficient de l'objectivité de certaines d'entre elles. Ajoutons que la fabrication humaine ne s'exerce pas seulement sur la matière. Une fois en possession des trois espèces d'idées générales que nous avons énumérées, surtout de la dernière, notre intelligence tient ce que nous appelions l'idée générale d'idée générale. Elle peut alors construire des idées générales comme il lui plaît. Elle commence naturellement par celles qui peuvent le mieux favoriser la vie sociale, ou simplement qui se rapportent à la vie sociale ; puis viendront celles qui intéressent la spéculation pure ; et enfin celles que l'on construit pour rien, pour le plaisir. Mais, pour presque tous les concepts qui n'appartiennent pas à nos deux premières catégories, c'est-à-dire pour l'immense majorité des idées générales, c'est l'intérêt de la société avec celui des individus, ce sont les exigences de la

conversation et de l'action, qui président à leur naissance.

Fermons cette trop longue parenthèse, qu'il fallait ouvrir pour montrer dans quelle mesure il y a lieu de réformer et parfois d'écarter la pensée conceptuelle pour venir à une philosophie plus intuitive. Cette philosophie, disions-nous, détournera le plus souvent de la vision sociale de l'objet déjà fait ; elle nous demandera de participer en esprit à l'acte qui le fait. Elle nous replacera donc, sur ce point particulier, dans la direction du divin. Est proprement humain, en effet, le travail d'une pensée individuelle qui accepte, telle quelle, son insertion dans la pensée sociale, et qui utilise les idées préexistantes comme tout autre outil fourni par la communauté. Mais il y a déjà quelque chose de quasi divin dans l'effort, si humble soit-il, d'un esprit qui se réinsère dans l'élan vital, générateur des sociétés qui sont génératrices d'idées.

Cet effort exorcisera certains fantômes de problèmes qui obsèdent le métaphysicien, c'est-à-dire chacun de nous. Je veux parler de ces problèmes angoissants et insolubles qui ne portent pas sur ce qui est, qui portent plutôt sur ce qui n'est pas. Tel est le problème de l'origine de l'être : « Comment se peut-il que quelque chose existe — matière, esprit, ou Dieu ? Il a fallu une cause, et une cause de la cause, et ainsi de suite indéfiniment. » Nous remontons donc de cause en cause ; et si nous nous arrêtons quelque part, ce n'est pas que notre intelligence ne cherche plus rien au-delà, c'est que notre imagination finit par fermer les yeux, comme sur l'abîme, pour échapper au vertige. Tel est encore le problème de l'ordre en général : « Pourquoi une réalité ordonnée, où notre pensée se retrouve comme dans un miroir ? Pourquoi le monde n'est-il pas incohérent ? » Je dis que ces problèmes se rapportent à ce qui n'est pas, bien plutôt qu'à ce qui est. Jamais, en effet, on ne s'étonnerait de ce que quelque chose existe, — matière, esprit, Dieu, — si l'on n'admettait pas implicitement qu'il pourrait ne rien exister. Nous nous figurons, ou mieux nous croyons nous figurer, que l'être est venu combler un vide et que le néant préexistait logiquement à l'être : la réalité primordiale — qu'on l'appelle matière, esprit ou Dieu — viendrait alors s'y surajouter, et c'est incompréhensible. De même, on ne se demanderait pas pourquoi l'ordre existe si l'on ne croyait concevoir un désordre qui se serait plié à l'ordre et qui par conséquent le précéderait, au moins idéalement. L'ordre aurait donc besoin d'être expliqué, tandis que le désordre, étant de droit, ne réclamerait pas d'explication. Tel est le point de vue où l'on risque de rester tant qu'on cherche seulement à comprendre. Mais essayons, en outre, d'engendrer (nous ne le pourrons, évidemment, que par la pensée). A mesure que nous dilatons notre volonté, que nous tendons à y réabsorber notre pensée et que nous

sympathisons davantage avec l'effort qui engendre les choses, ces problèmes formidables reculent, diminuent, disparaissent. Car nous sentons qu'une volonté ou une pensée divinement créatrice est trop pleine d'elle-même, dans son immensité de réalité, pour que l'idée d'un manque d'ordre ou d'un manque d'être puisse seulement l'effleurer. Se représenter la possibilité du désordre absolu, à plus forte raison du néant, serait pour elle se dire qu'elle aurait pu ne pas être du tout, et ce serait là une faiblesse incompatible avec sa nature, qui est force. Plus nous nous tournons vers elle, plus les doutes qui tourmentent l'homme normal et sain nous paraissent anormaux et morbides. Rappelons-nous le douteur qui ferme une fenêtre, puis retourne vérifier la fermeture, puis vérifie sa vérification, et ainsi de suite. Si nous lui demandons ses motifs, il nous répondra qu'il a pu chaque fois rouvrir la fenêtre en tâchant de la mieux fermer. Et s'il est philosophe, il transposera intellectuellement l'hésitation de sa conduite en cet énoncé de problème : « Comment être sûr, définitivement sûr, qu'on a fait ce que l'on voulait faire ? » Mais la vérité est que sa puissance d'agir est lésée, et que là est le mal dont il souffre : il n'avait qu'une demi-volonté d'accomplir l'acte, et c'est pourquoi l'acte accompli ne lui laisse qu'une demi-certitude. Maintenant, le problème que cet homme se pose, le résolvons-nous ? Évidemment non, mais nous ne le posons pas : là est notre supériorité. A première vue, je pourrais croire qu'il y a plus en lui qu'en moi, puisque l'un et l'autre nous fermons la fenêtre et qu'il soulève en outre, lui, une question philosophique, tandis que je n'en soulève pas. Mais la question qui se surajoute chez lui à la besogne faite ne représente en réalité que du négatif ; ce n'est pas du plus, mais du moins ; c'est un déficit du vouloir. Tel est exactement l'effet que produisent sur nous certains « grands problèmes », quand nous nous replaçons dans le sens de la pensée génératrice. Ils tendent vers zéro à mesure que nous nous rapprochons d'elle, n'étant que l'écart entre elle et nous. Nous découvrons alors l'illusion de celui qui croit faire plus en les posant qu'en ne les posant pas. Autant vaudrait s'imaginer qu'il y a plus dans la bouteille à moitié bue que dans la bouteille pleine, parce que celle-ci ne contient que du vin, tandis que dans l'autre il y a du vin, et en outre, du vide.

Mais dès que nous avons aperçu intuitivement le vrai, notre intelligence se redresse, se corrige, formule intellectuellement son erreur. Elle a reçu la suggestion ; elle fournit le contrôle. Comme le plongeur va palper au fond des eaux l'épave que l'aviateur a signalé du haut des airs, ainsi l'intelligence immergée dans le milieu conceptuel vérifiera de point en point, par contact, analytiquement, ce qui avait fait l'objet d'une vision synthétique et supra-

intellectuelle. Sans un avertissement venu du dehors, la pensée d'une illusion possible ne l'eût même pas effleurée, car son illusion faisait partie de sa nature. Secouée de son sommeil, elle analysera les idées de désordre, de néant et leurs congénères. Elle reconnaîtra — ne fût-ce que pour un instant, l'illusion dût-elle reparaître aussitôt chassée — qu'on ne peut supprimer un arrangement sans qu'un autre arrangement s'y substitue, enlever de la matière sans qu'une autre matière la remplace. « Désordre » et « néant » désignent donc réellement une présence — la présence d'une chose ou d'un ordre qui ne nous intéresse pas, qui désappointe notre effort ou notre attention ; c'est notre déception qui s'exprime quand nous appelons absence cette présence. Dès lors, parler de l'absence de tout ordre et de toutes choses, c'est-à-dire du désordre absolu et de l'absolu néant, est prononcer des mots vides de sens, *flatus vocis*, puisqu'une suppression est simplement une substitution envisagée par une seule de ses deux faces, et que l'abolition de tout ordre ou de toutes choses serait une substitution à face unique, — idée qui a juste autant d'existence que celle d'un carré rond. Quand le philosophe parle de chaos et de néant, il ne fait donc que transporter dans l'ordre de la spéculation, — élevées à l'absolu et vidées par là de tout sens, de tout contenu effectif, — deux idées faites pour la pratique et qui se rapportaient alors à une espèce déterminée de matière ou d'ordre, mais non pas à tout ordre, non pas à toute matière. Dès lors, que deviennent les deux problèmes de l'origine de l'ordre, de l'origine de l'être ? Ils s'évanouissent, puisqu'ils ne se posent que si l'on se représente l'être et l'ordre comme « survenant », et par conséquent le néant et le désordre comme possibles ou tout au moins comme concevables ; or ce ne sont là que des mots, des mirages d'idées.

Qu'elle se pénètre de cette conviction, qu'elle se délivre de cette obsession : aussitôt la pensée humaine respire. Elle ne s'embarrasse plus des questions qui retardaient sa marche en avant^[432]. Elle voit s'évanouir les difficultés qu'élevèrent tour à tour, par exemple, le scepticisme antique et le criticisme moderne. Elle peut aussi bien passer à côté de la philosophie kantienne et des « théories de la connaissance » issues du kantisme ; elle ne s'y arrêtera pas. Tout l'objet de la *Critique de la Raison pure* est en effet d'expliquer comment un ordre défini vient se surajouter à des matériaux supposés incohérents. Et l'on sait de quel prix elle nous fait payer cette explication : l'esprit humain imposerait sa forme à une « diversité sensible » venue on ne sait d'où ; l'ordre que nous trouvons dans les choses serait celui que nous y mettons nous-mêmes. De sorte que la science serait légitime, mais relative à notre faculté de connaître, et la métaphysique impossible, puisqu'il n'y

aurait pas de connaissance en dehors de la science. L'esprit humain est ainsi relégué dans un coin, comme un écolier en pénitence : défense de retourner la tête pour voir la réalité telle qu'elle est. — Rien de plus naturel, si l'on n'a pas remarqué que l'idée de désordre absolu est contradictoire ou plutôt inexistante, simple mot par lequel on désigne une oscillation de l'esprit entre deux ordres différents : dès lors il est absurde de supposer que le désordre précède logiquement ou chronologiquement l'ordre. Le mérite du kantisme a été de développer dans toutes ses conséquences, et de présenter sous sa forme la plus systématique, une illusion naturelle. Mais il l'a conservée ; c'est même sur elle qu'il repose. Dissipons l'illusion : nous restituons aussitôt à l'esprit humain, par la science et par la métaphysique, la connaissance de l'absolu.

Nous revenons donc encore à notre point de départ. Nous disions qu'il faut amener la philosophie à une précision plus haute, la mettre à même de résoudre des problèmes plus spéciaux, faire d'elle l'auxiliaire et, s'il est besoin, la réformatrice de la science positive. Plus de grand système qui embrasse tout le possible, et parfois aussi l'impossible ! Contentons-nous du réel, matière et esprit. Mais demandons à notre théorie de l'embrasser si étroitement qu'entre elle et lui nulle autre interprétation ne puisse se glisser. Il n'y aura plus alors qu'une philosophie, comme il n'y a qu'une science. L'une et l'autre se feront par un effort collectif et progressif. Il est vrai qu'un perfectionnement de la méthode philosophique s'imposera, symétrique et complémentaire de celui que reçut jadis la science positive.

Telle est la doctrine que certains avaient jugée attentatoire à la Science et à l'Intelligence. C'était une double erreur. Mais l'erreur était instructive, et il sera utile de l'analyser.

Pour commencer par le premier point, remarquons que ce ne sont généralement pas les vrais savants qui nous ont reproché d'attenter à la science. Tel d'entre eux a pu critiquer telle de nos vues : c'est précisément parce qu'il la jugeait scientifique, parce que nous avions transporté sur le terrain de la science, où il se sentait compétent, un problème de philosophie pure. Encore une fois, nous voulions une philosophie qui se soumît au contrôle de la science et qui pût aussi la faire avancer. Et nous pensons y avoir réussi, puisque la psychologie, la neurologie, la pathologie, la biologie, se sont de plus en plus ouvertes à nos vues, d'abord jugées paradoxales. Mais, fussent-elles demeurées paradoxales, ces vues n'auraient jamais été antiscientifiques.

Elles auraient toujours témoigné d'un effort pour constituer une métaphysique ayant avec la science une frontière commune et

pouvant alors, sur une foule de points, se prêter à une vérification. N'eût-on pas cheminé le long de cette frontière, eût-on simplement remarqué qu'il y en avait une et que métaphysique et science pouvaient ainsi se toucher, on se fût déjà rendu compte de la place que nous assignons à la science positive ; aucune philosophie, disions-nous, pas même le positivisme, ne l'a mise aussi haut ; à la science, comme à la métaphysique, nous avons attribué le pouvoir d'atteindre un absolu. Nous avons seulement demandé à la science de rester scientifique, et de ne pas se doubler d'une métaphysique inconsciente, qui se présente alors aux ignorants, ou aux demi-savants, sous le masque de la science. Pendant plus d'un demi-siècle, ce « scientisme » s'était mis en travers de la métaphysique. Tout effort d'intuition était découragé par avance ; il se brisait contre des négations qu'on croyait scientifiques. Il est vrai que, dans plus d'un cas, elles émanaient de vrais savants. Ceux-ci étaient dupes, en effet, de la mauvaise métaphysique qu'on avait prétendu tirer de la science et qui, revenant à la science par ricochet, faussait la science sur bien des points. Elle allait jusqu'à fausser l'observation, s'interposant dans certains cas entre l'observateur et les faits. C'est de quoi nous crûmes jadis pouvoir donner la démonstration sur des exemples précis, celui des aphasies en particulier, pour le plus grand bien de la science en même temps que de la philosophie. Mais supposons même qu'on ne veuille être ni assez métaphysicien ni assez savant pour entrer dans ces considérations, qu'on se désintéresse du contenu de la doctrine, qu'on en ignore la méthode : un simple coup d'œil jeté sur les applications montre quel travail de circonvallation scientifique elle exige avant l'attaque du moindre problème. Il n'en faut pas davantage pour voir la place que nous faisons à la science. En réalité, la principale difficulté de la recherche philosophique, telle que nous la comprenons, est là. Raisonner sur des idées abstraites est aisé : la construction métaphysique n'est qu'un jeu, pour peu qu'on y soit prédisposé. Approfondir intuitivement l'esprit est peut-être plus pénible, mais aucun philosophe n'y travaillera longtemps de suite ; il aura bien vite aperçu, chaque fois, ce qu'il est en état d'apercevoir. En revanche, si l'on accepte une telle méthode, on n'aura jamais assez fait d'études préparatoires, jamais suffisamment appris. Voici un problème philosophique. Nous ne l'avons pas choisi, nous l'avons rencontré. Il nous barre la route, et dès lors il faut écarter l'obstacle ou ne plus philosopher. Point de subterfuge possible ; adieu l'artifice dialectique qui endort l'attention et qui donne, en rêve, l'illusion d'avancer. La difficulté doit être résolue, et le problème analysé en ses éléments. Où sera-t-on conduit ? Nul ne le sait. Nul ne dira même quelle est la science dont relèveront les nouveaux

problèmes. Ce pourra être une science à laquelle on est totalement étranger. Que dis-je ? Il ne suffira pas de faire connaissance avec elle, ni même d'en pousser très loin l'approfondissement : force sera parfois d'en réformer certains procédés, certaines habitudes, certaines théories en se réglant justement sur les faits et les raisons qui ont suscité des questions nouvelles. Soit ; on s'initiera à la science qu'on ignore, on l'approfondira, au besoin on la réformera. Et s'il y faut des mois ou des années ? On y consacrerait le temps qu'il faudra. Et si une vie n'y suffit pas ? Plusieurs vies en viendront à bout ; nul philosophe n'est maintenant obligé de construire toute la philosophie. Voilà le langage que nous tenons au philosophe. Telle est la méthode que nous lui proposons. Elle exige qu'il soit toujours prêt, quel que soit son âge, à se refaire étudiant.

A vrai dire, la philosophie est tout près d'en venir là. Le changement s'est déjà fait sur certains points. Si nos vues furent généralement jugées paradoxales quand elles parurent, quelques-unes sont aujourd'hui banales ; d'autres sont en passe de le devenir. Reconnaissons qu'elles ne pouvaient être acceptées d'abord. Il eût fallu s'arracher à des habitudes profondément enracinées, véritables prolongements de la nature. Toutes les manières de parler, de penser, de percevoir impliquent en effet que l'immobilité et l'immutabilité sont de droit, que le mouvement et le changement viennent se surajouter, comme des accidents, à des choses qui par elles-mêmes ne se meuvent pas, et en elles-mêmes ne changent pas. La représentation du changement est celle de qualités ou d'états qui se succéderaient dans une substance. Chacune des qualités, chacun des états serait du stable, le changement étant fait de leur succession : quant à la substance, dont le rôle est de supporter les états et les qualités qui se succèdent, elle serait la stabilité même. Telle est la logique immanente à nos langues, et formulée une fois pour toutes par Aristote : l'intelligence a pour essence de juger, et le jugement s'opère par l'attribution d'un prédicat à un sujet. Le sujet, par cela seul qu'on le nomme, est défini comme invariable ; la variation résidera dans la diversité des états qu'on affirmera de lui tour à tour. En procédant ainsi par apposition d'un prédicat à un sujet, du stable au stable, nous suivons la pente de notre intelligence, nous nous conformons aux exigences de notre langage, et, pour tout dire, nous obéissons à la nature. Car la nature a prédestiné l'homme à la vie sociale ; elle a voulu le travail en commun ; et ce travail sera possible si nous faisons passer d'un côté la stabilité absolument définitive du sujet, de l'autre les stabilités provisoirement définitives des qualités et des états, qui se trouveront être des attributs. En énonçant le sujet, nous adossons notre communication à une

connaissance que nos interlocuteurs possèdent déjà, puisque la substance est censée invariable ; ils savent désormais sur quel point diriger leur attention ; viendra alors l'information que nous voulons leur donner, dans l'attente de laquelle nous les placions en introduisant la substance, et que leur apporte l'attribut. Mais ce n'est pas seulement en nous façonnant pour la vie sociale, en nous laissant toute latitude pour l'organisation de la société, en rendant ainsi nécessaire le langage, que la nature nous a prédestinés à voir dans le changement et le mouvement des accidents, à ériger l'immutabilité et l'immobilité en essences ou substances, en supports. Il faut ajouter que notre perception procède elle-même selon cette philosophie. Elle découpe, dans la continuité de l'étendue, des corps choisis précisément de telle manière qu'ils puissent être traités comme invariables pendant qu'on les considère. Quand la variation est trop forte pour ne pas frapper, on dit que l'état auquel on avait affaire a cédé la place à un autre, lequel ne variera pas davantage. Ici encore c'est la nature, préparatrice de l'action individuelle et sociale, qui a tracé les grandes lignes de notre langage et de notre pensée, sans les faire d'ailleurs coïncider ensemble, et en laissant aussi une large place à la contingence et à la variabilité. Il suffira, pour s'en convaincre, de comparer à notre durée ce qu'on pourrait appeler la durée des choses : deux rythmes bien différents, calculés de telle manière que dans le plus court intervalle perceptible de notre temps tiennent des trillions d'oscillations ou plus généralement d'événements extérieurs qui se répètent : cette immense histoire, que nous mettrions des centaines de siècles à dérouler, nous l'appréhendons dans une synthèse indivisible. Ainsi la perception, la pensée, le langage, toutes les activités individuelles ou sociales de l'esprit conspirent à nous mettre en présence d'objets que nous pouvons tenir pour invariables et immobiles pendant que nous les considérons, comme aussi en présence de personnes, y compris la nôtre, qui deviendront à nos yeux des objets et, par là même, des substances invariables. Comment déraciner une inclination aussi profonde ? Comment amener l'esprit humain à renverser le sens de son opération habituelle, à partir du changement et du mouvement, envisagés comme la réalité même, et à ne plus voir dans les arrêts ou les états que des instantanés pris sur du mouvant ? Il fallait lui montrer que, si la marche habituelle de la pensée est pratiquement utile, commode pour la conversation, la coopération, l'action, elle conduit à des problèmes philosophiques qui sont et qui resteront insolubles, étant posés à l'envers. C'est précisément parce qu'on les voyait insolubles, et parce qu'ils n'apparaissaient pas comme mal posés, que l'on concluait à la relativité de toute connaissance et à

l'impossibilité d'atteindre l'absolu. Le succès du positivisme et du kantisme, attitudes d'esprit à peu près générales quand nous commençons à philosopher, venait principalement de là. A l'attitude humiliée on devait renoncer peu à peu, à mesure qu'on apercevrait la vraie cause des antinomies irréductibles. Celles-ci étaient de fabrication humaine. Elles ne venaient pas du fond des choses, mais d'un transport automatique, à la spéculation, des habitudes contractées dans l'action. Ce qu'un laisser-aller de l'intelligence avait fait, un effort de l'intelligence pouvait le défaire. Et ce serait pour l'esprit humain une libération.

Hâtons-nous d'ailleurs de le dire : une méthode qu'on propose ne se fait comprendre que si on l'applique à un exemple. Ici l'exemple était tout trouvé. Il s'agissait de ressaisir la vie intérieure, au-dessous de la juxtaposition que nous effectuons de nos états dans un temps spatialisé. L'expérience était à la portée de tous ; et ceux qui voulurent bien la faire n'eurent pas de peine à se représenter la substantialité du moi comme sa durée même. C'est, disions-nous, la continuité indivisible et indestructible d'une mélodie où le passé entre dans le présent et forme avec lui un tout indivisé, lequel reste indivisé et même indivisible en dépit de ce qui s'y ajoute à chaque instant ou plutôt grâce à ce qui s'y ajoute. Nous en avons l'intuition ; mais dès que nous en cherchons une représentation intellectuelle, nous alignons à la suite les uns des autres des états devenus distincts comme les perles d'un collier et nécessitant alors, pour les retenir ensemble, un fil qui n'est ni ceci ni cela, rien qui ressemble aux perles, rien qui ressemble à quoi que ce soit, entité vide, simple mot. L'intuition nous donne la chose dont l'intelligence ne saisit que la transposition spatiale, la traduction métaphorique.

Voilà qui est clair pour notre propre substance. Que penser de celle des choses ? Quand nous commençâmes à écrire, la physique n'avait pas encore accompli les progrès décisifs qui devaient renouveler ses idées sur la structure de la matière. Mais convaincu, dès alors, qu'immobilité et invariabilité n'étaient que des vues prises sur le mouvant et le changeant, nous ne pouvions croire que la matière, dont l'image solide avait été obtenue par des immobilisations de changement, perçues alors comme des qualités, fût composée d'éléments solides comme elle. On avait beau s'abstenir de toute représentation imagée de l'atome, du corpuscule, de l'élément ultime quel qu'il fût : c'était pourtant une *chose* servant de support à des mouvements et à des changements, et par conséquent en elle-même ne changeant pas, par elle-même ne se mouvant pas. Tôt ou tard, pensions-nous, il faudrait renoncer à l'idée de support. Nous en dîmes un mot dans notre premier livre : c'est à des « mouvements de mouvements » que nous aboutissions,

sans pouvoir d'ailleurs préciser davantage notre pensée[433]. Nous cherchâmes une approximation un peu plus grande dans l'ouvrage suivant[434]. Nous allâmes plus loin encore dans nos conférences sur « la perception du changement »[435]. La même raison qui devait nous faire écrire plus tard que « l'évolution ne saurait se reconstituer avec des fragments de l'évolué » nous donnait à penser que le solide doit se résoudre en tout autre chose que du solide. L'inévitable propension de notre esprit à se représenter l'élément comme fixe était légitime dans d'autres domaines, puisque c'est une exigence de l'action : justement pour cette raison, la spéculation devait ici se tenir en garde contre elle. Mais nous ne pouvions qu'attirer l'attention sur ce point. Tôt ou tard, pensions-nous, la physique serait amenée à voir dans la fixité de l'élément une forme de la mobilité. Ce jour-là, il est vrai, la science renoncerait probablement à en chercher une représentation imagée, l'image d'un mouvement étant celle d'un point (c'est-à-dire toujours d'un minuscule solide) qui se meut. Par le fait, les grandes découvertes théoriques de ces dernières années ont amené les physiciens à supposer une espèce de fusion entre l'onde et le corpuscule, — nous dirions entre la substance et le mouvement[436]. Un penseur profond, venu des mathématiques à la philosophie, verra un morceau de fer comme « une continuité mélodique »[437].

Longue serait la liste des « paradoxes », plus ou moins apparentés à notre « paradoxe » fondamental, qui ont ainsi franchi peu à peu l'intervalle de l'improbabilité à la probabilité, pour s'acheminer peut-être à la banalité. Encore une fois, nous avons beau être parti d'une expérience directe, les résultats de cette expérience ne pouvaient se faire adopter que si le progrès de l'expérience extérieure, et de tous les procédés de raisonnement qui s'y rattachent, en imposait l'adoption. Nous-même en étions là : telle conséquence de nos premières réflexions ne fut clairement aperçue et définitivement acceptée par nous que lorsque nous y fûmes parvenu de nouveau par un tout autre chemin.

Nous citerons comme exemple notre conception de la relation psycho-physiologique. Quand nous posâmes le problème de l'action réciproque du corps et de l'esprit l'un sur l'autre, ce fut uniquement parce que nous l'avions rencontré dans notre étude des « données immédiates de la conscience ». La liberté nous était apparue alors comme un fait ; et d'autre part l'affirmation du déterminisme universel, qui était posée par les savants comme une règle de méthode, était généralement acceptée par les philosophes comme un dogme scientifique. La liberté humaine était-elle compatible avec le déterminisme de la nature ? Comme la liberté était devenue pour nous un fait indubitable, nous l'avions considérée

à peu près seule dans notre premier livre : le déterminisme s'arrangerait avec elle comme il le pourrait ; il s'arrangerait sûrement, aucune théorie ne pouvant résister longtemps à un fait. Mais le problème écarté tout le long de notre premier travail se dressait maintenant devant nous inéluctablement. Fidèle à notre méthode, nous lui demandâmes de se poser en termes moins généraux et même, si c'était possible, de prendre une forme concrète, d'épouser les contours de quelques faits sur lesquels l'observation directe eût prise. Inutile de raconter ici comment le problème traditionnel de « la relation de l'esprit au corps » se resserra devant nous au point de n'être plus que celui de la localisation cérébrale de la mémoire, et comment cette dernière question, beaucoup trop vaste elle-même, en vint peu à peu à ne plus concerner que la mémoire des mots, plus spécialement encore les maladies de cette mémoire particulière, les aphasies. L'étude des diverses aphasies, poursuivie par nous avec l'unique souci de dégager les faits à l'état pur, nous montra qu'entre la conscience et l'organisme il y avait une relation qu'aucun raisonnement n'eût pu construire *a priori*, une correspondance qui n'était ni le parallélisme ni l'épiphénoménisme, ni rien qui y ressemblât. Le rôle du cerveau était de choisir à tout moment, parmi les souvenirs, ceux qui pouvaient éclairer l'action commencée, d'exclure les autres. Redevenaient conscients, alors, les souvenirs capables de s'insérer dans le cadre moteur sans cesse changeant, mais toujours préparé ; le reste demeurait dans l'inconscient. Le rôle du corps était ainsi de jouer la vie de l'esprit, d'en souligner les articulations motrices, comme fait le chef d'orchestre pour une partition musicale ; le cerveau n'avait pas pour fonction de penser, mais d'empêcher la pensée de se perdre dans le rêve ; c'était l'organe de *l'attention à la vie*. Telle était la conclusion à laquelle nous étions conduit par la minutieuse étude des faits normaux et pathologiques, plus généralement par l'observation extérieure. Mais alors seulement nous nous aperçûmes que l'expérience interne à l'état pur, en nous donnant une « substance » dont l'essence même est de *durer* et par conséquent de prolonger sans cesse dans le présent un passé indestructible, nous eût dispensé et même nous eût interdit de chercher où le souvenir est conservé. Il se conserve lui-même, comme nous l'admettons tous quand nous prononçons un mot par exemple. Pour le prononcer, il faut bien que nous nous souvenions de la première moitié au moment où nous articulons la seconde. Personne ne jugera cependant que la première ait été tout de suite déposée dans un tiroir, cérébral ou autre, pour que la conscience vînt l'y chercher l'instant d'après. Mais s'il en est ainsi de la première moitié du mot, il en sera de même du mot précédent, qui

fait corps avec elle pour le son et pour le sens ; il en sera de même du commencement de la phrase, et de la phrase antérieure, et de tout le discours que nous aurions pu faire très long, indéfiniment long si nous l'avions voulu. Or, notre vie entière, depuis le premier éveil de notre conscience, est quelque chose comme ce discours indéfiniment prolongé. Sa durée est substantielle, indivisible en tant que durée pure. Ainsi nous aurions pu, à la rigueur, faire l'économie de plusieurs années de recherche. Mais comme notre intelligence n'était pas différente de celle des autres hommes, la force de conviction qui accompagnait notre intuition de la durée quand nous nous en tenions à la vie intérieure ne s'étendait pas beaucoup plus loin. Surtout, nous n'aurions pas pu, avec ce que nous avons noté de cette vie intérieure dans notre premier livre, approfondir comme nous fûmes amené à le faire les diverses fonctions intellectuelles, mémoire, association des idées, abstraction, généralisation, interprétation, attention. La psycho-physiologie d'une part, la psycho-pathologie de l'autre, dirigèrent le regard de notre conscience sur plus d'un problème dont nous aurions, sans elles, négligé l'étude, et que l'étude nous fit poser autrement. Les résultats ainsi obtenus ne furent pas sans agir sur la psycho-physiologie et la psycho-pathologie elles-mêmes. Pour nous en tenir à cette dernière science, nous mentionnerons simplement l'importance croissante qu'y prirent peu à peu les considérations de tension psychologique, d'attention à la vie, et tout ce qu'enveloppe le concept de « schizophrénie ». Il n'est pas jusqu'à notre idée d'une conservation intégrale du passé qui n'ait trouvé de plus en plus sa vérification empirique dans le vaste ensemble d'expériences institué par les disciples de Freud.

Plus lentes encore à se faire accepter sont des vues situées au point de convergence de trois spéculations différentes, et non plus seulement de deux. Celles-là sont d'ordre métaphysique. Elles concernent l'appréhension de la matière par l'esprit et devraient mettre fin à l'antique conflit du réalisme et de l'idéalisme en déplaçant la ligne de démarcation entre le sujet et l'objet, entre l'esprit et la matière. Ici encore le problème se résout en se posant autrement. L'analyse psychologique toute seule nous avait montré dans la mémoire des plans de conscience successifs, depuis le « plan du rêve », le plus étendu de tous, sur lequel est étalé, comme sur la base d'une pyramide, tout le passé de la personne, jusqu'au point, comparable au sommet, où la mémoire n'est plus que la perception de l'actuel avec des actions naissantes qui la prolongent. Cette perception de tous les corps environnants siège-t-elle dans le corps organisé ? On le croit généralement. L'action des corps environnants s'exercerait sur le cerveau par l'intermédiaire des

organes des sens ; dans le cerveau s'élaboreraient des sensations et des perceptions inextensives : ces perceptions seraient projetées au dehors par la conscience et viendraient en quelque sorte recouvrir les objets extérieurs. Mais la comparaison des données de la psychologie avec celles de la physiologie nous montrait tout autre chose. L'hypothèse d'une projection excentrique des sensations nous apparaissait comme fausse quand on la considérait, superficiellement, de moins en moins intelligible à mesure qu'on l'approfondissait, assez naturelle cependant quand on tenait compte de la direction où psychologie et philosophie s'étaient engagées et de l'inévitable illusion où l'on tombait quand on découpait d'une certaine manière la réalité pour poser en certains termes les problèmes. On était obligé d'imaginer dans le cerveau je ne sais quelle représentation réduite, quelle miniature du monde extérieur, laquelle se réduisait plus encore et devenait même inétendue pour passer de là dans la conscience : celle-ci, munie de l'Espace comme d'une « forme », restituait l'étendue à l'inétendu et retrouvait, par une reconstruction, le monde extérieur. Toutes ces théories tombaient, avec l'illusion qui leur avait donné naissance. Ce n'est pas en nous, c'est en eux que nous percevons les objets ; c'est du moins en eux que nous les percevrions si notre perception était « pure ». Telle était notre conclusion. Au fond, nous revenions simplement à l'idée du sens commun. « On étonnerait beaucoup, écrivions-nous, un homme étranger aux spéculations philosophiques en lui disant que l'objet qu'il a devant lui, qu'il voit et qu'il touche, n'existe que dans son esprit et pour son esprit, ou même, plus généralement, n'existe que pour un esprit, comme le voulait Berkeley... Mais, d'autre part, nous étonnerions autant cet interlocuteur en lui disant que l'objet est tout différent de ce qu'on y aperçoit... Donc, pour le sens commun, l'objet existe en lui-même et, d'autre part, l'objet est, en lui-même, pittoresque comme nous l'apercevons : c'est une image, mais une image qui existe en soi[438]. Comment une doctrine qui se plaçait ici au point de vue du sens commun a-t-elle pu paraître aussi étrange ? On se l'explique sans peine quand on suit le développement de la philosophie moderne et quand on voit comment elle s'orienta dès le début vers l'idéalisme, cédant à une poussée qui était celle même de la science naissante. Le réalisme se posa de la même manière ; il se formula par opposition à l'idéalisme, en utilisant les mêmes termes ; de sorte qu'il se créa chez les philosophes certaines habitudes d'esprit en vertu desquelles l'« objectif » et le « subjectif » étaient départagés à peu près de même par tous, quel que fût le rapport établi entre les deux termes et à quelque école philosophique qu'on se rattachât. Renoncer à ces habitudes était d'une difficulté extrême ; nous nous

en aperçûmes à l'effort presque douloureux, toujours à recommencer, que nous dûmes faire nous-même pour revenir à un point de vue qui ressemblait si fort à celui du sens commun. Le premier chapitre de *Matière et mémoire*, où nous consignâmes le résultat de nos réflexions sur les « images », fut jugé obscur par tous ceux qui avaient quelque habitude de la spéculation philosophique, et en raison de cette habitude même. Je ne sais si l'obscurité s'est dissipée : ce qui est certain, c'est que les théories de la connaissance qui ont vu le jour dans ces derniers temps, à l'étranger surtout, semble laisser de côté les termes où Kantians et anti-Kantians s'accordaient à poser le problème. On revient à l'immédiatement donné, ou l'on y tend.

Voilà pour la Science, et pour le reproche qu'on nous fit de la combattre. Quant à l'Intelligence, point n'était besoin de tant s'agiter pour elle. Que ne la consultait-on d'abord ? Étant intelligence et par conséquent comprenant tout, elle eût compris et dit que nous ne lui voulions que du bien. En réalité, ce qu'on défendait contre nous, c'était d'abord un rationalisme sec, fait surtout de négations, et dont nous éliminions la partie négative par le seul fait de proposer certaines solutions ; c'était ensuite, et peut-être principalement, un verbalisme qui vicia encore une bonne partie de la connaissance et que nous voulions définitivement écarter.

Qu'est-ce en effet que l'intelligence ? La manière humaine de penser. Elle nous a été donnée, comme l'instinct à l'abeille, pour diriger notre conduite. La nature nous ayant destinés à utiliser et à maîtriser la matière, l'intelligence n'évolue avec facilité que dans l'espace et ne se sent à son aise que dans l'inorganisé. Originellement, elle tend à la fabrication ; elle se manifeste par une activité qui prélude à l'art mécanique et par un langage qui annonce la science, — tout le reste de la mentalité primitive étant croyance et tradition. Le développement normal de l'intelligence s'effectue donc dans la direction de la science et de la technicité. Une mécanique encore grossière suscite une mathématique encore imprécise : celle-ci, devenue scientifique et faisant alors surgir les autres sciences autour d'elle, perfectionne indéfiniment l'art mécanique. Science et art nous introduisent ainsi dans l'intimité d'une matière que l'une pense et que l'autre manipule. De ce côté, l'intelligence finirait, en principe, par toucher un absolu. Elle serait alors complètement elle-même. Vague au début, parce qu'elle n'était qu'un pressentiment de la matière, elle se dessine d'autant plus nettement elle-même qu'elle connaît la matière plus précisément. Mais, précise ou vague, elle est l'attention que l'esprit prête à la matière. Comment donc l'esprit serait-il encore intelligence quand il se retourne sur lui-même ? On peut donner aux choses le nom

qu'on veut, et je ne vois pas grand inconvénient, je le répète, à ce que la connaissance de l'esprit par l'esprit s'appelle encore intelligence, si l'on y tient. Mais il faudra spécifier alors qu'il y a deux fonctions intellectuelles, inverses l'une de l'autre, car l'esprit ne pense l'esprit qu'en remontant la pente des habitudes contractées au contact de la matière, et ces habitudes sont ce qu'on appelle couramment les tendances intellectuelles. Ne vaut-il pas mieux alors désigner par un autre nom une fonction qui n'est certes pas ce qu'on appelle ordinairement intelligence ? Nous disons que c'est de l'intuition. Elle représente l'attention que l'esprit se prête à lui-même, par surcroît, tandis qu'il se fixe sur la matière, son objet. Cette attention supplémentaire peut être méthodiquement cultivée et développée. Ainsi se constituera une science de l'esprit, une métaphysique véritable, qui définira l'esprit positivement au lieu de nier simplement de lui tout ce que nous savons de la matière. En comprenant ainsi la métaphysique, en assignant à l'intuition la connaissance de l'esprit, nous ne retirons rien à l'intelligence, car nous prétendons que la métaphysique qui était œuvre d'intelligence pure éliminait le temps, que dès lors elle niait l'esprit ou le définissait par des négations : cette connaissance toute négative de l'esprit, nous la laisserons volontiers à l'intelligence si l'intelligence tient à la garder ; nous prétendons seulement qu'il y en a une autre. Sur aucun point, donc, nous ne diminuons l'intelligence ; nous ne la chassons d'aucun des terrains qu'elle occupait jusqu'à présent ; et, là où elle est tout à fait chez elle, nous lui attribuons une puissance que la philosophie moderne lui a généralement contestée. Seulement, à côté d'elle, nous constatons l'existence d'une autre faculté, capable d'une autre espèce de connaissance. Nous avons ainsi, d'une part, la science et l'art mécanique, qui relèvent de l'intelligence pure ; de l'autre, la métaphysique, qui fait appel à l'intuition. Entre ces deux extrémités viendront alors se placer les sciences de la vie morale, de la vie sociale, et même de la vie organique, celles-ci plus intellectuelles, celles-là plus intuitives. Mais, intuitive ou intellectuelle, la connaissance sera marquée au sceau de la précision.

Rien de précis, au contraire, dans la conversation, qui est la source ordinaire de la « critique ». D'où viennent les idées qui s'y échangent ? Quelle est la portée des mots ? Il ne faut pas croire que la vie sociale soit une habitude acquise et transmise. L'homme est organisé pour la cité comme la fourmi pour la fourmilière, avec cette différence pourtant que la fourmi possède les moyens tout faits d'atteindre le but, tandis que nous apportons ce qu'il faut pour les réinventer et par conséquent pour en varier la forme. Chaque mot de notre langue a donc beau être conventionnel, le langage n'est

pas une convention, et il est aussi naturel à l'homme de parler que de marcher. Or, quelle est la fonction primitive du langage ? C'est d'établir une communication en vue d'une coopération. Le langage transmet des ordres ou des avertissements. Il prescrit ou il décrit. Dans le premier cas, c'est l'appel à l'action immédiate ; dans le second, c'est le signalement de la chose ou de quelque-une de ses propriétés, en vue de l'action future. Mais, dans un cas comme dans l'autre, la fonction est industrielle, commerciale, militaire, toujours sociale. Les choses que le langage décrit ont été découpées dans le réel par la perception humaine en vue du travail humain. Les propriétés qu'il signale sont les appels de la chose à une activité humaine. Le mot sera donc le même, comme nous le disions, quand la démarche suggérée sera la même, et notre esprit attribuera à des choses diverses la même propriété, se les représentera de la même manière, les groupera enfin sous la même idée, partout où la suggestion du même parti à tirer, de la même action à faire, suscitera le même mot. Telles sont les origines du mot et de l'idée. L'un et l'autre ont sans doute évolué. Ils ne sont plus aussi grossièrement utilitaires. Ils restent utilitaires cependant. La pensée sociale ne peut pas ne pas conserver sa structure originelle. Est-elle intelligence ou intuition ? Je veux bien que l'intuition y fasse filtrer sa lumière : il n'y a pas de pensée sans esprit de finesse, et l'esprit de finesse est le reflet de l'intuition dans l'intelligence. Je veux bien aussi que cette part si modique d'intuition se soit élargie, qu'elle ait donné naissance à la poésie, puis à la prose, et converti en instruments d'art les mots qui n'étaient d'abord que des signaux : par les Grecs surtout s'est accompli ce miracle. Il n'en est pas moins vrai que pensée et langage, originellement destinés à organiser le travail des hommes dans l'espace, sont d'essence intellectuelle. Mais c'est nécessairement de l'intellectualité vague, — adaptation très générale de l'esprit à la matière que la société doit utiliser. Que la philosophie s'en soit d'abord contentée et qu'elle ait commencé par être dialectique pure, rien de plus naturel. Elle ne disposait pas d'autre chose. Un Platon, un Aristote adoptent le découpage de la réalité qu'ils trouvent tout fait dans le langage : « dialectique », qui se rattache à *dialéquein*, *dialéguēstai*, signifie en même temps « dialogue » et « distribution » ; une dialectique comme celle de Platon était à la fois une conversation où l'on cherchait à se mettre d'accord sur le sens d'un mot et une répartition des choses selon les indications du langage. Mais tôt ou tard ce système d'idées calquées sur les mots devait céder la place à une connaissance exacte représentée par des signes plus précis ; la science se constituerait alors en prenant explicitement pour objet la matière, pour moyen l'expérimentation, pour idéal la mathématique ;

l'intelligence arriverait ainsi au complet approfondissement de la matérialité et par conséquent aussi d'elle-même. Tôt ou tard aussi se développerait une philosophie qui s'affranchirait à son tour du mot, mais cette fois pour aller en sens inverse de la mathématique et pour accentuer, de la connaissance primitive et sociale, l'intuitif au lieu de l'intellectuel. Entre l'intuition et l'intelligence ainsi intensifiées le langage devait pourtant demeurer. Il reste, en effet, ce qu'il a toujours été. Il a beau s'être chargé de plus de science et de plus de philosophie ; il n'en continue pas moins à accomplir sa fonction. L'intelligence, qui se confondait d'abord avec lui et qui participait de son imprécision, s'est précisée en science ; elle s'est emparée de la matière. L'intuition, qui lui faisait sentir son influence, voudrait s'élargir en philosophie et devenir coextensive à l'esprit. Entre elles cependant, entre ces deux formes de la pensée solitaire subsiste la pensée en commun, qui fut d'abord toute la pensée humaine. C'est elle que le langage continue à exprimer. Il s'est lesté de science, je le veux bien ; mais l'esprit scientifique exige que tout soit remis en question à tout instant, et le langage a besoin de stabilité. Il est ouvert à la philosophie ; mais l'esprit philosophique sympathise avec la rénovation et la réinvention sans fin qui sont au fond des choses, et les mots ont un sens défini, une valeur conventionnelle relativement fixe ; ils ne peuvent exprimer le nouveau que comme un réarrangement de l'ancien. On appelle couramment et peut-être imprudemment « raison » cette logique conservatrice qui régit la pensée en commun : conversation ressemble beaucoup à conservation. Elle est là chez elle. Et elle y exerce une autorité légitime. Théoriquement, en effet, la conversation ne devrait porter que sur les choses de la vie sociale. Et l'objet essentiel de la société est d'insérer une certaine fixité dans la mobilité universelle. Autant de sociétés, autant d'îlots consolidés, çà et là, dans l'océan du devenir. Cette consolidation est d'autant plus parfaite que l'activité sociale est plus intelligente. L'intelligence générale, faculté d'arranger « raisonnablement » les concepts et de manier convenablement les mots, doit donc concourir à la vie sociale, comme l'intelligence, au sens plus étroit, fonction mathématique de l'esprit, préside à la connaissance de la matière. C'est à la première surtout que l'on pense quand on dit d'un homme qu'il est intelligent. On entend par là qu'il a de l'habileté et de la facilité à marier ensemble les concepts usuels pour en tirer des conclusions probables. On ne peut d'ailleurs que lui en savoir gré, tant qu'il s'en tient aux choses de la vie courante, pour laquelle les concepts ont été faits. Mais on n'admettrait pas qu'un homme simplement intelligent se mêlât de trancher les questions scientifiques, alors que l'intelligence précisée en science devient

esprit mathématique, physique, biologique, et substitue aux mots des signes mieux appropriés. A plus forte raison devrait-on l'interdire en philosophie, alors que les questions posées ne relèvent plus de la seule intelligence. Mais non, il est entendu que l'homme intelligent est ici un homme compétent. C'est contre quoi nous protestons d'abord. Nous mettons très haut l'intelligence. Mais nous avons en médiocre estime l'« homme intelligent », habile à parler vraisemblablement de toutes choses.

Habile à parler, prompt à critiquer. Quiconque s'est dégagé des mots pour aller aux choses, pour en retrouver les articulations naturelles, pour approfondir expérimentalement un problème, sait bien que l'esprit marche alors de surprise en surprise. Hors du domaine proprement humain, je veux dire social, le vraisemblable n'est presque jamais vrai. La nature se soucie peu de faciliter notre conversation. Entre la réalité concrète et celle que nous aurions reconstruite *a priori*, quelle distance ! A cette reconstruction s'en tient pourtant un esprit qui n'est que critique, puisque son rôle n'est pas de travailler sur la chose, mais d'apprécier ce que quelqu'un en a dit. Comment appréciera-t-il, sinon en comparant la solution qu'on lui apporte, extraite de la chose, à celle qu'il eût composée avec les idées courantes, c'est-à-dire avec les mots dépositaires de la pensée sociale ? Et que signifiera son jugement, sinon qu'on n'a plus besoin de chercher, que cela dérange la société, qu'il faut tirer une barre au-dessous des connaissances vagues emmagasinées dans le langage, faire le total, et s'en tenir là ? « Nous savons tout », tel est le postulat de cette méthode. Personne n'oserait plus l'appliquer à la critique des théories physiques ou astronomiques. Mais couramment on procède ainsi en philosophie. A celui qui a travaillé, lutté, peiné pour écarter les idées toutes faites et prendre contact avec la chose, on oppose la solution qu'on prétend « raisonnable ». Le vrai chercheur devrait protester. Il lui appartiendrait de montrer que la faculté de critiquer, ainsi entendue, est un parti pris d'ignorer, et que la seule critique acceptable serait une nouvelle étude, plus approfondie mais également directe, de la chose même. Malheureusement, il n'est que trop porté lui-même à critiquer en toute occasion, alors qu'il n'a pu creuser effectivement que deux ou trois problèmes. En contestant à la pure « intelligence » le pouvoir d'apprécier ce qu'il fait, il se priverait lui-même du droit de juger dans des cas où il n'est plus ni philosophe ni savant, mais simplement « intelligent ». Il aime donc mieux adopter l'illusion commune. A cette illusion d'ailleurs tout l'encourage. Couramment on vient consulter sur un point difficile des hommes incompetents, parce qu'ils sont arrivés à la notoriété par leur compétence en de tout autres matières. On flatte ainsi chez eux, et

surtout on fortifie dans l'esprit du public, l'idée qu'il existe une faculté générale de connaître les choses sans les avoir étudiées, une « intelligence » qui n'est ni simplement l'habitude de manier dans la conversation les concepts utiles à la vie sociale, ni la fonction mathématique de l'esprit, mais une certaine puissance d'obtenir des concepts sociaux la connaissance du réel en les combinant plus ou moins adroitement entre eux. Cette adresse supérieure serait ce qui fait la supériorité de l'esprit. Comme si la vraie supériorité pouvait être autre chose qu'une plus grande force d'attention ! Comme si cette attention n'était pas nécessairement spécialisée, c'est-à-dire inclinée par la nature ou l'habitude vers certains objets plutôt que vers d'autres ! Comme si elle n'était pas vision directe, vision qui perce le voile des mots, et comme si ce n'était pas l'ignorance même des choses qui donne tant de facilité à en parler ! Nous prisons, quant à nous, la connaissance scientifique et la compétence technique autant que la vision intuitive. Nous croyons qu'il est de l'essence de l'homme de créer matériellement et moralement, de fabriquer des choses et de se fabriquer lui-même. *Homo fa ber*, telle est la définition que nous proposons. L'*Homo sapiens*, né de la réflexion de l'*Homo faber* sur sa fabrication, nous paraît tout aussi digne d'estime tant qu'il résout par la pure intelligence les problèmes qui ne dépendent que d'elle : dans le choix de ces problèmes un philosophe peut se tromper, un autre philosophe le détrompera ; tous deux auront travaillé de leur mieux ; tous deux pourront mériter notre reconnaissance et notre admiration. *Homo faber*, *Homo sapiens*, devant l'un et l'autre, qui tendent d'ailleurs à se confondre ensemble, nous nous inclinons. Le seul qui nous soit antipathique est l'*Homo loquax*, dont la pensée, quand il pense, n'est qu'une réflexion sur sa parole.

À le former et à le perfectionner tendaient jadis les méthodes d'enseignement. N'y tendent-elles pas un peu encore ? Certes, le défaut est moins accusé chez nous que chez d'autres. Nulle part plus qu'en France le maître ne provoque l'initiative de l'étudiant, voire de l'écuyer. Pourtant il nous reste encore beaucoup à faire. Je n'ai pas à parler ici du travail manuel, du rôle qu'il pourrait jouer à l'école. On est trop porté à n'y voir qu'un délassement. On oublie que l'intelligence est essentiellement la faculté de manipuler la matière, qu'elle commença du moins ainsi, que telle était l'intention de la nature. Comment alors l'intelligence ne profiterait-elle pas de l'éducation de la main ? Allons plus loin. La main de l'enfant s'essaie naturellement à construire. En l'y aidant, en lui fournissant au moins des occasions, on obtiendrait plus tard de l'homme fait un rendement supérieur ; on accroîtrait singulièrement ce qu'il y a d'inventivité dans le monde. Un savoir tout de suite livresque

comprime et supprime des activités qui ne demandaient qu'à prendre leur essor. Exerçons donc l'enfant au travail manuel, et n'abandonnons pas cet enseignement à un manœuvre. Adressons-nous à un vrai maître, pour qu'il perfectionne le toucher au point d'en faire un tact : l'intelligence remontera de la main à la tête. Mais je n'insiste pas sur ce point. En toute matière, lettres ou sciences, notre enseignement est resté trop verbal. Le temps n'est plus cependant où il suffisait d'être homme du monde et de savoir discourir sur les choses. S'agit-il de science ? On expose surtout des résultats. Ne vaudrait-il pas mieux initier aux méthodes ? On les ferait tout de suite pratiquer ; on inviterait à observer, à expérimenter, à réinventer. Comme on serait écouté ! Comme on serait entendu ! Car l'enfant est chercheur et inventeur, toujours à l'affût de la nouveauté, impatient de la règle, enfin plus près de la nature que l'homme fait. Mais celui-ci est essentiellement un être sociable, et c'est lui qui enseigne : nécessairement il fait passer en première ligne tout l'ensemble de résultats acquis dont se compose le patrimoine social, et dont il est légitimement fier. Pourtant, si encyclopédique que soit le programme, ce que l'élève pourra s'assimiler de science toute faite se réduira à peu de chose, et sera souvent étudié sans goût, et toujours vite oublié. Nul doute que chacun des résultats acquis par l'humanité ne soit précieux ; mais c'est là du savoir adulte, et l'adulte le trouvera quand il en aura besoin, s'il a simplement appris où le chercher. Cultivons plutôt chez l'enfant un savoir enfantin, et gardons-nous d'étouffer sous une accumulation de branches et de feuilles sèches, produit des végétations anciennes, la plante neuve qui ne demande qu'à pousser.

Ne trouverait-on pas des défauts du même genre à notre enseignement littéraire (si supérieur pourtant à celui qui se donne dans d'autres pays) ? Il pourra être utile de dissenter sur l'œuvre d'un grand écrivain ; on la fera ainsi mieux comprendre et mieux goûter. Encore faut-il que l'élève ait commencé à la goûter, et par conséquent à la comprendre. C'est dire que l'enfant devra d'abord la réinventer, ou, en d'autres termes, s'approprier jusqu'à un certain point l'inspiration de l'auteur. Comment le fera-t-il, sinon en lui emboîtant le pas, en adoptant ses gestes, son attitude, sa démarche ? Bien lire à haute voix est cela même. L'intelligence viendra plus tard y mettre des nuances. Mais nuance et couleur ne sont rien sans le dessin. Avant l'intellection proprement dite, il y a la perception de la structure et du mouvement ; il y a, dans la page qu'on lit, la ponctuation et le rythme[439]. Les marquer comme il faut, tenir compte des relations temporelles entre les diverses phrases du paragraphe et les divers membres de phrase, suivre

sans interruption le *crescendo* du sentiment et de la pensée jusqu'au point qui est musicalement noté comme culminant, en cela d'abord consiste l'art de la diction. On a tort de le traiter en art d'agrément. Au lieu d'arriver à la fin des études, comme un ornement, il devrait être au début et partout, comme un soutien. Sur lui nous poserions tout le reste, si nous ne cédions ici encore à l'illusion que le principal est de discourir sur les choses et qu'on les connaît suffisamment quand on sait en parler. Mais on ne connaît, on ne comprend que ce qu'on peut en quelque mesure réinventer. Soit dit en passant, il y a une certaine analogie entre l'art de la lecture, tel que nous venons de le définir, et l'intuition que nous recommandons au philosophe. Dans la page qu'elle a choisie du grand livre du monde, l'intuition voudrait retrouver le mouvement et le rythme de la composition, revivre l'évolution créatrice en s'y insérant sympathiquement. Mais nous avons ouvert une trop longue parenthèse. Il est temps de la fermer. Nous n'avons pas à élaborer un programme d'éducation. Nous voulions seulement signaler certaines habitudes d'esprit que nous tenons pour fâcheuses et que l'école encourage encore trop souvent en fait, quoiqu'elle les répudie en principe. Nous voulions surtout protester une fois de plus contre la substitution des concepts aux choses, et contre ce que nous appellerions la socialisation de la vérité. Elle s'imposait dans les sociétés primitives. Elle est naturelle à l'esprit humain, parce que l'esprit humain n'est pas destiné à la science pure, encore moins à la philosophie. Mais il faut réserver cette socialisation aux vérités d'ordre pratique, pour lesquelles elle est faite. Elle n'a rien à voir dans le domaine de la connaissance pure, science ou philosophie.

Nous répudions ainsi la facilité. Nous recommandons une certaine manière difficile de penser. Nous prisons par-dessus tout l'effort. Comment quelques-uns ont-ils pu s'y tromper ? Nous ne dirons rien de celui qui voudrait que notre « intuition » fût instinct ou sentiment. Pas une ligne de ce que nous avons écrit ne se prête à une telle interprétation. Et dans tout ce que nous avons écrit il y a l'affirmation du contraire : notre intuition est réflexion. Mais parce que nous appelions l'attention sur la mobilité qui est au fond des choses, on a prétendu que nous encourageons je ne sais quel relâchement de l'esprit. Et parce que la permanence de la substance était à nos yeux une continuité de changement, on a dit que notre doctrine était une justification de l'instabilité. Autant vaudrait s'imaginer que le bactériologiste nous recommande les maladies microbiennes quand il nous montre partout des microbes, ou que le physicien nous prescrit l'exercice de la balançoire quand il ramène les phénomènes de la nature à des oscillations. Autre chose est un principe d'explication, autre chose une maxime de conduite.

On pourrait presque dire que le philosophe qui trouve la mobilité partout est seul à ne pas pouvoir la recommander, puisqu'il la voit inévitable, puisqu'il la découvre dans ce qu'on est convenu d'appeler immobilité. Mais la vérité est qu'il a beau se représenter la stabilité comme une complexité de changement, ou comme un aspect particulier du changement, il a beau, n'importe comment, résoudre en changement la stabilité : il n'en distinguera pas moins, comme tout le monde, stabilité et changement. Et pour lui, comme pour tout le monde, se posera la question de savoir dans quelle mesure c'est l'apparence spéciale dite stabilité, dans quelle mesure c'est le changement pur et simple, qu'il faut conseiller aux sociétés humaines. Son analyse du changement laisse cette question intacte. Pour peu qu'il ait du bon sens, il jugera nécessaire, comme tout le monde, une certaine permanence de ce qui est. Il dira que les institutions doivent fournir un cadre relativement invariable à la diversité et à la mobilité des desseins individuels. Et il comprendra peut-être mieux que d'autres le rôle de ces institutions. Ne continuent-elles pas dans le domaine de l'action, en posant des impératifs, l'œuvre de stabilisation que les sens et l'entendement accomplissent dans le domaine de la connaissance quand ils condensent en perception les oscillations de la matière, et en concepts l'écoulement des choses ? Sans doute, dans le cadre rigide des institutions, soutenue par cette rigidité même, la société évolue. Même, le devoir de l'homme d'État est de suivre ces variations et de modifier l'institution quand il en est encore temps : sur dix erreurs politiques, il y en a neuf qui consistent simplement à croire encore vrai ce qui a cessé de l'être. Mais la dixième, qui pourra être la plus grave, sera de ne plus croire vrai ce qui l'est pourtant encore. D'une manière générale, l'action exige un point d'appui solide, et l'être vivant tend essentiellement à l'action efficace. C'est pourquoi nous avons vu dans une certaine stabilisation des choses la fonction primordiale de la conscience. Installée sur l'universelle mobilité, disions-nous, la conscience contracte dans une vision quasi instantanée une histoire immensément longue qui se déroule en dehors d'elle. Plus haute est la conscience, plus forte est cette tension de sa durée par rapport à celle des choses.

Tension, concentration, tels sont les mots par lesquels nous caractérisons une méthode qui requiert de l'esprit, pour chaque nouveau problème, un effort entièrement nouveau. Nous n'aurions jamais pu tirer de notre livre *Matière et mémoire*, qui précéda *L'évolution créatrice*, une véritable doctrine d'évolution (ce n'en eût été que l'apparence) ; ni de notre *Essai sur les données immédiates de la conscience* une théorie des rapports de l'âme et du corps

comme celle que nous exposâmes ensuite dans *Matière et mémoire* (nous n'aurions eu qu'une construction hypothétique), ni de la pseudo-philosophie à laquelle nous étions attaché avant les *Données immédiates* — c'est-à-dire des notions générales emmagasinées dans le langage — les conclusions sur la durée et la vie intérieure que nous présentâmes dans ce premier travail. Notre initiation à la vraie méthode philosophique date du jour où nous rejetâmes les solutions verbales, ayant trouvé dans la vie intérieure un premier champ d'expérience. Tout progrès fut ensuite un agrandissement de ce champ. Étendre logiquement une conclusion, l'appliquer à d'autres objets sans avoir réellement élargi le cercle de ses investigations, est une inclination naturelle à l'esprit humain, mais à laquelle il ne faut jamais céder. La philosophie s'y abandonne naïvement quand elle est dialectique pure, c'est-à-dire tentative pour construire une métaphysique avec les connaissances rudimentaires qu'on trouve emmagasinées dans le langage. Elle continue à le faire quand elle érige certaines conclusions tirées de certains faits en « principes généraux » applicables au reste des choses. Contre cette manière de philosopher toute notre activité philosophique fut une protestation. Nous avons ainsi dû laisser de côté des questions importantes, auxquelles nous aurions facilement donné un simulacre de réponse en prolongeant jusqu'à elles les résultats de nos précédents travaux. Nous ne répondrons à telle ou telle d'entre elles que s'il nous est concédé le temps et la force de la résoudre en elle-même, pour elle-même. Sinon, reconnaissant à notre méthode de nous avoir donné ce que nous croyons être la solution précise de quelques problèmes, constatant que nous ne pouvons, quant à nous, en tirer davantage, nous en resterons là. On n'est jamais tenu de faire un livre^[440].

Janvier 1922.

Chapitre I

Le possible et le réel

*Essai publié dans la revue suédoise Nordisk Tidskrift
en novembre 1930^[441].*

Je voudrais revenir sur un sujet dont j'ai déjà parlé, la création continue d'imprévisible nouveauté qui semble se poursuivre dans l'univers. Pour ma part, je crois l'expérimenter à chaque instant. J'ai beau me représenter le détail de ce qui va m'arriver : combien ma représentation est pauvre, abstraite, schématique, en comparaison de l'événement qui se produit ! La réalisation apporte avec elle un imprévisible rien qui change tout. Je dois, par exemple, assister à une réunion ; je sais quelles personnes j'y trouverai, autour de quelle table, dans quel ordre, pour la discussion de quel problème. Mais qu'elles viennent, s'asseoient et causent comme je m'y attendais, qu'elles disent ce que je pensais bien qu'elles diraient : l'ensemble me donne une impression unique et neuve, comme s'il était maintenant dessiné d'un seul trait original par une main d'artiste. Adieu l'image que je m'en étais faite, simple juxtaposition, figurable par avance, de choses déjà connues ! Je veux bien que le tableau n'ait pas la valeur artistique d'un Rembrandt ou d'un Velasquez : il est tout aussi inattendu et, en ce sens, aussi original. On alléguera que j'ignorais le détail des circonstances, que je ne disposais pas des personnages, de leurs gestes, de leurs attitudes, et que, si l'ensemble m'apporte du nouveau, c'est qu'il me fournit un surcroît d'éléments. Mais j'ai la même impression de nouveauté devant le déroulement de ma vie intérieure. Je l'éprouve, plus vive que jamais, devant l'action voulue par moi et dont j'étais seul maître. Si je délibère avant d'agir, les moments de la délibération s'offrent à ma conscience comme les esquisses successives, chacune seule de son espèce, qu'un peintre ferait de son tableau ; et l'acte lui-même, en s'accomplissant, a beau réaliser du voulu et par conséquent du prévu, il n'en a pas moins sa forme originale. — Soit, dira-t-on ; il y a peut-être quelque chose d'original et d'unique dans

un état d'âme ; mais la matière est répétition ; le monde extérieur obéit à des lois mathématiques une intelligence surhumaine, qui connaîtrait la position, la direction et la vitesse de tous les atomes et électrons de l'univers matériel à un moment donné, calculerait n'importe quel état futur de cet univers, comme nous le faisons pour une éclipse de soleil ou de lune. — Je l'accorde, à la rigueur, s'il ne s'agit que du monde inerte, et bien que la question commence à être controversée, au moins pour les phénomènes élémentaires. Mais ce monde n'est qu'une abstraction. La réalité concrète comprend les êtres vivants, conscients, qui sont encadrés dans la matière inorganique. Je dis vivants et conscients, car j'estime que le vivant est conscient en droit ; il devient inconscient en fait là où la conscience s'endort, mais, jusque dans les régions où la conscience somnole, chez le végétal par exemple, il y a évolution réglée, progrès défini, vieillissement, enfin tous les signes extérieurs de la durée qui caractérise la conscience. Pourquoi d'ailleurs parler d'une matière inerte où la vie et la conscience s'inséreraient comme dans un cadre ? De quel droit met-on l'inerte d'abord ? Les anciens avaient imaginé une Âme du Monde qui assurerait la continuité d'existence de l'univers matériel. Dépouillant cette conception de ce qu'elle a de mythique, je dirais que le monde inorganique est une série de répétitions ou de quasi-répétitions infiniment rapides qui se somment en changements visibles et prévisibles. Je les comparerais aux oscillations du balancier de l'horloge : celles-ci sont accolées à la détente continue d'un ressort qui les relie entre elles et dont elles scandent le progrès ; celles-là rythment la vie des êtres conscients et mesurent leur durée. Ainsi, l'être vivant dure essentiellement ; il dure, justement parce qu'il élabore sans cesse du nouveau et parce qu'il n'y a pas d'élaboration sans recherche, pas de recherche sans tâtonnement. Le temps est cette hésitation même, ou il n'est rien du tout. Supprimez le conscient et le vivant (et vous ne le pouvez que par un effort artificiel d'abstraction, car le monde matériel, encore une fois, implique peut-être la présence nécessaire de la conscience et de la vie), vous obtenez en effet un univers dont les états successifs sont théoriquement calculables d'avance, comme les images, antérieures au déroulement, qui sont juxtaposées sur le film cinématographique. Mais alors, à quoi bon le déroulement ? Pourquoi la réalité se déploie-t-elle ? Comment n'est-elle pas déployée ? A quoi sert le temps ? (Je parle du temps réel, concret, et non pas de ce temps abstrait qui n'est qu'une quatrième dimension de l'espace[442].) Tel fut jadis le point de départ de mes réflexions. Il y a quelque cinquante ans, j'étais fort attaché à la philosophie de Spencer. Je m'aperçus, un beau jour, que le temps n'y servait à rien, qu'il ne faisait rien. Or ce qui ne fait rien n'est rien.

Pourtant, me disais-je, le temps est quelque chose. Donc il agit. Que peut-il bien faire ? Le simple bon sens répondait : le temps est ce qui empêche que tout soit donné tout d'un coup. Il retarde, ou plutôt il est retardement. Il doit donc être élaboration. Ne serait-il pas alors véhicule de création et de choix ? L'existence du temps ne prouverait-elle pas qu'il y a de l'indétermination dans les choses ? Le temps ne serait-il pas cette indétermination même ?

Si telle n'est pas l'opinion de la plupart des philosophes, c'est que l'intelligence humaine est justement faite pour prendre les choses par l'autre bout. Je dis l'intelligence, je ne dis pas la pensée, je ne dis pas l'esprit. A côté de l'intelligence il y a en effet la perception immédiate, par chacun de nous, de sa propre activité et des conditions où elle s'exerce. Appelez-la comme vous voudrez ; c'est le sentiment que nous avons d'être créateurs de nos intentions, de nos décisions, de nos actes, et par là de nos habitudes, de notre caractère, de nous-mêmes. Artisans de notre vie, artistes même quand nous le voulons, nous travaillons continuellement à pétrir, avec la matière qui nous est fournie par le passé et le présent, par l'hérédité et les circonstances, une figure unique, neuve, originale, imprévisible comme la forme donnée par le sculpteur à la terre glaise. De ce travail et de ce qu'il a d'unique nous sommes avertis, sans doute, pendant qu'il se fait, mais l'essentiel est que nous le fassions. Nous n'avons pas à l'approfondir ; il n'est même pas nécessaire que nous en ayons pleine conscience, pas plus que l'artiste n'a besoin d'analyser son pouvoir créateur ; il laisse ce soin au philosophe, et se contente de créer. En revanche, il faut que le sculpteur connaisse la technique de son art et sache tout ce qui s'en peut apprendre : cette technique concerne surtout ce que son œuvre aura de commun avec d'autres ; elle est commandée par les exigences de la matière sur laquelle il opère et qui s'impose à lui comme à tous les artistes ; elle intéresse, dans l'art, ce qui est répétition ou fabrication, et non plus la création même. Sur elle se concentre l'attention de l'artiste, ce que j'appellerais son intellectualité. De même, dans la création de notre caractère, nous savons fort peu de chose de notre pouvoir créateur : pour l'apprendre, nous aurions à revenir sur nous-mêmes, à philosopher, et à remonter la pente de la nature, car la nature a voulu l'action, elle n'a guère pensé à la spéculation. Dès qu'il n'est plus simplement question de sentir en soi un élan et de s'assurer qu'on peut agir, mais de retourner la pensée sur elle-même pour qu'elle saisisse ce pouvoir et capte cet élan, la difficulté devient grande, comme s'il fallait invertir la direction normale de la connaissance. Au contraire, nous avons un intérêt capital à nous familiariser avec la technique de notre action, c'est-à-dire à extraire,

des conditions où elle s'exerce, tout ce qui peut nous fournir des recettes et des règles générales sur lesquelles s'appuiera notre conduite. Il n'y aura de nouveauté dans nos actes que grâce à ce que nous aurons trouvé de répétition dans les choses. Notre faculté normale de connaître est donc essentiellement une puissance d'extraire ce qu'il y a de stabilité et de régularité dans le flux du réel. S'agit-il de percevoir ? La perception se saisit des ébranlements infiniment répétés qui sont lumière ou chaleur, par exemple, et les contracte en sensations relativement invariables : ce sont des trillions d'oscillations extérieures que condense à nos yeux, en une fraction de seconde, la vision d'une couleur. S'agit-il de concevoir ? Former une idée générale est abstraire des choses diverses et changeantes un aspect commun qui ne change pas ou du moins qui offre à notre action une prise invariable. La constance de notre attitude, l'identité de notre réaction éventuelle ou virtuelle à la multiplicité et à la variabilité des objets représentés, voilà d'abord ce que marque et dessine la généralité de l'idée. S'agit-il enfin de comprendre ? C'est simplement trouver des rapports, établir des relations stables entre des faits qui passent, dégager des lois ; opération d'autant plus parfaite que la relation est plus précise et la loi plus mathématique. Toutes ces fonctions sont constitutives de l'intelligence. Et l'intelligence est dans le vrai tant qu'elle s'attache, elle amie de la régularité et de la stabilité, à ce qu'il y a de stable et de régulier dans le réel, à la matérialité. Elle touche alors un des côtés de l'absolu, comme notre conscience en touche un autre quand elle saisit en nous une perpétuelle efflorescence de nouveauté ou lorsque, s'élargissant, elle sympathise avec l'effort indéfiniment rénovateur de la nature. L'erreur commence quand l'intelligence prétend penser un des aspects comme elle a pensé l'autre, et s'employer à un usage pour lequel elle n'a pas été faite.

J'estime que les grands problèmes métaphysiques sont généralement mal posés, qu'ils se résolvent souvent d'eux-mêmes quand on en rectifie l'énoncé, ou bien alors que ce sont des problèmes formulés en termes d'illusion, et qui s'évanouissent dès qu'on regarde de près les termes de la formule. Ils naissent, en effet, de ce que nous transposons en fabrication ce qui est création. La réalité est croissance globale et indivisée, invention graduelle, durée : tel, un ballon élastique qui se dilaterait peu à peu en prenant à tout instant des formes inattendues. Mais notre intelligence s'en représente l'origine et l'évolution comme un arrangement et un réarrangement de parties qui ne feraient que changer de place ; elle pourrait donc, théoriquement, prévoir n'importe quel état d'ensemble : en posant un nombre défini d'éléments stables, on s'en donne implicitement, par avance, toutes les combinaisons

possibles. Ce n'est pas tout. La réalité, telle que nous la percevons directement, est du plein qui ne cesse de se gonfler, et qui ignore le vide. Elle a de l'extension, comme elle a de la durée ; mais cette étendue concrète n'est pas l'espace infini et infiniment divisible que l'intelligence se donne comme un terrain où construire. L'espace concret a été extrait des choses. Elles ne sont pas en lui, c'est lui qui est en elles. Seulement, dès que notre pensée raisonne sur la réalité, elle fait de l'espace un réceptacle. Comme elle a coutume d'assembler des parties dans un vide relatif, elle s'imagine que la réalité comble je ne sais quel vide absolu. Or, si la méconnaissance de la nouveauté radicale est à l'origine des problèmes métaphysiques mal posés, l'habitude d'aller du vide au plein est la source des problèmes inexistants. Il est d'ailleurs facile de voir que la seconde erreur est déjà impliquée dans la première. Mais je voudrais d'abord la définir avec plus de précision.

Je dis qu'il y a des pseudo-problèmes, et que ce sont les problèmes angoissants de la métaphysique. Je les ramène à deux. L'un a engendré les théories de l'être, l'autre les théories de la connaissance.

Le premier consiste à se demander pourquoi il y a de l'être, pourquoi quelque chose ou quelqu'un existe. Peu importe la nature de ce qui est : dites que c'est matière, ou esprit, ou l'un et l'autre, ou que matière et esprit ne se suffisent pas et manifestent une Cause transcendante : de toute manière, quand on a considéré des existences, et des causes, et des causes de ces causes, on se sent entraîné dans une course à l'infini. Si l'on s'arrête, c'est pour échapper au vertige. Toujours on constate, on croit constater que la difficulté subsiste, que le problème se pose encore et ne sera jamais résolu. Il ne le sera jamais, en effet, mais il ne devrait pas être posé. Il ne se pose que si l'on se figure un néant qui précéderait l'être. On se dit : « il pourrait ne rien y avoir », et l'on s'étonne alors qu'il y ait quelque chose — ou Quelqu'un. Mais analysez cette phrase : « il pourrait ne rien y avoir ». Vous verrez que vous avez affaire à des mots, nullement à des idées, et que « rien » n'a ici aucune signification « . Rien » est un terme du langage usuel qui ne peut avoir de sens que si l'on reste sur le terrain, propre à l'homme, de l'action et de la fabrication. « Rien » désigne l'absence de ce que nous cherchons, de ce que nous désirons, de ce que nous attendons. A supposer, en effet, que l'expérience nous présentât jamais un vide absolu, il serait limité, il aurait des contours, il serait donc encore quelque chose. Mais en réalité il n'y a pas de vide. Nous ne percevons et même ne concevons que du plein. Une chose ne disparaît que parce qu'une autre l'a remplacée. Suppression signifie ainsi substitution. Seulement, nous disons « suppression »

quand nous n'envisageons de la substitution qu'une de ses deux moitiés, ou plutôt de ses deux faces, celle qui nous intéresse ; nous marquons ainsi qu'il nous plaît de diriger notre attention sur l'objet qui est parti, et de la détourner de celui qui le remplace. Nous disons alors qu'il n'y a plus rien, entendant par là que ce qui est ne nous intéresse pas, que nous nous intéressons à ce qui n'est plus là ou à ce qui aurait pu y être. L'idée d'absence, ou de néant, ou de rien, est donc inséparablement liée à celle de suppression, réelle ou éventuelle, et celle de suppression n'est elle-même qu'un aspect de l'idée de substitution. Il y a là des manières de penser dont nous usons dans la vie pratique ; il importe particulièrement à notre industrie que notre pensée sache retarder sur la réalité et rester attachée, quand il le faut, à ce qui était ou à ce qui pourrait être, au lieu d'être accaparée par ce qui est. Mais quand nous nous transportons du domaine de la fabrication à celui de la création, quand nous nous demandons pourquoi il y a de l'être, pourquoi quelque chose ou quelqu'un, pourquoi le monde ou Dieu existe et pourquoi pas le néant, quand nous nous posons enfin le plus angoissant des problèmes métaphysiques, nous acceptons virtuellement une absurdité ; car si toute suppression est une substitution, si l'idée d'une suppression n'est que l'idée tronquée d'une substitution, alors parler d'une suppression de tout est poser une substitution qui n'en serait pas une c'est se contredire soi-même. Ou l'idée d'une suppression de tout a juste autant d'existence que celle d'un carré rond — l'existence d'un son, *flatus vocis*, — ou bien, si elle représente quelque chose, elle traduit un mouvement de l'intelligence qui va d'un objet à un autre, préfère celui qu'elle vient de quitter à celui qu'elle trouve devant elle, et désigne par « absence du premier » la présence du second. On a posé le tout, puis on a fait disparaître, une à une, chacune de ses parties, sans consentir à voir ce qui la remplaçait : c'est donc la totalité des présences, simplement disposées dans un nouvel ordre, qu'on a devant soi quand on veut totaliser les absences. En d'autres termes, cette prétendue représentation du vide absolu est, en réalité, celle du plein universel dans un esprit qui saute indéfiniment de partie à partie, avec la résolution prise de ne jamais considérer que le vide de sa dissatisfaction au lieu du plein des choses. Ce qui revient à dire que l'idée de Rien, quand elle n'est pas celle d'un simple mot, implique autant de matière que celle de *Tout*, avec, en plus, une opération de la pensée.

J'en dirais autant de l'idée de désordre. Pourquoi l'univers est-il ordonné ? Comment la règle s'impose-t-elle à l'irrégulier, la forme à la matière ? D'où vient que notre pensée se retrouve dans les choses ? Ce problème, qui est devenu chez les modernes le

problème de la connaissance après avoir été, chez les anciens, le problème de l'être, est né d'une illusion du même genre. Il s'évanouit si l'on considère que l'idée de désordre a un sens défini dans le domaine de l'industrie humaine ou, comme nous disons, de la fabrication, mais non pas dans celui de la création. Le désordre est simplement l'ordre que nous ne cherchons pas. Vous ne pouvez pas supprimer un ordre, même par la pensée, sans en faire surgir un autre. S'il n'y a pas finalité ou volonté, c'est qu'il y a un mécanisme ; si le mécanisme fléchit, c'est au profit de la volonté, du caprice, de la finalité. Mais lorsque vous vous attendez à l'un de ces deux ordres et que vous trouvez l'autre, vous dites qu'il y a désordre, formulant ce qui est en termes de ce qui pourrait ou devrait être, et objectivant votre regret. Tout désordre comprend ainsi deux choses : en dehors de nous, un ordre ; en nous, la représentation d'un ordre différent qui est seul à nous intéresser. Suppression signifie donc encore substitution. Et l'idée d'une suppression de tout ordre, c'est-à-dire d'un désordre absolu, enveloppe alors une contradiction véritable, puisqu'elle consiste à ne plus laisser qu'une seule face à l'opération qui, par hypothèse, en comprenait deux. Ou l'idée de désordre absolu ne représente qu'une combinaison de sons, *flatus vocis*, ou, si elle répond à quelque chose, elle traduit un mouvement de l'esprit qui saute du mécanisme à la finalité, de la finalité au mécanisme, et qui, pour marquer l'endroit où il est, aime mieux indiquer chaque fois le point où il n'est pas. Donc, à vouloir supprimer l'ordre, vous vous en donnez deux ou plusieurs. Ce qui revient à dire que la conception d'un ordre venant se surajouter à une « absence d'ordre » implique une absurdité, et que le problème s'évanouit.

Les deux illusions que je viens de signaler n'en font réellement qu'une. Elles consistent à croire qu'il y a *moins* dans l'idée du vide que dans celle du plein, *moins* dans le concept de désordre que dans celui d'ordre. En réalité, il y a plus de contenu intellectuel dans les idées de désordre et de néant, quand elles représentent quelque chose, que dans celles d'ordre et d'existence, parce qu'elles impliquent plusieurs ordres, plusieurs existences et, en outre, un jeu de l'esprit qui jongle inconsciemment avec eux.

Eh bien, je retrouve la même illusion dans le cas qui nous occupe. Au fond des doctrines qui méconnaissent la nouveauté radicale de chaque moment de l'évolution il y a bien des malentendus, bien des erreurs. Mais il y a surtout l'idée que le possible est *moins* que le réel, et que, pour cette raison, la possibilité des choses précède leur existence. Elles seraient ainsi représentables par avance ; elles pourraient être pensées avant d'être réalisées. Mais c'est l'inverse qui est la vérité. Si nous

laissons de côté les systèmes clos, soumis à des lois purement mathématiques, isolables parce que la durée ne mord pas sur eux, si nous considérons l'ensemble de la réalité concrète ou tout simplement le monde de la vie, et à plus forte raison celui de la conscience, nous trouvons qu'il y a plus, et non pas moins, dans la possibilité de chacun des états successifs que dans leur réalité. Car le possible n'est que le réel avec, en plus, un acte de l'esprit qui en rejette l'image dans le passé une fois qu'il s'est produit. Mais c'est ce que nos habitudes intellectuelles nous empêchent d'apercevoir.

Au cours de la grande guerre, des journaux et des revues se détournaient parfois des terribles inquiétudes du présent pour penser à ce qui se passerait plus tard, une fois la paix rétablie. L'avenir de la littérature, en particulier, les préoccupait. On vint un jour me demander comment je me le représentais. Je déclarai, un peu confus, que je ne me le représentais pas. « N'apercevez-vous pas tout au moins, me dit-on, certaines directions possibles ? Admettons qu'on ne puisse prévoir le détail ; vous avez du moins, vous philosophe, une idée de l'ensemble. Comment concevez-vous, par exemple, la grande œuvre dramatique de demain ? » Je me rappellerai toujours la surprise de mon interlocuteur quand je lui répondis : « Si je savais ce que sera la grande œuvre dramatique de demain, je la ferais. » Je vis bien qu'il concevait l'œuvre future comme enfermée, dès alors, dans je ne sais quelle armoire aux possibles ; je devais, en considération de mes relations déjà anciennes avec la philosophie, avoir obtenu d'elle la clef de l'armoire. « Mais, lui dis-je, l'œuvre dont vous parlez n'est pas encore possible. » — « Il faut pourtant bien qu'elle le soit, puisqu'elle se réalisera. » — « Non, elle ne l'est pas. Je vous accorde, tout au plus, qu'elle l'aura *été*. » — « Qu'entendez-vous par là ? » — « C'est bien simple. Qu'un homme de talent ou de génie surgisse, qu'il crée une œuvre : la voilà réelle et par là même elle devient rétrospectivement ou rétroactivement possible. Elle ne le serait pas, elle ne l'aurait pas été, si cet homme n'avait pas surgi. C'est pourquoi je vous dis qu'elle aura été possible aujourd'hui, mais qu'elle ne l'est pas encore. » — « C'est un peu fort ! Vous n'allez pas soutenir que l'avenir influe sur le présent, que le présent introduit quelque chose dans le passé, que l'action remonte le cours du temps et vient imprimer sa marque en arrière ? » — Cela dépend. Qu'on puisse insérer du réel dans le passé et travailler ainsi à reculons dans le temps, je ne l'ai jamais prétendu. Mais qu'on y puisse loger du possible, ou plutôt que le possible aille s'y loger lui-même à tout moment, cela n'est pas douteux. Au fur et à mesure que la réalité se crée, imprévisible et neuve, son image se réfléchit derrière elle dans le passé indéfini ; elle se trouve ainsi avoir été, de

tout temps, possible ; mais c'est à ce moment précis qu'elle commence à l'avoir toujours été, et voilà pourquoi je disais que sa possibilité, qui ne précède pas sa réalité, l'aura précédée une fois la réalité apparue. Le possible est donc le mirage du présent dans le passé ; et comme nous savons que l'avenir finira par être du présent, comme l'effet de mirage continue sans relâche à se produire, nous nous disons que dans notre présent actuel, qui sera le passé de demain, l'image de demain est déjà contenue quoique nous n'arrivions pas à la saisir. Là est précisément l'illusion. C'est comme si l'on se figurait, en apercevant son image dans le miroir devant lequel on est venu se placer, qu'on aurait pu la toucher si l'on était resté derrière. En jugeant d'ailleurs ainsi que le possible ne présuppose pas le réel, on admet que la réalisation ajoute quelque chose à la simple possibilité : le possible aurait été là de tout temps, fantôme qui attend son heure ; il serait donc devenu réalité par l'addition de quelque chose, par je ne sais quelle transfusion de sang ou de vie. On ne voit pas que c'est tout le contraire, que le possible implique la réalité correspondante avec, en outre, quelque chose qui s'y joint, puisque le possible est l'effet combiné de la réalité une fois apparue et d'un dispositif qui la rejette en arrière. L'idée, immanente à la plupart des philosophies et naturelle à l'esprit humain, de possibles qui se réaliseraient par une acquisition d'existence, est donc illusion pure. Autant vaudrait prétendre que l'homme en chair et en os provient de la matérialisation de son image aperçue dans le miroir, sous prétexte qu'il y a dans cet homme réel tout ce qu'on trouve dans cette image virtuelle avec, en plus, la solidité qui fait qu'on peut la toucher. Mais la vérité est qu'il faut plus ici pour obtenir le virtuel que le réel, plus pour l'image de l'homme que pour l'homme même, car l'image de l'homme ne se dessinera pas si l'on ne commence par se donner l'homme, et il faudra de plus un miroir. »

C'est ce qu'oubliait mon interlocuteur quand il me questionnait sur le théâtre de demain. Peut-être aussi jouait-il inconsciemment sur le sens du mot « possible ». *Hamlet* était sans doute possible avant d'être réalisé, si l'on entend par là qu'il n'y avait pas d'obstacle insurmontable à sa réalisation. Dans ce sens particulier, on appelle possible ce qui n'est pas impossible ; et il va de soi que cette non-impossibilité d'une chose est la condition de sa réalisation. Mais le possible ainsi entendu n'est à aucun degré du virtuel, de l'idéalement préexistant. Fermez la barrière, vous savez que personne ne traversera la voie : il ne suit pas de là que vous puissiez prédire qui la traversera quand vous ouvrirez. Pourtant du sens tout négatif du terme « possible » vous passez subrepticement, inconsciemment, au sens positif. Possibilité

signifiait tout à l'heure « absence d'empêchement » ; vous en faites maintenant une « préexistence sous forme d'idée », ce qui est tout autre chose. Au premier sens du mot, c'était un truisme de dire que la possibilité d'une chose précède sa réalité : vous entendiez simplement par là que les obstacles, ayant été surmontés, étaient surmontables[443]. Mais, au second sens, c'est une absurdité, car il est clair qu'un esprit chez lequel le *Hamlet* de Shakespeare se fût dessiné sous forme de possible en eût par là créé la réalité : c'eût donc été, par définition, Shakespeare lui-même. En vain vous vous imaginez d'abord que cet esprit aurait pu surgir avant Shakespeare : c'est que vous ne pensez pas alors à tous les détails du drame. Au fur et à mesure que vous les complétez, le prédécesseur de Shakespeare se trouve penser tout ce que Shakespeare pensera, sentir tout ce qu'il sentira, savoir tout ce qu'il saura, percevoir donc tout ce qu'il percevra, occuper par conséquent le même point de l'espace et du temps, avoir le même corps et la même âme : c'est Shakespeare lui-même.

Mais j'insiste trop sur ce qui va de soi. Toutes ces considérations s'imposent quand il s'agit d'une oeuvre d'art. Je crois qu'on finira pas trouver évident que l'artiste crée du possible en même temps que du réel quand il exécute son oeuvre. D'où vient donc qu'on hésitera probablement à en dire autant de la nature ? Le monde n'est-il pas une oeuvre d'art, incomparablement plus riche que celle du plus grand artiste ? Et n'y a-t-il pas autant d'absurdité, sinon davantage, à supposer ici que l'avenir se dessine d'avance, que la possibilité préexistait à la réalité ? Je veux bien, encore une fois, que les états futurs d'un système clos de points matériels soient calculables, et par conséquent visibles dans son état présent. Mais, je le répète, ce système est extrait ou abstrait d'un tout qui comprend, outre la matière inerte et inorganisée, l'organisation. Prenez le monde concret et complet, avec la vie et la conscience qu'il encadre ; considérez la nature entière, génératrice d'espèces nouvelles aux formes aussi originales et aussi neuves que le dessin de n'importe quel artiste ; attachez-vous, dans ces espèces, aux individus, plantes ou animaux, dont chacun a son caractère propre — j'allais dire sa personnalité (car un brin d'herbe ne ressemble pas plus à un autre brin d'herbe qu'un Raphaël à un Rembrandt) ; haussez-vous, par-dessus l'homme individuel, jusqu'aux sociétés qui déroulent des actions et des situations comparables à celles de n'importe quel drame : comment parler encore de possibles qui précéderaient leur propre réalisation ? Comment ne pas voir que si l'événement s'explique toujours, après coup, par tels ou tels des événements antécédents, un événement tout différent se serait aussi bien expliqué, dans les mêmes circonstances, par des

antécédents autrement choisis — que dis-je ? par les mêmes antécédents autrement découpés, autrement distribués, autrement aperçus enfin par l'attention rétrospective ? D'avant en arrière se poursuit un remodelage constant du passé par le présent, de la cause par l'effet.

Nous ne le voyons pas, toujours pour la même raison, toujours en proie à la même illusion, toujours parce que nous traitons comme du plus ce qui est du moins, comme du moins ce qui est du plus. Remettons le possible à sa place : l'évolution devient tout autre chose que la réalisation d'un programme ; les portes de l'avenir s'ouvrent toutes grandes ; un champ illimité s'offre à la liberté. Le tort des doctrines, — bien rares dans l'histoire de la philosophie, — qui ont su faire une place à l'indétermination et à la liberté dans le monde, est de n'avoir pas vu ce que leur affirmation impliquait. Quand elles parlaient d'indétermination, de liberté, elles entendaient par indétermination une compétition entre des possibles, par liberté un choix entre les possibles, — comme si la possibilité n'était pas créée par la liberté même ! Comme si toute autre hypothèse, en posant une préexistence idéale du possible au réel, ne réduisait pas le nouveau à n'être qu'un réarrangement d'éléments anciens ! comme si elle ne devait pas être amenée ainsi, tôt ou tard, à le tenir pour calculable et prévisible ! En acceptant le postulat de la théorie adverse, on introduisait l'ennemi dans la place. Il faut en prendre son parti : c'est le réel qui se fait possible, et non pas le possible qui devient réel.

Mais la vérité est que la philosophie n'a jamais franchement admis cette création continue d'imprévisible nouveauté. Les anciens y répugnaient déjà, parce que, plus ou moins platoniciens, ils se figuraient que l'Être était donné une fois pour toutes, complet et parfait, dans l'immuable système des Idées : le monde qui se déroule à nos yeux ne pouvait donc rien y ajouter ; il n'était au contraire que diminution ou dégradation ; ses états successifs mesureraient l'écart croissant ou décroissant entre ce qu'il est, ombre projetée dans le temps, et ce qu'il devrait être, Idée assise dans l'éternité ; ils dessineraient les variations d'un déficit, la forme changeante d'un vide. C'est le Temps qui aurait tout gâté. Les modernes se placent, il est vrai, à un tout autre point de vue. Ils ne traitent plus le Temps comme un intrus, perturbateur de l'éternité ; mais volontiers ils le réduiraient à une simple apparence. Le temporel n'est alors que la forme confuse du rationnel. Ce qui est perçu par nous comme une succession d'états est conçu par notre intelligence, une fois le brouillard tombé, comme un système de relations. Le réel devient encore une fois l'éternel, avec cette seule différence que c'est l'éternité des Lois en lesquelles les

phénomènes se résolvent, au lieu d'être l'éternité des Idées qui leur servent de modèle. Mais, dans un cas comme dans l'autre, nous avons affaire à des théories. Tenons-nous-en aux faits. Le Temps est immédiatement donné. Cela nous suffit, et, en attendant qu'on nous démontre son inexistence ou sa perversité, nous constaterons simplement qu'il y a jaillissement effectif de nouveauté imprévisible.

La philosophie y gagnera de trouver quelque absolu dans le monde mouvant des phénomènes. Mais nous y gagnerons aussi de nous sentir plus joyeux et plus forts. Plus joyeux, parce que la réalité qui s'invente sous nos yeux donnera à chacun de nous, sans cesse, certaines des satisfactions que l'art procure de loin en loin aux privilégiés de la fortune ; elle nous découvrira, par-delà la fixité et la monotonie qu'y apercevaient d'abord nos sens hypnotisés par la constance de nos besoins, la nouveauté sans cesse renaissante, la mouvante originalité des choses. Mais nous serons surtout plus forts, car à la grande œuvre de création qui est à l'origine et qui se poursuit sous nos yeux nous nous sentirons participer, créateurs de nous-mêmes. Notre faculté d'agir, en se ressaisissant, s'intensifiera. Humiliés jusque-là dans une attitude d'obéissance, esclaves de je ne sais quelles nécessités naturelles, nous nous redresserons, maîtres associés à un plus grand Maître. Telle sera la conclusion de notre étude. Gardons-nous de voir un simple jeu dans une spéculation sur les rapports du possible et du réel. Ce peut être une préparation à bien vivre.

Chapitre II

L'Intuition philosophique

*Conférence faite au Congrès de Philosophie de Bologne
le 10 avril 1911*

Je voudrais vous soumettre quelques réflexions sur l'esprit philosophique. Il me semble, — et plus d'un mémoire présenté à ce Congrès en témoigne, — que la métaphysique cherche en ce moment à se simplifier, à se rapprocher davantage de la vie. Je crois qu'elle a raison, et que c'est dans ce sens que nous devons travailler. Mais j'estime que nous ne ferons, par là, rien de révolutionnaire ; nous nous bornerons à donner la forme la plus appropriée à ce qui est le fond de toute philosophie, — je veux dire de toute philosophie qui a pleine conscience de sa fonction et de sa destination. Car il ne faut pas que la complication de la lettre fasse perdre de vue la simplicité de l'esprit. A ne tenir compte que des doctrines une fois formulées, de la synthèse où elles paraissent alors embrasser les conclusions des philosophies antérieures et l'ensemble des connaissances acquises, on risque de ne plus apercevoir ce qu'il y a d'essentiellement spontané dans la pensée philosophique.

Il y a une remarque qu'ont pu faire tous ceux d'entre nous qui enseignent l'histoire de la philosophie, tous ceux qui ont occasion de revenir souvent à l'étude des mêmes doctrines et d'en pousser ainsi de plus en plus loin l'approfondissement. Un système philosophique semble d'abord se dresser comme un édifice complet, d'une architecture savante, où les dispositions ont été prises pour qu'on y pût loger commodément tous les problèmes. Nous éprouvons, à le contempler sous cette forme, une joie esthétique renforcée d'une satisfaction professionnelle. Non seulement, en effet, nous trouvons ici l'ordre dans la complication (un ordre que nous nous amusons quelquefois à compléter en le décrivant), mais nous avons aussi le contentement de nous dire que nous savons d'où viennent les matériaux et comment la construction a été faite. Dans les

problèmes que le philosophe a posés nous reconnaissons les questions qui s'agitaient autour de lui. Dans les solutions qu'il en donne nous croyons retrouver, arrangés ou dérangés, mais à peine modifiés, les éléments des philosophies antérieures ou contemporaines. Telle vue a dû lui être fournie par celui-ci, telle autre lui fut suggérée par celui-là. Avec ce qu'il a lu, entendu, appris, nous pourrions sans doute recomposer la plus grande partie de ce qu'il a fait. Nous nous mettons donc à l'œuvre, nous remontons aux sources, nous pesons les influences, nous extrayons les similitudes, et nous finissons par voir distinctement dans la doctrine ce que nous y cherchions : une synthèse plus ou moins originale des idées au milieu desquelles le philosophe a vécu.

Mais un contact souvent renouvelé avec la pensée du maître peut nous amener, par une imprégnation graduelle, à un sentiment tout différent. Je ne dis pas que le travail de comparaison auquel nous nous étions livrés d'abord ait été du temps perdu : sans cet effort préalable pour recomposer une philosophie avec ce qui n'est pas elle et pour la relier à ce qui fut autour d'elle, nous n'atteindrions peut-être jamais ce qui est véritablement elle ; car l'esprit humain est ainsi fait, il ne commence à comprendre le nouveau que lorsqu'il a tout tenté pour le ramener à l'ancien. Mais, à mesure que nous cherchons davantage à nous installer dans la pensée du philosophe au lieu d'en faire le tour, nous voyons sa doctrine se transfigurer. D'abord la complication diminue. Puis les parties entrent les unes dans les autres. Enfin tout se ramasse en un point unique, dont nous sentons qu'on pourrait se rapprocher de plus en plus quoiqu'il faille désespérer d'y atteindre.

En ce point est quelque chose de simple, d'infiniment simple, de si extraordinairement simple que le philosophe n'a jamais réussi à le dire. Et c'est pourquoi il a parlé toute sa vie. Il ne pouvait formuler ce qu'il avait dans l'esprit sans se sentir obligé de corriger sa formule, puis de corriger sa correction : ainsi, de théorie en théorie, se rectifiant alors qu'il croyait se compléter, il n'a fait autre chose, par une complication qui appelait la complication et par des développements juxtaposés à des développements, que rendre avec une approximation croissante la simplicité de son intuition originelle. Toute la complexité de sa doctrine, qui irait à l'infini, n'est donc que l'incommensurabilité entre son intuition simple et les moyens dont il disposait pour l'exprimer.

Quelle est cette intuition ? Si le philosophe n'a pas pu en donner la formule, ce n'est pas nous qui y réussirons. Mais ce que nous arriverons à ressaisir et à fixer, c'est une certaine image intermédiaire entre la simplicité de l'intuition concrète et la complexité des abstractions qui la traduisent, image fuyante et

évanouissante, qui hante, inaperçue peut-être, l'esprit du philosophe, qui le suit comme son ombre à travers les tours et détours de sa pensée, et qui, si elle n'est pas l'intuition même, s'en rapproche beaucoup plus que l'expression conceptuelle, nécessairement symbolique, à laquelle l'intuition doit recourir pour fournir des « explications ». Regardons bien cette ombre : nous devinerons l'attitude du corps qui la projette. Et si nous faisons effort pour imiter cette attitude, ou mieux pour nous y insérer, nous reverrons, dans la mesure du possible, ce que le philosophe a vu.

Ce qui caractérise d'abord cette image, c'est la puissance de *négation* qu'elle porte en elle. Vous vous rappelez comment procédait le démon de Socrate : il arrêta la volonté du philosophe à un moment donné, et l'empêcha d'agir plutôt qu'il ne prescrivait ce qu'il y avait à faire. Il me semble que l'intuition se comporte souvent en matière spéculative comme le démon de Socrate dans la vie pratique ; c'est du moins sous cette forme qu'elle débute, sous cette forme aussi qu'elle continue à donner ses manifestations les plus nettes : elle défend. Devant des idées couramment acceptées, des thèses qui paraissaient évidentes, des affirmations qui avaient passé jusque-là pour scientifiques, elle souffle à l'oreille du philosophe le mot : *Impossible* : Impossible, quand bien même les faits et les raisons sembleraient t'inviter à croire que cela est possible et réel et certain. Impossible, parce qu'une certaine expérience, confuse peut-être mais décisive, te parle par ma voix, qu'elle est incompatible avec les faits qu'on allègue et les raisons qu'on donne, et que dès lors ces faits doivent être mal observés, ces raisonnements faux. Singulière force que cette puissance intuitive de négation ! Comment n'a-t-elle pas frappé davantage l'attention des historiens de la philosophie ? N'est-il pas visible que la première démarche du philosophe, alors que sa pensée est encore mal assurée et qu'il n'y a rien de définitif dans sa doctrine, est de rejeter certaines choses définitivement ? Plus tard, il pourra varier dans ce qu'il affirmera ; il ne variera guère dans ce qu'il nie. Et s'il varie dans ce qu'il affirme, ce sera encore en vertu de la puissance de négation immanente à l'intuition ou à son image. Il se sera laissé aller à déduire paresseusement des conséquences selon les règles d'une logique rectiligne ; et voici que tout à Coup, devant sa propre affirmation, il éprouve le même sentiment d'impossibilité qui lui était venu d'abord devant l'affirmation d'autrui. Ayant quitté en effet la courbe de sa pensée pour suivre tout droit la tangente, il est devenu extérieur à lui-même. Il rentre en lui quand il revient à l'intuition. De ces départs et de ces retours sont faits les zigzags d'une doctrine qui « se développe », c'est-à-dire qui se perd, se retrouve, et se corrige indéfiniment elle-même.

Dégageons-nous de cette complication, remontons vers l'intuition simple ou tout au moins vers l'image qui la traduit : du même coup nous voyons la doctrine s'affranchir des conditions de temps et de lieu dont elle semblait dépendre. Sans doute les problèmes dont le philosophe s'est occupé sont les problèmes qui se posaient de son temps ; la science qu'il a utilisée ou critiquée était la science de son temps ; dans les théories qu'il expose on pourra même retrouver, si on les y cherche, les idées de ses contemporains et de ses devanciers. Comment en serait-il autrement ? Pour faire comprendre le nouveau, force est bien de l'exprimer en fonction de l'ancien ; et les problèmes déjà posés, les solutions qu'on en avait fournies, la philosophie et la science du temps où il a vécu, ont été, pour chaque grand penseur, la matière dont il était obligé de se servir pour donner une forme concrète à sa pensée. Sans compter qu'il est de tradition, depuis l'antiquité, de présenter toute philosophie comme un système complet, qui embrasse tout ce que l'on connaît. Mais ce serait se tromper étrangement que de prendre pour un élément constitutif de la doctrine ce qui n'en fut que le moyen d'expression. Telle est la première erreur à laquelle nous nous exposons, comme je le disais tout à l'heure, quand nous abordons l'étude d'un système. Tant de ressemblances partielles nous frappent, tant de rapprochements nous paraissent s'imposer, des appels si nombreux, si pressants, sont lancés de toutes parts à notre ingéniosité et à notre érudition, que nous sommes tentés de recomposer la pensée du maître avec des fragments d'idées pris çà et là, quittes à le louer ensuite d'avoir su — comme nous venons de nous en montrer capables nous-mêmes — exécuter un joli travail de mosaïque. Mais l'illusion ne dure guère, car nous nous apercevons bientôt que, là même où le philosophe semble répéter des choses déjà dites, il les pense à sa manière. Nous renonçons alors à recomposer ; mais C'est pour glisser, le plus souvent, vers une nouvelle illusion, moins grave sans doute que la première, mais plus tenace qu'elle. Volontiers nous nous figurons la doctrine — même si c'est celle d'un maître — comme issue des philosophies antérieures et comme représentant « un moment d'une évolution ». Certes, nous n'avons plus tout à fait tort, car une philosophie ressemble plutôt à un organisme qu'à un assemblage, et il vaut encore mieux parler ici d'évolution que de composition. Mais cette nouvelle comparaison, outre qu'elle attribue à l'histoire de la pensée plus de continuité qu'il ne s'en trouve réellement, a l'inconvénient de maintenir notre attention fixée sur la complication extérieure du système et sur ce qu'il peut avoir de prévisible dans sa forme superficielle, au lieu de nous inviter à toucher du doigt la nouveauté et la simplicité du fond. Un philosophe

digne de ce nom n'a jamais dit qu'une seule chose : encore a-t-il plutôt cherché à la dire qu'il ne l'a dite véritablement. Et il n'a dit qu'une seule chose parce qu'il n'a su qu'un seul point : encore fut-ce moins une vision qu'un contact ; ce contact a fourni une impulsion, cette impulsion un mouvement, et si ce mouvement, qui est comme un certain tourbillonnement d'une certaine forme particulière, ne se rend visible à nos yeux que par ce qu'il a ramassé sur sa route, il n'en est pas moins vrai que d'autres poussières auraient aussi bien pu être soulevées et que c'eût été encore le même tourbillon. Ainsi, une pensée qui apporte quelque chose de nouveau dans le monde est bien obligée de se manifester à travers les idées toutes faites qu'elle rencontre devant elle et qu'elle entraîne dans son mouvement ; elle apparaît ainsi comme relative à l'époque où le philosophe a vécu ; mais ce n'est souvent qu'une apparence. Le philosophe eût pu venir plusieurs siècles plus tôt ; il aurait eu affaire à une autre philosophie et à une autre science ; il se fût posé d'autres problèmes ; il se serait exprimé par d'autres formules ; pas un chapitre, peut-être, des livres qu'il a écrits n'eût été ce qu'il est ; et pourtant il eût dit la même chose.

Permettez-moi de choisir un exemple. Je fais appel à vos souvenirs professionnels : je vais, si vous le voulez bien, évoquer quelques-uns des miens. Professeur au Collège de France, je consacre un de mes deux cours, tous les ans, à l'histoire de la philosophie. C'est ainsi que j'ai pu, pendant plusieurs années consécutives, pratiquer longuement sur Berkeley, puis sur Spinoza, l'expérience que je viens de décrire. Je laisserai de côté Spinoza ; il nous entraînerait trop loin. Et pourtant je ne connais rien de plus instructif que le contraste entre la forme et le fond d'un livre comme l'*Éthique* : d'un côté ces choses énormes qui s'appellent la Substance, l'Attribut et le Mode, et le formidable attirail des théorèmes avec l'enchevêtrement des définitions, corollaires et scolies, et cette complication de machinerie et cette puissance d'écrasement qui font que le débutant, en présence de l'*Éthique*, est frappé d'admiration et de terreur comme devant un cuirassé du type Dreadnought ; — de l'autre, quelque chose de subtil, de très léger et de presque aérien, qui fuit quand on s'en approche, mais qu'on ne peut regarder, même de loin, sans devenir incapable de s'attacher à quoi que ce soit du reste, même à ce qui passe pour capital, même à la distinction entre la Substance et l'Attribut, même à la dualité de la Pensée et de l'Étendue. C'est, derrière la lourde masse des concepts apparentés au cartésianisme et à l'aristotélisme, l'intuition qui fut celle de Spinoza, intuition qu'aucune formule, si simple soit-elle, ne sera assez simple pour exprimer. Disons, pour nous contenter d'une approximation, que c'est le sentiment d'une

coïncidence entre l'acte par lequel notre esprit connaît parfaitement la vérité et l'opération par laquelle Dieu l'engendre, l'idée que la « conversion » des Alexandrins, quand elle devient complète, ne fait plus qu'un avec leur « procession », et que lorsque l'homme, sorti de la divinité, arrive à rentrer en elle, il n'aperçoit plus qu'un mouvement unique là où il avait vu d'abord les deux mouvements inverses d'aller et de retour, — l'expérience morale se chargeant ici de résoudre une contradiction logique et de faire, par une brusque suppression du Temps, que le retour soit un aller. Plus nous remontons vers cette intuition originelle, mieux nous comprenons que, si Spinoza avait vécu avant Descartes, il aurait sans doute écrit autre chose que ce qu'il a écrit, mais que, Spinoza vivant et écrivant, nous étions sûrs d'avoir le spinozisme tout de même.

J'arrive à Berkeley, et puisque c'est lui que je prends comme exemple, vous ne trouverez pas mauvais que je l'analyse en détail : la brièveté ne s'obtiendrait ici qu'aux dépens de la rigueur. Il suffit de jeter un coup d'œil sur l'œuvre de Berkeley pour la voir, comme d'elle-même, se résumer en quatre thèses fondamentales. La première, qui définit un certain idéalisme et à laquelle se rattache la nouvelle théorie de la vision (quoique le philosophe ait jugé prudent de présenter celle-ci comme indépendante) se formulerait ainsi : « la matière est un ensemble d'idées ». La seconde consiste à prétendre que les idées abstraites et générales se réduisent à des mots : c'est du nominalisme. La troisième affirme la réalité des esprits et les caractérise par la volonté : disons que c'est du spiritualisme et du volontarisme. La dernière enfin, que nous pourrions appeler du théisme, pose l'existence de Dieu en se fondant principalement sur la considération de la matière. Or, rien ne serait plus facile que de retrouver ces quatre thèses, formulées en termes à peu près identiques, chez les contemporains ou les prédécesseurs de Berkeley. La dernière se rencontre chez les théologiens. La troisième était chez Duns Scot ; Descartes a dit quelque chose du même genre. La seconde a alimenté les controverses du moyen âge avant de faire partie intégrante de la philosophie de Hobbes. Quant à la première, elle ressemble beaucoup à l'« occasionalisme » de Malebranche, dont nous découvririons déjà l'idée, et même la formule, dans certains textes de Descartes ; on n'avait d'ailleurs pas attendu jusqu'à Descartes pour remarquer que le rêve a toute l'apparence de la réalité et qu'il n'y a rien, dans aucune de nos perceptions prise à part, qui nous garantisse l'existence d'une chose extérieure à nous. Ainsi, avec des philosophes déjà anciens ou même, si l'on ne veut pas remonter trop haut, avec Descartes et Hobbes, auxquels on pourra adjoindre Locke, on aura les éléments nécessaires à la reconstitution

extérieure de la philosophie de Berkeley : tout au plus lui laissera-t-on sa théorie de la vision, qui serait alors son œuvre propre, et dont l'originalité, rejaillissant sur le reste, donnerait à l'ensemble de la doctrine son aspect original. Prenons donc ces tranches de philosophie ancienne et moderne, mettons-les dans le même bol, ajoutons en guise de vinaigre et d'huile, une certaine impatience agressive à l'égard du dogmatisme mathématique et le désir, naturel chez un évêque philosophe, de réconcilier la raison avec la foi, mêlons et retournons consciencieusement, jetons par-dessus le tout, comme autant de fines herbes, un certain nombre d'aphorismes cueillis chez les néo-platoniciens : nous aurons — passez-moi l'expression — une salade qui ressemblera suffisamment, de loin, à ce que Berkeley a fait.

Eh bien, celui qui procéderait ainsi serait incapable de pénétrer dans la pensée de Berkeley. Je ne parle pas des difficultés et des impossibilités auxquelles il se heurterait dans les explications de détail : singulier « nominalisme » que celui qui aboutit à ériger bon nombre d'idées générales en essences éternelles, immanentes à l'Intelligence divine ! étrange négation de la réalité des corps que celle qui s'exprime par une théorie positive de la nature de la matière, théorie féconde, aussi éloignée que possible d'un idéalisme stérile qui assimilerait la perception au rêve ! Ce que je veux dire, c'est qu'il nous est impossible d'examiner avec attention la philosophie de Berkeley sans voir se rapprocher d'abord, puis s'entrepénétrer, les quatre thèses que nous y avons distinguées, de sorte que chacune d'elles semble devenir grosse des trois autres, prendre du relief et de la profondeur, et se distinguer radicalement des théories antérieures ou contemporaines avec lesquelles on pouvait la faire coïncider en surface. Sans doute ce second point de vue, d'où la doctrine apparaît comme un organisme et non plus comme un assemblage, n'est pas encore le point de vue définitif. Du moins est-il plus rapproché de la vérité. Je ne puis entrer dans tous les détails ; il faut cependant que j'indique, pour une ou deux au moins des quatre thèses, comment on en tirerait n'importe laquelle des autres.

Prenons l'idéalisme. Il ne consiste pas seulement à dire que les corps sont des idées. A quoi cela servirait-il ? Force nous serait bien de continuer à affirmer de ces idées tout ce que l'expérience nous fait affirmer des corps, et nous aurions simplement substitué un mot à un autre ; car Berkeley ne pense certes pas que la matière cessera d'exister quand il aura cessé de vivre. Ce que l'idéalisme de Berkeley signifie, c'est que la matière est coextensive à notre représentation ; qu'elle n'a pas d'intérieur, pas de dessous ; qu'elle ne cache rien, ne renferme rien ; qu'elle ne possède ni puissances

ni virtualités d'aucune espèce ; qu'elle est étalée en surface et qu'elle tient tout entière, à tout instant, dans ce qu'elle donne. Le mot « idée » désigne d'ordinaire une existence de ce genre, je veux dire une existence complètement réalisée, dont l'être ne fait qu'un avec le paraître, tandis que le mot « chose » nous fait penser à une réalité qui serait en même temps un réservoir de possibilités ; c'est pour cette raison que Berkeley aime mieux appeler les corps des idées que des choses. Mais, si nous envisageons ainsi 1° « idéalisme », nous le voyons coïncider avec le « nominalisme » ; car cette seconde thèse, à mesure qu'elle s'affirme plus nettement dans l'esprit du philosophe, se restreint plus évidemment à la négation des idées générales abstraites, — *abstraites*, c'est-à-dire *extraites* de la matière : il est clair en effet qu'on ne saurait extraire quelque chose de ce qui ne contient rien, ni par conséquent faire sortir d'une perception autre chose qu'elle. La couleur n'étant que de la couleur, la résistance n'étant que de la résistance, jamais vous ne trouverez rien de commun entre la résistance et la couleur, jamais vous ne tirerez des données de la vue un élément qui leur soit commun avec celles du toucher. Que si vous prétendez abstraire des unes et des autres quelque chose qui leur soit commun à toutes, vous vous apercevrez, en regardant cette chose, que vous avez affaire à un mot : voilà le nominalisme de Berkeley ; mais voilà, du même coup, la « nouvelle théorie de la vision ». Si une étendue qui serait à la fois visuelle et tactile n'est qu'un mot, à plus forte raison en est-il ainsi d'une étendue qui intéresserait tous les sens à la fois : voilà encore du nominalisme, mais voilà aussi la réfutation de la théorie cartésienne de la matière. Ne parlons même plus d'étendue ; constatons simplement que, vu la structure du langage, les deux expressions « j'ai cette perception » et « cette perception existe » sont synonymes, mais que la seconde, introduisant le même mot « existence » dans la description de perceptions toutes différentes, nous invite à croire qu'elles ont quelque chose de commun entre elles et à nous imaginer que leur diversité recouvre une unité fondamentale, l'unité d'une « substance » qui n'est en réalité que le mot *existence* hypostasié : vous avez tout l'idéalisme de Berkeley ; et cet idéalisme, comme je le disais, ne fait qu'un avec son nominalisme. — Passons maintenant, si vous voulez, à la théorie de Dieu et à celle des esprits. Si un corps est fait d'« idées », ou, en d'autres termes, s'il est entièrement passif et terminé, dénué de pouvoirs et de virtualités, il ne saurait agir sur d'autres corps ; et dès lors les mouvements des corps doivent être les effets d'une puissance active, qui a produit ces corps eux-mêmes et qui, en raison de l'ordre dont l'univers témoigne, ne peut être qu'une cause

intelligente. Si nous nous trompons quand nous érigeons en réalités, sous le nom d'idées générales, les noms que nous avons donnés à des groupes d'objets ou de perceptions plus ou moins artificiellement constitués par nous sur le plan de la matière, il n'en est plus de même quand nous croyons découvrir, derrière le plan où la matière s'étale, les intentions divines : l'idée générale qui n'existe qu'en surface et qui relie les corps aux corps n'est sans doute qu'un mot, mais l'idée générale qui existe en profondeur, rattachant les corps à Dieu ou plutôt descendant de Dieu aux corps, est une réalité ; et ainsi le nominalisme de Berkeley appelle tout naturellement ce développement de la doctrine que nous trouvons dans la *Siris* et qu'on a considéré à tort comme une fantaisie néo-platonicienne ; en d'autres termes, l'idéalisme de Berkeley n'est qu'un aspect de la théorie qui met Dieu derrière toutes les manifestations de la matière. Enfin, si Dieu imprime en chacun de nous des perceptions ou, comme dit Berkeley, des « idées », l'être qui recueille ces perceptions ou plutôt qui va au-devant d'elles est tout l'inverse d'une idée : c'est une volonté, d'ailleurs limitée sans cesse par la volonté divine. Le point de rencontre de ces deux volontés est justement ce que nous appelons la matière. Si le *percipi* est passivité pure, le *percipere* est pure activité. Esprit humain, matière, esprit divin deviennent donc des termes que nous ne pouvons exprimer qu'en fonction l'un de l'autre. Et le spiritualisme de Berkeley se trouve lui-même n'être qu'un aspect de l'une quelconque des trois autres thèses.

Ainsi les diverses parties du système s'entrepénètrent, comme chez un être vivant. Mais, comme je le disais au début, le spectacle de cette pénétration réciproque nous donne sans doute une idée plus juste du corps de la doctrine ; il ne nous en fait pas encore atteindre l'âme.

Nous nous rapprocherons d'elle, si nous pouvons atteindre l'*image médiatrice* dont je parlais tout à l'heure, — une image qui est presque matière en ce qu'elle se laisse encore voir, et presque esprit en ce qu'elle ne se laisse plus toucher, — fantôme qui nous hante pendant que nous tournons autour de la doctrine et auquel il faut s'adresser pour obtenir le signe décisif, l'indication de l'attitude à prendre et du point où regarder. L'image médiatrice qui se dessine dans l'esprit de l'interprète, au fur et à mesure qu'il avance dans l'étude de l'œuvre, exista-t-elle jadis, telle quelle, dans la pensée du maître ? Si ce ne fut pas celle-là, c'en fut une autre, qui pouvait appartenir à un ordre de perception différent et n'avoir aucune ressemblance matérielle avec elle, mais qui lui équivalait cependant comme s'équivalent deux traductions, en langues différentes, du même original. Peut-être ces deux images, peut-être même d'autres

images, équivalentes encore, furent-elles présentes toutes à la fois, suivant pas à pas le philosophe, en procession, à travers les évolutions de sa pensée. Ou peut-être n'en aperçut-il bien aucune, se bornant à reprendre directement contact, de loin en loin, avec cette chose plus subtile encore qui est l'intuition elle-même ; mais alors force nous est bien, à nous interprètes, de rétablir l'image intermédiaire, sous peine d'avoir à parler de l'« intuition originelle » comme d'une pensée vague et de l'« esprit de la doctrine » comme d'une abstraction, alors que cet esprit est ce qu'il y a de plus concret et cette intuition ce qu'il y a de plus précis dans le système.

Dans le cas de Berkeley, je crois voir deux images différentes, et celle qui me frappe le plus n'est pas celle dont nous trouvons l'indication complète chez Berkeley lui-même. Il me semble que Berkeley aperçoit la matière comme une *mince pellicule transparente* située entre l'homme et Dieu. Elle reste transparente tant que les philosophes ne s'occupent pas d'elle, et alors Dieu se montre au travers. Mais que les métaphysiciens y touchent, ou même le sens commun en tant qu'il est métaphysicien : aussitôt la pellicule se dépolit et s'épaissit, devient opaque et forme écran, parce que des mots tels que Substance, Force, Étendue abstraite, etc., se glissent derrière elle, s'y déposent comme une couche de poussière, et nous empêchent d'apercevoir Dieu par transparence. L'image est à peine indiquée par Berkeley lui-même, quoiqu'il ait dit en propres termes « que nous soulevons la poussière et que nous nous plaignons ensuite de ne pas voir ». Mais il y a une autre comparaison, souvent évoquée par le philosophe, et qui n'est que la transposition auditive de l'image visuelle que je viens de décrire : la matière serait une langue que Dieu nous parle. Les métaphysiques de la matière, épaississant chacune des syllabes, lui faisant un sort, l'érigeant en entité indépendante, détourneraient alors notre attention du sens sur le son et nous empêcheraient de suivre la parole divine. Mais, qu'on s'attache à l'une ou à l'autre, dans les deux cas on a affaire à une image simple qu'il faut garder sous les yeux, parce que, si elle n'est pas l'intuition génératrice de la doctrine, elle en dérive immédiatement et s'en rapproche plus qu'aucune des thèses prise à part, plus même que leur combinaison.

Pouvons-nous ressaisir cette intuition elle-même ? Nous n'avons que deux moyens d'expression, le concept et l'image. C'est en concepts que le système se développe ; c'est en une image qu'il se resserre quand on le repousse vers l'intuition d'où il descend : que si l'on veut dépasser l'image en remontant plus haut qu'elle, nécessairement on retombe sur des concepts, et sur des concepts plus vagues, plus généraux encore, que ceux d'où l'on était parti à

la recherche de l'image et de l'intuition. Réduite à prendre cette forme, embouteillée à sa sortie de la source, l'intuition originelle paraîtra donc être ce qu'il y a au monde de plus fade et de plus froid : ce sera la banalité même. Si nous disions, par exemple, que Berkeley considère l'âme humaine comme partiellement unie à Dieu et partiellement indépendante, qu'il a conscience de lui-même, à tout instant, comme d'une activité imparfaite qui rejoindrait une activité plus haute s'il n'y avait, interposé entre les deux, quelque chose qui est la passivité absolue, nous exprimerions de l'intuition originelle de Berkeley tout ce qui peut se traduire immédiatement en concepts, et pourtant nous aurions quelque chose de si abstrait que ce serait à peu près vide. Tenons-nous-en à ces formules, puisque nous ne pouvons trouver mieux, mais tâchons d'y mettre un peu de vie. Prenons tout ce que le philosophe a écrit, faisons remonter ces idées éparpillées vers l'image d'où elles étaient descendues, haussons-les, maintenant enfermées dans l'image, jusqu'à la formule abstraite qui va se grossir de l'image et des idées, attachons-nous alors à cette formule et regardons-la, elle si simple, se simplifier encore, d'autant plus simple que nous aurons poussé en elle un plus grand nombre de choses, soulevons-nous enfin avec elle, montons vers le point où se resserrerait en tension tout ce qui était donné en extension dans la doctrine : nous nous représenterons cette fois comment de ce centre de force, d'ailleurs inaccessible, part l'impulsion qui donne l'élan, c'est-à-dire l'intuition même.

Les quatre thèses de Berkeley sont sorties de là, parce que ce mouvement a rencontré sur sa route les idées et les problèmes que soulevaient les contemporains de Berkeley. En d'autres temps, Berkeley eût sans doute formulé d'autres thèses ; mais, le mouvement étant le même, ces thèses eussent été situées de la même manière par rapport les unes aux autres ; elles auraient eu la même relation entre elles, comme de nouveaux mots d'une nouvelle phrase entre lesquels continue à courir un ancien sens ; et c'eût été la même philosophie.

La relation d'une philosophie aux philosophies antérieures et contemporaines n'est donc pas ce que nous ferait supposer une certaine conception de l'histoire des systèmes. Le philosophe ne prend pas des idées préexistantes pour les fondre dans une synthèse supérieure ou pour les combiner avec une idée nouvelle. Autant vaudrait croire que, pour parler, nous allons chercher des mots que nous cousons ensuite ensemble au moyen d'une pensée. La vérité est qu'au-dessus du mot et au-dessus de la phrase il y a quelque chose de beaucoup plus simple qu'une phrase et même qu'un mot : le sens, qui est moins une chose pensée qu'un

mouvement de pensée, moins un mouvement qu'une direction. Et de même que l'impulsion donnée à la vie embryonnaire détermine la division d'une cellule primitive en cellules qui se divisent à leur tour jusqu'à ce que l'organisme complet soit formé, ainsi le mouvement caractéristique de tout acte de pensée amène cette pensée, par une subdivision croissante d'elle-même, à s'étaler de plus en plus sur les plans successifs de l'esprit jusqu'à ce qu'elle atteigne celui de la parole. Là, elle s'exprime par une phrase, c'est-à-dire par un groupe d'éléments préexistants ; mais elle peut choisir presque arbitrairement les premiers éléments du groupe pourvu que les autres en soient complémentaires : la même pensée se traduit aussi bien en phrases diverses composées de mots tout différents, pourvu que ces mots aient entre eux le même rapport. Tel est le processus de la parole. Et telle est aussi l'opération par laquelle se constitue une philosophie. Le philosophe ne part pas d'idées préexistantes ; tout au plus peut-on dire qu'il y arrive. Et quand il y vient, l'idée ainsi entraînée dans le mouvement de son esprit, s'animant d'une vie nouvelle comme le mot qui reçoit son sens de la phrase, n'est plus ce qu'elle était en dehors du tourbillon.

On trouverait une relation du même genre entre un système philosophique et l'ensemble des connaissances scientifiques de l'époque où le philosophe a vécu. Il y a une certaine conception de la philosophie qui veut que tout l'effort du philosophe tende à embrasser dans une grande synthèse les résultats des sciences particulières. Certes, le philosophe fut pendant longtemps celui qui possédait la science universelle ; et aujourd'hui même que la multiplicité des sciences particulières, la diversité et la complexité des méthodes, la masse énorme des faits recueillis rendent impossible l'accumulation de toutes les connaissances humaines dans un seul esprit, le philosophe reste l'homme de la science universelle, en ce sens que, s'il ne peut plus tout savoir, il n'y a rien qu'il ne doive s'être mis en état d'apprendre. Mais suit-il de là que sa tâche soit de s'emparer de la science faite, de l'amener à des degrés croissants de généralité, et de s'acheminer, de condensation en condensation, à ce qu'on a appelé l'unification du savoir ? Permettez-moi de trouver étrange que ce soit au nom de la science, par respect pour la science, qu'on nous propose j cette conception de la philosophie : je n'en connais pas de plus désobligeante pour la science ni de plus injurieuse pour le savant. Comment ! voici un homme qui a longuement pratiqué une certaine méthode scientifique et laborieusement conquis ses résultats, qui vient nous dire : « l'expérience, aidée du raisonnement, conduit jusqu'en ce point ; la connaissance scientifique commence ici, elle finit là ; telles sont mes conclusions » ; et le philosophe aurait le droit de lui

répondre : « Fort bien, laissez-moi cela, vous allez voir ce que j'en saurai faire ! La connaissance que vous m'apportez incomplète, je la compléterai. Ce que vous me présentez disjoint, je l'unifierai. Avec les mêmes matériaux, puisqu'il est entendu que je m'en tiendrai aux faits que vous avez observés, avec le même genre de travail, puisque je dois me borner comme vous à induire et à déduire, je ferai plus et mieux que ce que vous avez fait. » Étrange prétention, en vérité ! Comment la profession de philosophe conférerait-elle à celui qui l'exerce le pouvoir d'avancer plus loin que la science dans la même direction qu'elle ? Que certains savants soient plus portés que d'autres à aller de l'avant et à généraliser leurs résultats, plus portés aussi à revenir en arrière et à critiquer leurs méthodes, que, dans ce sens particulier du mot, on les dise philosophes, que d'ailleurs chaque science puisse et doive avoir sa philosophie ainsi comprise, je suis le premier à l'admettre. Mais cette philosophie-là est encore de la science, et celui qui la fait est encore un savant. Il ne s'agit plus, comme tout à l'heure, d'ériger la philosophie en synthèse des sciences positives et de prétendre, par la seule vertu de l'esprit philosophique, s'élever plus haut que la science dans la généralisation des mêmes faits.

Une telle conception du rôle du philosophe serait injurieuse pour la science. Mais combien plus injurieuse encore pour la philosophie ! N'est-il pas évident que, si le savant s'arrête en un certain point sur la voie de la généralisation et de la synthèse, là s'arrête ce que l'expérience objective et le raisonnement sûr nous permettent d'avancer ? Et dès lors, en prétendant aller plus loin dans la même direction, ne nous placerions-nous pas systématiquement dans l'arbitraire ou tout au moins dans l'hypothétique ? Faire de la philosophie un ensemble de généralités qui dépasse la généralisation scientifique, c'est vouloir que le philosophe se contente du plausible et que la probabilité lui suffise. Je sais bien que, pour la plupart de ceux qui suivent de loin nos discussions, notre domaine est en effet celui du simple possible, tout au plus celui du probable ; volontiers ils diraient que la philosophie commence là où la certitude finit. Mais qui de nous voudrait d'une pareille situation pour la philosophie ? Sans doute, tout n'est pas également vérifié ni vérifiable dans ce qu'une philosophie nous apporte, et il est de l'essence de la méthode philosophique d'exiger qu'à bien des moments, sur bien des points, l'esprit accepte des risques. Mais le philosophe ne court ces risques que parce qu'il a contracté une assurance, et parce qu'il y a des choses dont il se sent inébranlablement certain. Il nous en rendra certains à notre tour dans la mesure où il saura nous communiquer l'intuition où il puise sa force.

La vérité est que la philosophie n'est pas une synthèse des sciences particulières, et que si elle se place souvent sur le terrain de la science, si elle embrasse parfois dans une vision plus simple les objets dont la science s'occupe, ce n'est pas en intensifiant la science, ce n'est pas en portant les résultats de la science à un plus haut degré de généralité. Il n'y aurait pas place pour deux manières de connaître, philosophie et science, si l'expérience ne se présentait à nous sous deux aspects différents, d'un côté sous forme de faits qui se juxtaposent à des faits, qui se répètent à peu près, qui se mesurent à peu près, qui se déploient enfin dans le sens de la multiplicité distincte et de la spatialité, de l'autre sous forme d'une pénétration réciproque qui est pure durée, réfractaire à la loi et à la mesure. Dans les deux cas, expérience signifie conscience ; mais, dans le premier, la conscience s'épanouit au dehors, et s'extériorise par rapport à elle-même dans l'exacte mesure où elle aperçoit des choses extérieures les unes aux autres ; dans le second elle rentre en elle, se ressaisit et s'approfondit. En sondant ainsi sa propre profondeur, pénètre-t-elle plus avant dans l'intérieur de la matière, de la vie, de la réalité en général ? On pourrait le contester, si la conscience s'était surajoutée à la matière comme un accident ; mais nous croyons avoir montré qu'une pareille hypothèse, selon le côté par où on la prend, est absurde ou fausse, contradictoire avec elle-même ou contredite par les faits. On pourrait le contester encore, si la conscience humaine, quoique apparentée à une conscience plus vaste et plus haute, avait été mise à l'écart, et si l'homme avait à se tenir dans un coin de la nature comme un enfant en pénitence. Mais non ! la matière et la vie qui remplissent le monde sont aussi bien en nous ; les forces qui travaillent en toutes choses, nous les sentons en nous ; quelle que soit l'essence intime de ce qui est et de ce qui se fait, nous en sommes. Descendons alors à l'intérieur de nous-mêmes : plus profond sera le point que nous aurons touché, plus forte sera la poussée qui nous renverra à la surface. L'intuition philosophique est ce contact, la philosophie est cet élan. Ramenés au dehors par une impulsion venue du fond, nous rejoindrons la science au fur et à mesure que notre pensée s'épanouira en s'éparpillant. Il faut donc que la philosophie puisse se mouler sur la science, et une idée d'origine soi-disant intuitive qui n'arriverait pas, en se divisant et en subdivisant ses divisions, à recouvrir les faits observés au dehors et les lois par lesquelles la science les relie entre eux, qui ne serait pas capable, même, de corriger certaines généralisations et de redresser certaines observations, serait fantaisie pure ; elle n'aurait rien de commun avec l'intuition. Mais, d'autre part, l'idée qui réussit à appliquer exactement contre les faits et les lois cet éparpillement d'elle-même n'a pas été obtenue par

une unification de l'expérience extérieure ; car le philosophe n'est pas venu à l'unité, il en est parti. Je parle, bien entendu, d'une unité à la fois restreinte et relative, comme celle qui découpe un être vivant dans l'ensemble des choses. Le travail par lequel la philosophie paraît s'assimiler les résultats de la science positive, de même que l'opération au cours de laquelle une philosophie a l'air de rassembler en elle les fragments des philosophies antérieures, n'est pas une synthèse, mais une analyse.

La science est l'auxiliaire de l'action. Et l'action vise un résultat. L'intelligence scientifique se demande donc ce qui devra avoir été fait pour qu'un certain résultat désiré soit atteint, ou plus généralement quelles conditions il faut se donner pour qu'un certain phénomène se produise. Elle va d'un arrangement des choses à un réarrangement, d'une simultanéité à une simultanéité. Nécessairement elle néglige ce qui se passe dans l'intervalle ; ou, si elle s'en occupe, c'est pour y considérer d'autres arrangements, des simultanéités encore. Avec des méthodes destinées à saisir le tout fait, elle ne saurait, en général, entrer dans ce qui se fait, suivre le mouvant, adopter le devenir qui est la vie des choses. Cette dernière tâche appartient à la philosophie.

Tandis que le savant, astreint à prendre sur le mouvement des vues immobiles et à cueillir des répétitions le long de ce qui ne se répète pas, attentif aussi à diviser commodément la réalité sur les plans successifs où elle est déployée afin de la soumettre à l'action de l'homme, est obligé de ruser avec la nature, d'adopter vis-à-vis d'elle une attitude de défiance et de lutte, le philosophe la traite en camarade. La règle de la science est celle qui a été posée par Bacon : obéir pour commander. Le philosophe n'obéit ni ne commande ; il cherche à sympathiser.

De ce point de vue encore, l'essence de la philosophie est l'esprit de simplicité. Que nous envisagions l'esprit philosophique en lui-même ou dans ses œuvres, que nous comparions la philosophie à la science ou une philosophie à d'autres philosophies, toujours nous trouvons que la complication est superficielle, la construction un accessoire, la synthèse une apparence : philosopher est un acte simple.

Plus nous nous pénétrons de cette vérité, plus nous inclinons à faire sortir la philosophie de l'école et à la rapprocher de la vie. Sans doute l'attitude de la pensée commune, telle qu'elle résulte de la structure des sens, de l'intelligence et du langage, est plus voisine de l'attitude de la science que de celle de la philosophie. Je n'entends pas seulement par là que les catégories générales de notre pensée sont celles mêmes de la science, que les

grandes routes tracées par nos sens à travers la continuité du réel sont celles par où la science passera, que la perception est une science naissante, la science une perception adulte, et que la connaissance usuelle et la connaissance scientifique, destinées l'une et l'autre à préparer notre action sur les choses, sont nécessairement deux visions du même genre, quoique de précision et de portée inégales. Ce que je veux surtout dire, c'est que la connaissance usuelle est astreinte, comme la connaissance scientifique et pour les mêmes raisons qu'elle, à prendre les choses dans un temps pulvérisé où un instant sans durée succède à un instant qui ne dure pas davantage. Le mouvement est pour elle une série de positions, le changement une série de qualités, le devenir en général une série d'états. Elle part de l'immobilité (comme si l'immobilité pouvait être autre chose qu'une apparence, comparable à l'effet spécial qu'un mobile produit sur un autre mobile quand ils sont réglés l'un sur l'autre), et par un ingénieux arrangement d'immobilités elle recompose une imitation du mouvement qu'elle substitue au mouvement lui-même : opération pratiquement commode mais théoriquement absurde, grosse de toutes les contradictions, de tous les faux problèmes que la Métaphysique et la Critique rencontrent devant elles.

Mais, justement parce que c'est là que le sens commun tourne le dos à la philosophie, il suffira que nous obtenions de lui une volte-face en ce point pour que nous le replaçions dans la direction de la pensée philosophique. Sans doute l'intuition comporte bien des degrés d'intensité, et la philosophie bien des degrés de profondeur ; mais l'esprit qu'on aura ramené à la durée réelle vivra déjà de la vie intuitive et sa connaissance des choses sera déjà philosophie. Au lieu d'une discontinuité de moments qui se remplaceraient dans un temps infiniment divisé, il apercevra la fluidité continue du temps réel qui coule indivisible. Au lieu d'états superficiels qui viendraient tour à tour recouvrir une chose indifférente et qui entretiendraient avec elle le mystérieux rapport du phénomène à la substance, il saisira un seul et même changement qui va toujours s'allongeant, comme dans une mélodie où tout est devenir mais où le devenir, étant substantiel, n'a pas besoin de support. Plus d'états inertes, plus de choses mortes ; rien que la mobilité dont est faite la stabilité de la vie. Une vision de ce genre, où la réalité apparaît comme continue et indivisible, est sur le chemin qui mène à l'intuition philosophique.

Car il n'est pas nécessaire, pour aller à l'intuition, de se transporter hors du domaine des sens et de la conscience. L'erreur de Kant fut de le croire. Après avoir prouvé par des arguments décisifs qu'aucun effort dialectique ne nous introduira jamais dans

l'au-delà et qu'une métaphysique efficace serait nécessairement une métaphysique intuitive, il ajouta que cette intuition nous manque et que cette métaphysique est impossible. Elle le serait, en effet, s'il n'y avait pas d'autres temps ni d'autre changement que ceux que Kant a aperçus et auxquels nous tenons d'ailleurs à avoir affaire ; car notre perception usuelle ne saurait sortir du temps ni saisir autre chose que du changement. Mais le temps où nous restons naturellement placés, le changement dont nous nous donnons ordinairement le spectacle, sont un temps et un changement que nos sens et notre conscience ont réduits en poussière pour faciliter notre action sur les choses. Défaisons ce qu'ils ont fait, ramenons notre perception à ses origines, et nous aurons une connaissance d'un nouveau genre sans avoir eu besoin de recourir à des facultés nouvelles.

Si cette connaissance se généralise, ce n'est pas seulement la spéculation qui en profitera. La vie de tous les jours pourra en être réchauffée et illuminée. Car le monde où nos sens et notre conscience nous introduisent habituellement n'est plus que l'ombre de lui-même ; et il est froid comme la mort. Tout y est arrangé pour notre plus grande commodité, mais tout y est dans un présent qui semble recommencer sans cesse ; et nous-mêmes artificiellement façonnés à l'image d'un univers non moins artificiel, nous nous apercevons dans l'instantané, nous parlons du passé comme de l'aboli, nous voyons dans le souvenir un fait étrange ou en tout cas étranger, un secours prêté à l'esprit par la matière. Ressaisissons-nous au contraire, tels que nous sommes, dans un présent épais et, de plus, élastique, que nous pouvons dilater indéfiniment vers l'arrière en reculant de plus en plus loin l'écran qui nous masque à nous-mêmes ; ressaisissons le monde extérieur tel qu'il est, non seulement en surface, dans le moment actuel, mais en profondeur, avec le passé immédiat qui le presse et qui lui imprime son élan ; habituons-nous, en un mot, à voir toutes choses *sub specie durationis* : aussitôt le raidi se détend, l'assoupi se réveille, le mort ressuscite dans notre perception galvanisée. Les satisfactions que l'art ne fournira jamais qu'à des privilégiés de la nature et de la fortune, et de loin en loin seulement, la philosophie ainsi entendue nous les offrirait à tous, à tout moment, en réinsufflant la vie aux fantômes qui nous entourent et en nous revivifiant nous-mêmes. Par là elle deviendrait complémentaire de la science dans la pratique aussi bien que dans la spéculation. Avec ses applications qui ne visent que la commodité de l'existence, la science nous promet le bien-être, tout au plus le plaisir. Mais la philosophie pourrait déjà nous donner la joie.



LA PENSÉE ET LE MOUVANT

Liste des titres

Table des matières du titre



Chapitre III

La perception du changement

*Conférences faites à l'Université d'Oxford
les 26 et 27 mai 1911*

LA PENSÉE ET LE MOUVANT

Chapitre III – La perception du changement

Liste des titres

Table des matières du titre

Première conférence

Mes premières paroles seront des paroles de remerciement à l'Université d'Oxford pour le grand honneur qu'elle m'a fait en m'invitant à venir parler chez elle. Je me suis toujours représenté Oxford comme un des rares sanctuaires où se conservent, pieusement entretenues, transmises par chaque génération à la suivante, la chaleur et la lumière de la pensée antique. Mais je sais aussi que cet attachement à l'antiquité n'empêche pas votre Université d'être très moderne et très vivante. Plus particulièrement, en ce qui concerne la philosophie, je suis frappé de voir avec quelle profondeur et quelle originalité on étudie ici les philosophes anciens (récemment encore, un de vos maîtres les plus éminents ne renouvelait-il pas sur des points essentiels l'interprétation de la théorie platonicienne des Idées ?), et comment, d'autre part, Oxford est à l'avant-garde du mouvement philosophique avec les deux conceptions extrêmes de la nature de la vérité : rationalisme intégral et pragmatisme. Cette alliance du présent et du passé est féconde dans tous les domaines : nulle part elle ne l'est plus qu'en philosophie. Certes, nous avons quelque chose de nouveau à faire, et le moment est peut-être venu de s'en rendre pleinement compte ; mais, pour être du nouveau, ce ne sera pas nécessairement du révolutionnaire. Étudions plutôt les anciens, imprégnons-nous de leur esprit, et tâchons de faire, dans la mesure de nos forces, ce qu'ils feraient eux-mêmes s'ils vivaient parmi nous. Initiés à notre science (je ne dis pas seulement à notre mathématique et à notre physique, qui ne changeraient peut-être pas radicalement leur manière de penser, mais surtout à notre biologie et à notre psychologie), ils arriveraient à des résultats très différents de ceux qu'ils ont obtenus. C'est ce qui me frappe tout particulièrement pour le problème que j'ai entrepris de traiter devant vous, celui du changement.

Je l'ai choisi, parce que je le tiens pour capital, et parce que j'estime que, si l'on était convaincu de la réalité du changement et si l'on faisait effort pour le ressaisir, tout se simplifierait. Des difficultés

philosophiques, qu'on juge insurmontables, tomberaient. Non seulement la philosophie y gagnerait, mais notre vie de tous les jours — je veux dire l'impression que les choses font sur nous et la réaction de notre intelligence, de notre sensibilité et de notre volonté sur les choses — en seraient peut-être transformées et comme transfigurées. C'est que, d'ordinaire, nous regardons bien le changement, mais nous ne l'apercevons pas. Nous parlons du changement, mais nous n'y pensons pas. Nous disons que le changement existe, que tout change, que le changement est la loi même des choses : oui, nous le disons et nous le répétons ; mais ce ne sont là que des mots, et nous raisonnons et philosophons comme si le changement n'existait pas. Pour penser le changement et pour le voir, il y a tout un voile de préjugés à écarter, les uns artificiels, créés par la spéculation philosophique, les autres naturels au sens commun. Je crois que nous finirons par nous mettre d'accord là-dessus, et que nous constituerons alors une philosophie à laquelle tous collaboreront, sur laquelle tous pourront s'entendre. C'est pourquoi je voudrais fixer deux ou trois points sur lesquels l'entente me paraît déjà faite ; elle s'étendra peu à peu au reste. Notre première conférence portera donc moins sur le changement lui-même que sur les caractères généraux d'une philosophie qui s'attacherait à l'intuition du changement.

Voici d'abord un point sur lequel tout le monde s'accordera. Si les sens et la conscience avaient une portée illimitée, si, dans la double direction de la matière et de l'esprit, la faculté de percevoir était indéfinie, on n'aurait pas besoin de concevoir, non plus que de raisonner. Concevoir est un pis aller quand il n'est pas donné de percevoir, et le raisonnement est fait pour combler les vides de la perception ou pour en étendre la portée. Je ne nie pas l'utilité des idées abstraites et générales, — pas plus que je ne conteste la valeur des billets de banque. Mais de même que le billet n'est qu'une promesse d'or, ainsi une conception ne vaut que par les perceptions éventuelles qu'elle représente. Il ne s'agit pas seulement, bien entendu, de la perception d'une chose, ou d'une qualité, ou d'un état. On peut concevoir un ordre, une harmonie, et plus généralement une *vérité*, qui devient alors une *réalité*. Je dis qu'on est d'accord sur ce point. Tout le monde a pu constater, en effet, que les conceptions le plus ingénieusement assemblées et les raisonnements le plus savamment échafaudés s'écroulent comme des châteaux de cartes le jour où un fait — un seul fait réellement aperçu — vient heurter ces conceptions et ces raisonnements. Il n'y a d'ailleurs pas un métaphysicien, pas un théologien, qui ne soit prêt à affirmer qu'un être parfait est celui qui connaît toutes choses intuitivement, sans avoir à passer par le raisonnement, l'abstraction

et la généralisation. Donc, pas de difficulté sur le premier point.

Il n'y en aura pas davantage sur le second, que voici. L'insuffisance de nos facultés de perception — insuffisance constatée par nos facultés de conception et de raisonnement — est ce qui a donné naissance à la philosophie. L'histoire des doctrines en fait foi. Les conceptions des plus anciens penseurs de la Grèce étaient, certes, très voisines de la perception, puisque c'est par les transformations d'un élément sensible, comme l'eau, l'air ou le feu, qu'elles complétaient la sensation immédiate. Mais dès que les philosophes de l'école d'Élée, critiquant l'idée de transformation, eurent montré ou cru montrer l'impossibilité de se maintenir si près des données des sens, la philosophie s'engagea dans la voie où elle a marché depuis, celle qui conduit à un monde « supra-sensible » : avec de pures « idées », désormais, on devait expliquer les choses. Il est vrai que, pour les philosophes anciens, le monde intelligible était situé en dehors et au-dessus de celui que nos sens et notre conscience aperçoivent : nos facultés de perception ne nous montraient que des ombres projetées dans le temps et l'espace par les Idées immuables et éternelles. Pour les modernes, au contraire, ces essences sont constitutives des choses sensibles elles-mêmes ; ce sont de véritables substances, dont les phénomènes ne sont que la pellicule superficielle. Mais tous, anciens et modernes, s'accordent à voir dans la philosophie une substitution du concept au percept. Tous en appellent, de l'insuffisance de nos sens et de notre conscience, à des facultés de l'esprit qui ne sont plus perceptives, je veux dire aux fonctions d'abstraction, de généralisation et de raisonnement.

Sur le second point nous pourrions donc nous mettre d'accord. J'arrive alors au troisième, qui, je pense, ne soulèvera pas non plus de discussion.

Si telle est bien la méthode philosophique, il n'y a pas, il ne peut pas y avoir *une* philosophie, comme il y a une science ; il y aura toujours, au contraire, autant de philosophies différentes qu'il se rencontrera de penseurs originaux. Comment en serait-il autrement ? Si abstraite que soit une conception, c'est toujours dans une perception qu'elle a son point de départ. L'intelligence combine et sépare ; elle arrange, dérrange, coordonne ; elle ne crée pas. Il lui faut une matière, et cette matière ne peut lui venir que des sens ou de la conscience. Une philosophie qui construit ou complète la réalité avec de pures idées ne fera donc que substituer ou adjoindre, à l'ensemble de nos perceptions concrètes, telle ou telle d'entre elles élaborée, amincie, subtilisée, convertie par là en idée abstraite et générale. Mais, dans le choix qu'elle opérera de cette perception privilégiée, il y aura toujours quelque chose d'arbitraire,

car la science positive a pris pour elle tout ce qui est incontestablement commun à des choses différentes, la *quantité*, et il ne reste plus alors à la philosophie que le domaine de la *qualité*, où tout est hétérogène à tout, et où une partie ne représentera jamais l'ensemble qu'en vertu d'un décret contestable, sinon arbitraire. A ce décret on pourra toujours en opposer d'autres. Et bien des philosophies différentes surgiront, armées de concepts différents. Elles lutteront indéfiniment entre elles.

Voici alors la question qui se pose, et que je tiens pour essentielle. Puisque tout essai de philosophie purement conceptuelle suscite des tentatives antagonistes et que, sur le terrain de la dialectique pure, il n'y a pas de système auquel on ne puisse en opposer un autre, resterons-nous sur ce terrain, ou ne devrions-nous pas plutôt (sans renoncer, cela va sans dire, à l'exercice des facultés de conception et de raisonnement) revenir à la perception, obtenir qu'elle se dilate et s'étende ? Je disais que c'est l'insuffisance de la perception naturelle qui a poussé les philosophes à compléter la perception par la conception, — celle-ci devant combler les intervalles entre les données des sens ou de la conscience et, par là, unifier et systématiser notre connaissance des choses. Mais l'examen des doctrines nous montre que la faculté de concevoir, au fur et à mesure qu'elle avance dans ce travail d'intégration, est réduite à éliminer du réel un grand nombre de différences qualitatives, d'éteindre en partie nos perceptions, d'appauvrir notre vision concrète de l'univers. C'est même parce que chaque philosophie est amenée, bon gré mal gré, à procéder ainsi, qu'elle suscite des philosophies antagonistes, dont chacune relève quelque chose de ce que celle-là a laissé tomber. La méthode va donc contre le but : elle devait, en théorie, étendre et compléter la perception ; elle est obligée, en fait, de demander à une foule de perceptions de s'effacer pour que telle ou telle d'entre elles puisse devenir représentative des autres. — Mais supposez qu'au lieu de vouloir nous élever au-dessus de notre perception des choses, nous nous enfonçons en elle pour la creuser et l'élargir. Supposez que nous y insérions notre volonté, et que cette volonté se dilatant, dilate notre vision des choses. Nous obtiendrons cette fois une philosophie où rien ne serait sacrifié des données des sens et de la conscience : aucune qualité, aucun aspect du réel, ne se substituerait au reste sous prétexte de l'expliquer. Mais surtout nous aurions une philosophie à laquelle on ne pourrait en opposer d'autres, car elle n'aurait rien laissé en dehors d'elle que d'autres doctrines pussent ramasser : elle aurait tout pris. Elle aurait pris tout ce qui est donné, et même plus que ce qui est donné, car les sens et la conscience, conviés par elle à un effort exceptionnel, lui

auraient livré plus qu'ils ne fournissent naturellement. A la multiplicité des systèmes qui luttent entre eux, armés de concepts différents, succéderait l'unité d'une doctrine capable de réconcilier tous les penseurs dans une même perception, — perception qui irait d'ailleurs s'élargissant, grâce à l'effort combiné des philosophes dans une direction commune.

On dira que cet élargissement est impossible. Comment demander aux yeux du corps, ou à ceux de l'esprit, de voir plus qu'ils ne voient ? L'attention peut préciser, éclairer, intensifier : elle ne fait pas surgir, dans le champ de la perception, ce qui ne s'y trouvait pas d'abord. Voilà l'objection. — Elle est réfutée, croyons-nous, par l'expérience. Il y a, en effet, depuis des siècles, des hommes dont la fonction est justement de voir et de nous faire voir ce que nous n'apercevons pas naturellement. Ce sont les artistes.

A quoi vise l'art, sinon à nous montrer, dans la nature et dans l'esprit, hors de nous et en nous, des choses qui ne frappaient pas explicitement nos sens et notre conscience ? Le poète et le romancier qui expriment un état d'âme ne le créent certes pas de toutes pièces ; ils ne seraient pas compris de nous si nous n'observions pas en nous, jusqu'à un certain point, ce qu'ils nous disent d'autrui. Au fur et à mesure qu'ils nous parlent, des nuances d'émotion et de pensée nous apparaissent qui pouvaient être représentées en nous depuis longtemps, mais qui demeuraient invisibles : telle, l'image photographique qui n'a pas encore été plongée dans le bain où elle se révélera. Le poète est ce révélateur. Mais nulle part la fonction de l'artiste ne se montre aussi clairement que dans celui des arts qui fait la plus large place à l'imitation, je veux dire la peinture. Les grands peintres sont des hommes auxquels remonte une certaine vision des choses qui est devenue ou qui deviendra la vision de tous les hommes. Un Corot, un Turner, pour ne citer que ceux-là, ont aperçu dans la nature bien des aspects que nous ne remarquons pas. — Dira-t-on qu'ils n'ont pas vu, mais créé, qu'ils nous ont livré des produits de leur imagination, que nous adoptons leurs inventions parce qu'elles nous plaisent, et que nous nous amusons simplement à regarder la nature à travers l'image que les grands peintres nous en ont tracée ? — C'est vrai dans une certaine mesure ; mais, s'il en était uniquement ainsi, pourquoi dirions-nous de certaines œuvres — celles des maîtres — qu'elles sont *vraies* ? où serait la différence entre le grand art et la pure fantaisie ? Approfondissons ce que nous éprouvons devant un Turner ou un Corot : nous trouverons que, si nous les acceptons et les admirons, c'est que nous avons déjà perçu quelque chose de ce qu'ils nous montrent. Mais nous avons perçu sans apercevoir. C'était, pour nous, une vision brillante et évanouissante, perdue

dans la foule de ces visions également brillantes, également évanouissantes, qui se recouvrent dans notre expérience usuelle comme des « dissolving views » et qui constituent, par leur interférence réciproque, la vision pâle et décolorée que nous avons habituellement des choses. Le peintre l'a isolée ; il l'a si bien fixée sur la toile que, désormais, nous ne pourrions nous empêcher d'apercevoir dans la réalité ce qu'il y a vu lui-même.

L'art suffirait donc à nous montrer qu'une extension des facultés de percevoir est possible. Mais comment s'opère-t-elle ? — Remarquons que l'artiste a toujours passé pour un « idéaliste ». On entend par là qu'il est moins préoccupé que nous du côté positif et matériel de la vie. C'est, au sens propre du mot, un « distrait ». Pourquoi, étant plus détaché de la réalité, arrive-t-il à y voir plus de choses ? On ne le comprendrait pas, si la vision que nous avons ordinairement des objets extérieurs et de nous-mêmes n'était une vision que notre attachement à la réalité, notre besoin de vivre et d'agir, nous a amenés à rétrécir et à vider. De fait, il serait aisé de montrer que, plus nous sommes préoccupés de vivre, moins nous sommes enclins à contempler, et que les nécessités de l'action tendent à limiter le champ de la vision. Je ne puis entrer dans la démonstration de ce point ; j'estime que beaucoup de questions psychologiques et psycho-physiologiques s'éclaireraient d'une lumière nouvelle si l'on reconnaissait que la perception distincte est simplement découpée, par les besoins de la vie pratique, dans un ensemble plus vaste. Nous aimons, en psychologie et ailleurs, à aller de la partie au tout, et notre système habituel d'explication consiste à reconstruire idéalement notre vie mentale avec des éléments simples, puis à supposer que la composition entre eux de ces éléments a réellement produit notre vie mentale. Si les choses se passaient ainsi, notre perception serait en effet inextensible ; elle serait faite de l'assemblage de certains matériaux déterminés, en quantité déterminée, et nous n'y trouverions jamais autre chose que ce qui aurait été déposé en elle d'abord. Mais les faits, quand on les prend tels quels, sans arrière-pensée d'expliquer l'esprit mécaniquement, suggèrent une tout autre interprétation. Ils nous montrent, dans la vie psychologique normale, un effort constant de l'esprit pour limiter son horizon, pour se détourner de ce qu'il a un intérêt matériel à ne pas voir.

Avant de philosopher, il faut vivre ; et la vie exige que nous nous mettions des œillères, que nous regardions non pas à droite, à gauche ou en arrière, mais droit devant nous dans la direction où nous avons marcher. Notre connaissance, bien loin de se constituer par une association graduelle d'éléments simples, est l'effet d'une dissociation brusque : dans le champ immensément vaste de notre

connaissance virtuelle nous avons cueilli, pour en faire une connaissance actuelle, tout ce qui intéresse notre action sur les choses ; nous avons négligé le reste. Le cerveau paraît avoir été construit en vue de ce travail de sélection. On le montrerait sans peine pour les opérations de la mémoire. Notre passé, ainsi que nous le verrons dans notre prochaine conférence, se conserve nécessairement, automatiquement. Il survit tout entier. Mais notre intérêt pratique est de l'écarter, ou du moins de n'en accepter que ce qui peut éclairer et compléter plus ou moins utilement la situation présente. Le cerveau sert à effectuer ce choix : il actualise les souvenirs utiles, il maintient dans le sous-sol de la conscience ceux qui ne serviraient à rien. On en dirait autant de la perception. Auxiliaire de l'action, elle isole, dans l'ensemble de la réalité, ce qui nous intéresse ; elle nous montre moins les choses mêmes que le parti que nous en pouvons tirer. Par avance elle les classe, par avance elle les étiquette ; nous regardons à peine l'objet, il nous suffit de savoir à quelle catégorie il appartient. Mais, de loin en loin, par un accident heureux, des hommes surgissent dont les sens ou la conscience sont moins adhérents à la vie. La nature a oublié d'attacher leur faculté de percevoir à leur faculté d'agir. Quand ils regardent une chose, ils la voient pour elle, et non plus pour eux. Ils ne perçoivent plus simplement en vue d'agir ; ils perçoivent pour percevoir, — pour rien, pour le plaisir. Par un certain côté d'eux-mêmes, soit par leur conscience soit par un de leurs sens, ils naissent *détachés* ; et, selon que ce détachement est celui de tel ou tel sens, ou de la conscience, ils sont peintres ou sculpteurs, musiciens ou poètes. C'est donc bien une vision plus directe de la réalité que nous trouvons dans les différents arts ; et c'est parce que l'artiste songe moins à utiliser sa perception qu'il perçoit un plus grand nombre de choses.

Eh bien, ce que la nature fait de loin en loin, par distraction, pour quelques privilégiés, la philosophie, en pareille matière, ne pourrait-elle pas le tenter, dans un autre sens et d'une autre manière, pour tout le monde ? Le rôle de la philosophie ne serait-il pas ici de nous amener à une perception plus complète de la réalité par un certain déplacement de notre attention ? Il s'agirait de *détourner* cette attention du côté pratiquement intéressant de l'univers et de la *retourner* vers ce qui, pratiquement, ne sert à rien. Cette conversion de l'attention serait la philosophie même.

Au premier abord, il semble que ce soit fait depuis longtemps. Plus d'un philosophe a dit, en effet, qu'il fallait se détacher pour philosopher, et que spéculer était l'inverse d'agir. Nous parlions tout à l'heure des philosophes grecs : nul n'a exprimé l'idée avec plus de force que Plotin. « Toute action, disait-il (et il ajoutait même « toute

fabrication »), est un affaiblissement de la contemplation » (πανταχοῦ δὴ ἀνευρήσομεν τὴν ποιήσιν καὶ τὴν πρᾶξιν ἢ ἀσθένειαν θεωρίας ἢ παρακολούθημα). Et, fidèle à l'esprit de Platon, il pensait que la découverte du vrai exige une conversion (ἐπιστροφή) de l'esprit, qui se détache des apparences d'ici-bas et s'attache aux réalités de là-haut : « Fuyons vers notre chère patrie ! » — Mais, comme vous le voyez, il s'agissait de « fuir ». Plus précisément, pour Platon et pour tous ceux qui ont entendu ainsi la métaphysique, se détacher de la vie et convertir son attention consiste à se transporter tout de suite dans un monde différent de celui où nous vivons, à susciter des facultés de perception autres que les sens et la conscience. Ils n'ont pas cru que cette éducation de l'attention pût consister le plus souvent à lui retirer ses œillères, à la déshabituer du rétrécissement que les exigences de la vie lui imposent. Ils n'ont pas jugé que le métaphysicien, pour une moitié au moins de ses spéculations, dût continuer à regarder ce que tout le monde regarde : non, il faudrait toujours se tourner vers autre chose. De là vient qu'ils font invariablement appel à des facultés de vision différentes de celles que nous exerçons, à tout instant, dans la connaissance du monde extérieur et de nous-mêmes.

Et c'est justement parce qu'il contestait l'existence de ces facultés transcendantes que Kant a cru la métaphysique impossible. Une des idées les plus importantes et les plus profondes de la *Critique de la Raison pure* est celle-ci : que, si la métaphysique est possible, c'est par une vision, et non par une dialectique. La dialectique nous conduit à des philosophies opposées ; elle démontre aussi bien la thèse que l'antithèse des antinomies. Seule, une intuition supérieure (que Kant appelle une intuition « intellectuelle »), c'est-à-dire une *perception* de la réalité métaphysique, permettrait à la métaphysique de se constituer. Le résultat le plus clair de la *Critique* kantienne est ainsi de montrer qu'on ne pourrait pénétrer dans l'au-delà que par une vision, et qu'une doctrine ne vaut, dans ce domaine, que par ce qu'elle contient de perception : prenez cette perception, analysez-la, recomposez-la, tournez et retournez-la dans tous les sens, faites-lui subir les plus subtiles opérations de la plus haute chimie intellectuelle, vous ne retirerez jamais de votre creuset que ce que vous y aurez mis ; tant vous y aurez introduit de vision, tant vous en retrouverez ; et le raisonnement ne vous aura pas fait avancer d'un pas *au-delà* de ce que vous aviez perçu d'abord. Voilà ce que Kant a dégagé en pleine lumière ; et c'est là, à mon sens, le plus grand service qu'il ait rendu à la philosophie spéculative. Il a définitivement établi que, si la métaphysique est possible, ce ne peut être que par un effort d'intuition. — Seulement, ayant prouvé que l'intuition serait

seule capable de nous donner une métaphysique, il ajouta : cette intuition est impossible.

Pourquoi la jugea-t-il impossible ? Précisément parce qu'il se représenta une vision de ce genre — je veux dire une vision de la réalité « en soi » — comme se l'était représentée Plotin, comme se la sont représentée en général ceux qui ont fait appel à l'intuition métaphysique. Tous ont entendu par là une faculté de connaître qui se distinguerait radicalement de la conscience aussi bien que des sens, qui serait même orientée dans la direction inverse. Tous ont cru que se détacher de la vie pratique était lui tourner le dos.

Pourquoi l'ont-ils cru ? Pourquoi Kant, leur adversaire, a-t-il partagé leur erreur ? Pourquoi tous ont-ils jugé ainsi, quittes à en tirer des conclusions opposées, ceux-là construisant aussitôt une métaphysique, celui-ci déclarant la métaphysique impossible ?

Ils l'ont cru, parce qu'ils se sont imaginé que nos sens et notre conscience, tels qu'ils fonctionnent dans la vie de tous les jours, nous faisaient saisir directement le mouvement. Ils ont cru que par nos sens et notre conscience, travaillant comme ils travaillent d'ordinaire, nous apercevions réellement le changement dans les choses et le changement en nous. Alors, comme il est incontestable qu'en suivant les données habituelles de nos sens et de notre conscience nous aboutissons, dans l'ordre de la spéculation, à des contradictions insolubles, ils ont conclu de là que la contradiction était inhérente au changement lui-même et que, pour se soustraire à cette contradiction, il fallait sortir de la sphère du changement et s'élever au-dessus du Temps. Tel est le fond de la pensée des métaphysiciens, comme aussi de ceux qui, avec Kant, nient la possibilité de la métaphysique.

La métaphysique est née, en effet, des arguments de Zénon d'Élée relatifs au changement et au mouvement. C'est Zénon qui, en attirant l'attention sur l'absurdité de ce qu'il appelait mouvement et changement, amena les philosophes — Platon tout le premier — à chercher la réalité cohérente et vraie dans ce qui ne change pas. Et c'est parce que Kant crut que nos sens et notre conscience s'exercent effectivement dans un Temps véritable, je veux dire dans un Temps qui change sans cesse, dans une durée qui dure, c'est parce que, d'autre part, il se rendait compte de la relativité des données usuelles de nos sens et de notre conscience (arrêtée d'ailleurs par lui bien avant le terme transcendant de son effort) qu'il jugea la métaphysique impossible sans une vision tout autre que celle des sens et de la conscience, — vision dont il ne trouvait d'ailleurs aucune trace chez l'homme.

Mais si nous pouvions établir que ce qui a été considéré comme

du mouvement et du changement par Zénon d'abord, puis par les métaphysiciens en général, n'est ni changement ni mouvement, qu'il ont retenu du changement ce qui ne change pas et du mouvement ce qui ne se meut pas, qu'ils ont pris pour une perception immédiate et complète du mouvement et du changement une cristallisation de cette perception, une solidification en vue de la pratique ; — et si nous pouvions montrer, d'autre part, que ce qui a été pris par Kant pour le temps lui-même est un temps qui ne coule ni ne change ni ne dure ; — alors, pour se soustraire à des contradictions comme celles que Zénon a signalées et pour dégager notre connaissance journalière de la relativité dont Kant la croyait frappée, il n'y aurait pas à sortir du temps (nous en sommes déjà sortis !), il n'y aurait pas à se dégager du changement (nous ne nous en sommes que trop dégagés !), il faudrait, au contraire, ressaisir le changement et la durée dans leur mobilité originelle. Alors, nous ne verrions pas seulement tomber une à une bien des difficultés et s'évanouir plus d'un problème : par l'extension et la revivification de notre faculté de percevoir, peut-être aussi (mais il n'est pas question pour le moment de s'élever à de telles hauteurs) par un prolongement que donneront à l'intuition des âmes privilégiées, nous rétablirions la continuité dans l'ensemble de nos connaissances, — continuité qui ne serait plus hypothétique et construite, mais expérimentée et vécue. Un travail de ce genre est-il possible ? C'est ce que nous chercherons ensemble, au moins pour ce qui concerne la connaissance de notre entourage, dans notre seconde conférence.

LA PENSÉE ET LE MOUVANT

Chapitre III – La perception du changement

Liste des titres

Table des matières du titre

Deuxième conférence

Vous m'avez prêté hier une attention si soutenue que vous ne devrez pas vous étonner si je suis tenté d'en abuser aujourd'hui. Je vais vous demander de faire un effort violent pour écarter quelques-uns des schémas artificiels que nous interposons, à notre insu, entre la réalité et nous. Il s'agit de rompre avec certaines habitudes de penser et de percevoir qui nous sont devenues naturelles. Il faut revenir à la perception directe du changement et de la mobilité. Voici un premier résultat de cet effort. *Nous nous représenterons tout changement, tout mouvement, comme absolument indivisibles.*

Commençons par le mouvement. J'ai la main au point A . Je la transporte au point B , parcourant l'intervalle AB . Je dis que ce mouvement de A en B est chose simple.

Mais c'est de quoi chacun de nous a la sensation immédiate. Sans doute, pendant que nous portons notre main de A en B , nous nous disons que nous pourrions l'arrêter en un point intermédiaire, mais nous n'aurions plus affaire alors au même mouvement. Il n'y aurait plus un mouvement unique de A en B ; il y aurait, par hypothèse, deux mouvements, avec un intervalle d'arrêt. Ni du dedans, par le sens musculaire, ni du dehors par la vue, nous n'aurions encore la même perception. Si nous laissons notre mouvement de A en B tel qu'il est, nous le sentons indivisé et nous devons le déclarer indivisible.

Il est vrai que, lorsque je regarde ma main allant de A en B et décrivant l'intervalle AB , je me dis : « l'intervalle AB peut se diviser en autant de parties que je le veux, donc le mouvement de A en B peut se diviser en autant de parties qu'il me plaît, puisque ce mouvement s'applique sur cet intervalle. » Ou bien encore : « à chaque instant de son trajet, le mobile passe en un certain point, donc on peut distinguer dans le mouvement autant d'étapes qu'on voudra, donc le mouvement est infiniment divisible. » Mais réfléchissons-y un instant. Comment le mouvement pourrait-il s'appliquer sur l'espace qu'il parcourt ? comment du mouvant

coïnciderait-il avec de l'immobile ? comment l'objet qui se meut *serait-il* en un point de son trajet ? Il y *pass*e, ou, en d'autres termes, il *pourrait y être*. Il y serait s'il s'y arrêterait ; mais, s'il s'y arrêterait, ce n'est plus au même mouvement que nous aurions affaire. C'est toujours d'un seul bond qu'un trajet est parcouru, quand il n'y a pas d'arrêt sur le trajet. Le bond peut durer quelques secondes, ou des jours, des mois, des années : peu importe. Du moment qu'il est unique, il est indécomposable. Seulement, une fois le trajet effectué, comme la trajectoire est espace et que l'espace est indéfiniment divisible, nous nous figurons que le mouvement lui-même est divisible indéfiniment. Nous aimons à nous le figurer, parce que, dans un mouvement, ce n'est pas le changement de position qui nous intéresse, ce sont les positions elles-mêmes, celle que le mobile a quittée, celle qu'il prendra, celle qu'il prendrait s'il s'arrêtait en route. Nous avons besoin d'immobilité, et plus nous réussirons à nous représenter le mouvement comme coïncidant avec les immobilités des points de l'espace qu'il parcourt, mieux nous croirons le comprendre. A vrai dire, il n'y a jamais d'immobilité véritable, si nous entendons par là une absence de mouvement. Le mouvement est la réalité même, et ce que nous appelons immobilité est un certain état de choses analogue à ce qui se produit quand deux trains marchent avec la même vitesse, dans le même sens, sur deux voies parallèles : chacun des deux trains est alors immobile pour les voyageurs assis dans l'autre. Mais une situation de ce genre, qui est en somme exceptionnelle, nous semble être la situation régulière et normale, parce que c'est celle qui nous permet d'agir sur les choses et qui permet aussi aux choses d'agir sur nous : les voyageurs des deux trains ne peuvent se tendre la main par la portière et causer ensemble que s'ils sont « immobiles », c'est-à-dire s'ils marchent dans le même sens avec la même vitesse. L'« immobilité » étant ce dont notre action a besoin, nous l'érigons en réalité, nous en faisons un absolu, et nous voyons dans le mouvement quelque chose qui s'y surajoute. Rien de plus légitime dans la pratique. Mais lorsque nous transportons cette habitude d'esprit dans le domaine de la spéculation, nous méconnaissions la réalité vraie, nous créons, de gaieté de cœur, des problèmes insolubles, nous fermons les yeux à ce qu'il y a de plus vivant dans le réel.

Je n'ai pas besoin de vous rappeler les arguments de Zénon d'Élée. Tous impliquent la confusion du mouvement avec l'espace parcouru, ou tout au moins la conviction qu'on peut traiter le mouvement comme on traite l'espace, le diviser sans tenir compte de ses articulations. Achille, nous dit-on, n'atteindra jamais la tortue qu'il poursuit, car lorsqu'il arrivera au point où était la tortue, celle-ci

aura eu le temps de marcher, et ainsi de suite indéfiniment. Les philosophes ont réfuté cet argument de bien des manières, et de manières si différentes que chacune de ces réfutations enlève aux autres le droit de se croire définitives. Il y aurait eu pourtant un moyen très simple de trancher la difficulté : c'eût été d'interroger Achille. Car, puisqu'Achille finit par rejoindre la tortue et même par la dépasser, il doit savoir, mieux que personne, comment il s'y prend. Le philosophe ancien qui démontrait la possibilité du mouvement en marchant était dans le vrai : son seul tort fut de faire le geste sans y joindre un commentaire. Demandons alors à Achille de commenter sa course : voici, sans aucun doute, ce qu'il nous répondra. « Zénon veut que je me rende du point où je suis au point que la tortue a quitté, de celui-ci au point qu'elle a quitté encore, etc. ; c'est ainsi qu'il procède pour me faire courir. Mais moi, pour courir, je m'y prends autrement. Je fais un premier pas, puis un second, et ainsi de suite : finalement, après un certain nombre de pas, j'en fais un dernier par lequel j'enjambe la tortue. J'accomplis ainsi une série d'actes indivisibles. Ma course est la série de ces actes. Autant elle comprend de pas, autant vous pouvez y distinguer de parties. Mais vous n'avez pas le droit de la désarticuler selon une autre loi, ni de la supposer articulée d'une autre manière. Procéder comme le fait Zénon, c'est admettre que la course peut être décomposée arbitrairement, comme l'espace parcouru ; c'est croire que le trajet s'applique réellement contre la trajectoire ; c'est faire coïncider et par conséquent confondre ensemble mouvement et immobilité. »

Mais en cela consiste précisément notre méthode habituelle. Nous raisonnons sur le mouvement comme s'il était fait d'immobilités, et, quand nous le regardons, c'est avec des immobilités que nous le reconstituons. Le mouvement est pour nous une position, puis une nouvelle position, et ainsi de suite indéfiniment. Nous nous disons bien, il est vrai, qu'il doit y avoir autre chose, et que, d'une position à une position, il y a le *passage* par lequel se franchit l'intervalle. Mais, dès que nous fixons notre attention sur ce passage, vite nous en faisons une série de positions, quitte à reconnaître encore qu'entre deux positions successives il faut bien supposer un passage. Ce passage, nous reculons indéfiniment le moment de l'envisager. Nous admettons qu'il existe, nous lui donnons un nom, cela nous suffit : une fois en règle de ce côté, nous nous tournons vers les positions et nous préférons n'avoir affaire qu'à elles. Nous avons instinctivement peur des difficultés que susciterait à notre pensée la vision du mouvement dans ce qu'il a de mouvant ; et nous avons raison, du moment que le mouvement a été chargé par nous d'immobilités. Si le mouvement n'est pas tout, il n'est rien ; et si nous avons d'abord

posé que l'immobilité peut être une réalité, le mouvement glissera entre nos doigts quand nous croirons le tenir.

J'ai parlé du mouvement ; mais j'en dirais autant de n'importe quel changement. Tout changement réel est un changement indivisible. Nous aimons à le traiter comme une série d'états distincts qui s'aligneraient, en quelque sorte, dans le temps. C'est naturel encore. Si le changement est continu en nous et continu aussi dans les choses, en revanche, pour que le changement ininterrompu que chacun de nous appelle « moi » puisse agir sur le changement ininterrompu que nous appelons une « chose », il faut que ces deux changements se trouvent, l'un par rapport à l'autre, dans une situation analogue à celle des deux trains dont nous parlions tout à l'heure. Nous disons par exemple qu'un objet change de couleur, et que le changement consiste ici dans une série de teintes qui seraient les éléments constitutifs du changement et qui, elles, ne changeraient pas. Mais, d'abord, ce qui existe objectivement de chaque teinte, c'est une oscillation infiniment rapide, c'est du changement. Et, d'autre part, la perception que nous en avons, dans ce qu'elle a de subjectif, n'est qu'un aspect isolé, abstrait, de l'état général de notre personne, lequel change globalement sans cesse et fait participer à son changement cette perception dite invariable : en fait, il n'y a pas de perception qui ne se modifie à chaque instant. De sorte que la couleur, en dehors de nous, est la mobilité même, et que notre propre personne est mobilité encore. Mais tout le mécanisme de notre perception des choses, comme celui de notre action sur les choses, a été réglé de manière à amener ici, entre la mobilité externe et la mobilité intérieure, une situation comparable à celle de nos deux trains, — plus compliquée, sans doute, mais du même genre : quand les deux changements, celui de l'objet et celui du sujet, ont lieu dans ces conditions particulières, ils suscitent l'apparence particulière que nous appelons un « état ». Et, une fois en possession d'« états », notre esprit recompose avec eux le changement. Rien de plus naturel, je le répète : le morcelage du changement en états nous met à même d'agir sur les choses, et il est pratiquement utile de s'intéresser aux états plutôt qu'au changement lui-même. Mais ce qui favorise ici l'action serait mortel à la spéculation. Représentez-vous un changement comme réellement composé d'états : du même coup vous faites surgir des problèmes métaphysiques insolubles. Ils ne portent que sur des apparences. Vous avez fermé les yeux à la réalité vraie.

Je n'insisterai pas davantage. Que chacun de nous fasse l'expérience, qu'il se donne la vision directe d'un changement, d'un mouvement : il aura un sentiment d'absolue indivisibilité. J'arrive

alors au second point, qui est très voisin du premier. *Il y a des changements, mais il n'y a pas, sous le changement, de choses qui changent : le changement n'a pas besoin d'un support. Il y a des mouvements, mais il n'y a pas d'objet inerte, invariable, qui se meuve : le mouvement n'implique pas un mobile*^[444].

On a de la peine à se représenter ainsi les choses, parce que le sens par excellence est celui de la vue, et que l'œil a pris l'habitude de découper, dans l'ensemble du champ visuel, des figures relativement invariables qui sont censées alors se déplacer sans se déformer : le mouvement se surajouterait au mobile comme un accident. Il est en effet utile d'avoir affaire, tous les jours, à des objets stables et, en quelque sorte, responsables, auxquels on s'adresse comme à des personnes. Le sens de la vue s'arrange pour prendre les choses de ce biais : éclairé du toucher, il prépare notre action sur le monde extérieur. Mais déjà nous aurons moins de peine à percevoir le mouvement et le changement comme des réalités indépendantes si nous nous adressons au sens de l'ouïe. Écoutons une mélodie en nous laissant bercer par elle : n'avons-nous pas la perception nette d'un mouvement qui n'est pas attaché à un mobile, d'un changement sans rien qui change ? Ce changement se suffit, il est la chose même. Et il a beau prendre du temps, il est indivisible : si la mélodie s'arrêtait plus tôt, ce ne serait plus la même masse sonore ; c'en serait une autre, également indivisible. Sans doute nous avons une tendance à la diviser et à nous représenter, au lieu de la continuité ininterrompue de la mélodie, une juxtaposition de notes distinctes. Mais pourquoi ? Parce que nous pensons à la série discontinue d'efforts que nous ferions pour recomposer approximativement le son entendu en chantant nous-mêmes, et aussi parce que notre perception auditive a pris l'habitude de s'imprégner d'images visuelles. Nous écoutons alors la mélodie à travers la vision qu'en aurait un chef d'orchestre regardant sa partition. Nous nous représentons des notes juxtaposées à des notes sur une feuille de papier imaginaire. Nous pensons à un clavier sur lequel on joue, à l'archet qui va et qui vient, au musicien dont chacun donne sa partie à côté des autres. Faisons abstraction de ces images spatiales : il reste le changement pur, se suffisant à lui-même, nullement divisé, nullement attaché à une « chose » qui change.

Revenons alors à la vue. En fixant davantage notre attention, nous nous apercevrons qu'ici même le mouvement n'exige pas un véhicule, ni le changement une substance, au sens courant du mot. Déjà la science physique nous suggère cette vision des choses matérielles. Plus elle progresse, plus elle résout la matière en actions qui cheminent à travers l'espace, en mouvements qui

courent çà et là comme des frissons, de sorte que la mobilité devient la réalité même. Sans doute la science commence par assigner à cette mobilité un support. Mais, à mesure qu'elle avance, le support recule ; les masses se pulvérisent en molécules, les molécules en atomes, les atomes en électrons ou corpuscules : finalement, le support assigné au mouvement semble bien n'être qu'un schéma commode, — simple concession du savant aux habitudes de notre imagination visuelle. Mais point n'est besoin d'aller aussi loin. Qu'est-ce que le « mobile » auquel notre œil attache le mouvement, comme à un véhicule ? Simplement une tache colorée, dont nous savons bien qu'elle se réduit, en elle-même, à une série d'oscillations extrêmement rapides. Ce prétendu mouvement d'une chose n'est en réalité qu'un mouvement de mouvements.

Mais nulle part la *substantialité* du changement n'est aussi visible, aussi palpable, que dans le domaine de la vie intérieure. Les difficultés et contradictions de tout genre auxquelles ont abouti les théories de la personnalité viennent de ce qu'on s'est représenté, d'une part, une série d'états psychologiques distincts, chacun invariable, qui produiraient les variations du moi par leur succession même, et d'autre part un moi, non moins invariable, qui leur servirait de support. Comment cette unité et cette multiplicité pourraient-elles se rejoindre ? comment, ne durant ni l'une ni l'autre — la première parce que le changement est quelque chose qui s'y surajoute, la seconde parce qu'elle est faite d'éléments qui ne changent pas — pourraient-elles constituer un moi qui dure ? Mais la vérité est qu'il n'y a ni un substratum rigide immuable ni des états distincts qui y passent comme des acteurs sur une scène. Il y a simplement la mélodie continue de notre vie intérieure, — mélodie qui se poursuit et se poursuivra, indivisible, du commencement à la fin de notre existence consciente. Notre personnalité est cela même.

C'est justement cette continuité indivisible de changement qui constitue la durée vraie. Je ne puis entrer ici dans l'examen approfondi d'une question que j'ai traitée ailleurs. Je me bornerai donc à dire, pour répondre à ceux qui voient dans cette durée « réelle » je ne sais quoi d'ineffable et de mystérieux, qu'elle est la chose la plus claire du monde : la *durée réelle* est ce que l'on a toujours appelé le *temps*, mais le temps perçu comme indivisible. Que le temps implique la succession, je n'en disconviens pas. Mais que la succession se présente d'abord à notre conscience comme la distinction d'un « avant » et d'un « après » juxtaposés, c'est ce que je ne saurais accorder. Quand nous écoutons une mélodie, nous avons la plus pure impression de succession que nous puissions avoir, — une impression aussi éloignée que possible de celle de la

simultanéité, — et pourtant c'est la continuité même de la mélodie et l'impossibilité de la décomposer qui font sur nous cette impression. Si nous la découpons en notes distinctes, en autant d'« avant » et d'« après » qu'il nous plaît, c'est que nous y mêlons des images spatiales et que nous imprégnons la succession de simultanéité : dans l'espace, et dans l'espace seulement, il y a distinction nette de parties extérieures les unes aux autres. Je reconnais d'ailleurs que c'est dans le temps spatialisé que nous nous plaçons d'ordinaire. Nous n'avons aucun intérêt à écouter le bourdonnement ininterrompu de la vie profonde. Et pourtant la durée réelle est là. C'est grâce à elle que prennent place dans un seul et même temps les changements plus ou moins longs auxquels nous assistons en nous et dans le monde extérieur.

Ainsi, qu'il s'agisse du dedans ou du dehors, de nous ou des choses, la réalité est la mobilité même. C'est ce que j'exprimais en disant qu'il y a du changement, mais qu'il n'y a pas de choses qui changent.

Devant le spectacle de cette mobilité universelle, quelques-uns d'entre nous seront pris de vertige. Ils sont habitués à la terre ferme ; ils ne peuvent se faire au roulis et au tangage. Il leur faut des points « fixes » auxquels attacher la pensée et l'existence. Ils estiment que si tout passe, rien n'existe ; et que si la réalité est mobilité, elle n'est déjà plus au moment où on la pense, elle échappe à la pensée. Le monde matériel, disent-ils, va se dissoudre, et l'esprit se noyer dans le flux torrentueux des choses. — Qu'ils se rassurent ! Le changement, s'ils consentent à le regarder directement, sans voile interposé, leur apparaîtra bien vite comme ce qu'il peut y avoir au monde de plus substantiel et de plus durable. Sa solidité est infiniment supérieure à celle d'une fixité qui n'est qu'un arrangement éphémère entre des mobilités. J'arrive ici, en effet, au troisième point sur lequel je voulais attirer votre attention.

C'est que, si le changement est réel et même constitutif de la réalité, nous devons envisager le passé tout autrement que nous n'avons été habitués à le faire par la philosophie et par le langage. Nous inclinons à nous représenter notre passé comme de l'inexistant, et les philosophes encouragent chez nous cette tendance naturelle. Pour eux et pour nous, le présent seul existe par lui-même : si quelque chose survit du passé, ce ne peut être que par un secours que le présent lui prête, par une charité que le présent lui fait, enfin, pour sortir des métaphores, par l'intervention d'une certaine fonction particulière qui s'appelle la mémoire et dont le rôle serait de conserver exceptionnellement telles ou telles parties du passé en les emmagasinant dans une espèce de boîte. — Erreur

profonde ! erreur utile, je le veux bien, nécessaire peut-être à l'action, mais mortelle à la spéculation. On y trouverait, enfermées « in a nutshell », comme vous dites, la plupart des illusions qui peuvent vicier la pensée philosophique.

Réfléchissons en effet à ce « présent » qui serait seul existant. Qu'est-ce au juste que le présent ? S'il s'agit de l'instant actuel, — je veux dire d'un instant mathématique qui serait au temps ce que le point mathématique est à la ligne, — il est clair qu'un pareil instant est une pure abstraction, une vue de l'esprit ; il ne saurait avoir d'existence réelle. Jamais avec de pareils instants vous ne feriez du temps, pas plus qu'avec des points mathématiques vous ne composeriez une ligne. Supposez même qu'il existe : comment y aurait-il un instant antérieur à celui-là ? Les deux instants ne pourraient être séparés par un intervalle de temps, puisque, par hypothèse, vous réduisez le temps à une juxtaposition d'instants. Donc ils ne seraient séparés par rien, et par conséquent ils n'en feraient qu'un : deux points mathématiques, qui se touchent, se confondent. Mais laissons de côté ces subtilités. Notre conscience nous dit que, lorsque nous parlons de notre présent, c'est à un certain intervalle de durée que nous pensons. Quelle durée ? Impossible de la fixer exactement ; c'est quelque chose d'assez flottant. Mon présent, en ce moment, est la phrase que je suis occupé à prononcer. Mais il en est ainsi parce qu'il me plaît de limiter à ma phrase le champ de mon attention. Cette attention est chose qui peut s'allonger et se raccourcir, comme l'intervalle entre les deux pointes d'un compas. Pour le moment, les pointes s'écartent juste assez pour aller du commencement à la fin de ma phrase ; mais, s'il me prenait envie de les éloigner davantage, mon présent embrasserait, outre ma dernière phrase, celle qui la précédait : il m'aurait suffi d'adopter une autre ponctuation. Allons plus loin : une attention qui serait indéfiniment extensible tiendrait sous son regard, avec la phrase précédente, toutes les phrases antérieures de la leçon, et les événements qui ont précédé la leçon, et une portion aussi grande qu'on voudra de ce que nous appelons notre passé. La distinction que nous faisons entre notre présent et notre passé est donc, sinon arbitraire, du moins relative à l'étendue du champ que peut embrasser notre attention à la vie. Le « présent » occupe juste autant de place que cet effort. Dès que cette attention particulière lâche quelque chose de ce qu'elle tenait sous son regard, aussitôt ce qu'elle abandonne du présent devient *ipso facto* du passé. En un mot, notre présent tombe dans le passé quand nous cessons de lui attribuer un intérêt actuel. Il en est du présent des individus comme de celui des nations : un événement appartient au passé, et il entre dans l'histoire, quand il n'intéresse

plus directement la politique du jour et peut être négligé sans que les affaires s'en ressentent. Tant que son action se fait sentir, il adhère à la vie de la nation et lui demeure présent.

Dès lors, rien ne nous empêche de reporter aussi loin que possible, en arrière, la ligne de séparation entre notre présent et notre passé. Une attention à la vie qui serait suffisamment puissante, et suffisamment dégagée de tout intérêt pratique, embrasserait ainsi dans un présent indivisé l'histoire passée tout entière de la personne consciente, — non pas comme de l'instantané, non pas comme un ensemble de parties simultanées, mais comme du continuellement présent qui serait aussi du continuellement mouvant : telle, je le répète, la mélodie qu'on perçoit indivisible, et qui constitue d'un bout à l'autre, si l'on veut étendre le sens du mot, un perpétuel présent, quoique cette perpétuité n'ait rien de commun avec l'immutabilité, ni cette indivisibilité avec l'instantanéité. Il s'agit d'un présent qui dure.

Ce n'est pas là une hypothèse. Il arrive, dans des cas exceptionnels, que l'attention renonce tout à coup à l'intérêt qu'elle prenait à la vie : aussitôt, comme par enchantement, le passé redevient présent. Chez des personnes qui voient surgir devant elles, à l'improviste, la menace d'une mort soudaine, chez l'alpiniste qui glisse au fond d'un précipice, chez des noyés et chez des pendus, il semble qu'une conversion brusque de l'attention puisse se produire, — quelque chose comme un changement d'orientation de la conscience qui, jusqu'alors tournée vers l'avenir et absorbée par les nécessités de l'action, subitement s'en désintéresse. Cela suffit pour que mille et mille détails « oubliés » soient remémorés, pour que l'histoire entière de la personne se déroule devant elle en un mouvant panorama.

La mémoire n'a donc pas besoin d'explication. Ou plutôt, il n'y a pas de faculté spéciale dont le rôle soit de retenir du passé pour le verser dans le présent. Le passé se conserve de lui-même, automatiquement. Certes, si nous fermons les yeux à l'indivisibilité du changement, au fait que notre plus lointain passé adhère à notre présent et constitue, avec lui, un seul et même changement ininterrompu, il nous semble que le passé est normalement de l'aboli et que la conservation du passé a quelque chose d'extraordinaire : nous nous croyons alors obligés d'imaginer un appareil dont la fonction serait d'enregistrer les parties du passé susceptibles de reparaître à la conscience. Mais si nous tenons compte de la continuité de la vie intérieure et par conséquent de son indivisibilité, ce n'est plus la conservation du passé qu'il s'agira d'expliquer, c'est au contraire son apparente abolition. Nous n'aurons plus à rendre compte du souvenir, mais de l'oubli.

L'explication s'en trouvera d'ailleurs dans la structure du cerveau. La nature a inventé un mécanisme pour canaliser notre attention dans la direction de l'avenir, pour la détourner du passé — je veux dire de cette partie de notre histoire qui n'intéresse pas notre action présente, — pour lui amener tout au plus, sous forme de « souvenirs », telle ou telle simplification de l'expérience antérieure, destinée à compléter l'expérience du moment ; en cela consiste ici la fonction du cerveau. Nous ne pouvons aborder la discussion de la théorie qui veut que le cerveau serve à la conservation du passé, qu'il emmagasine des souvenirs comme autant de clichés photographiques dont nous tirerions ensuite des épreuves, comme autant de phonogrammes destinés à redevenir des sons. Nous avons examiné la thèse ailleurs. Cette doctrine a été inspirée en grande partie par une certaine métaphysique dont la psychologie et la psycho-physiologie contemporaines sont imprégnées, et qu'on accepte naturellement : de là son apparente clarté. Mais, à mesure qu'on la considère de plus près, on y voit s'accumuler les difficultés et les impossibilités. Prenons le cas le plus favorable à la thèse, le cas d'un objet matériel faisant impression sur l'œil et laissant dans l'esprit un souvenir visuel. Que pourra bien être ce souvenir, s'il résulte véritablement de la fixation, dans le cerveau, de l'impression reçue par l'œil ?

Pour peu que l'objet ait remué, ou que l'œil ait remué, il y a eu, non pas une image, mais dix, cent, mille images, autant et plus que sur le film d'un cinématographe. Pour peu que l'objet ait été considéré un certain temps, ou revu à des moments divers, ce sont des millions d'images différentes de cet objet. Et nous avons pris le cas le plus simple ! — Supposons toutes ces images emmagasinées ; à quoi serviront-elles ? quelle est celle que nous utiliserons ? — Admettons même que nous ayons nos raisons pour en choisir une, pourquoi et comment la rejeterons-nous dans le passé quand nous l'apercevrons ? — Passons encore sur ces difficultés. Comment expliquera-t-on les maladies de la mémoire ? Dans celles de ces maladies qui correspondent à des lésions locales du cerveau, c'est-à-dire dans les aphasies, la lésion psychologique consiste moins dans une abolition des souvenirs que dans une impuissance à les rappeler. Un effort, une émotion, peuvent ramener brusquement à la conscience des mots qu'on croyait définitivement perdus. Ces faits, avec beaucoup d'autres, concourent à prouver que le cerveau sert ici à choisir dans le passé, à le diminuer, à le simplifier, à l'utiliser, mais non pas à le conserver. Nous n'aurions aucune peine à envisager les choses de ce biais si nous n'avions contracté l'habitude de croire que le passé est aboli. Alors, sa réapparition partielle nous fait l'effet d'un événement

extraordinaire, qui réclame une explication. Et c'est pourquoi nous imaginons çà et là, dans le cerveau, des boîtes à souvenirs qui conserveraient des fragments de passé, — le cerveau se conservant d'ailleurs lui-même. Comme si ce n'était pas reculer la difficulté et simplement ajourner le problème ! Comme si, en posant que la matière cérébrale se conserve à travers le temps, ou plus généralement que toute matière dure, on ne lui attribuait pas précisément la mémoire qu'on prétend expliquer par elle ! Quoi que nous fassions, même si nous supposons que le cerveau emmagasine des souvenirs, nous n'échappons pas à la conclusion que le passé peut se conserver lui-même, automatiquement.

Non pas seulement notre passé à nous, mais aussi le passé de n'importe quel changement, pourvu toutefois qu'il s'agisse d'un changement unique et, par là même, indivisible : la conservation du passé dans le présent n'est pas autre chose que l'indivisibilité du changement. Il est vrai que, pour les changements qui s'accomplissent au dehors, nous ne savons presque jamais si nous avons affaire à un changement unique ou à un composé de plusieurs mouvements entre lesquels s'intercalent des arrêts (l'arrêt n'étant d'ailleurs jamais que relatif). Il faudrait que nous fussions intérieurs aux êtres et aux choses, comme nous le sommes à nous-mêmes, pour que nous pussions nous prononcer sur ce point. Mais là n'est pas l'important. Il suffit de s'être convaincu une fois pour toutes que la réalité est changement, que le changement est indivisible, et que, dans un changement indivisible, le passé fait corps avec le présent.

Pénétrons-nous de cette vérité, et nous verrons fondre et s'évaporer bon nombre d'énigmes philosophiques. Certains grands problèmes, comme celui de la substance, du changement, et de leur rapport, cesseront de se poser. Toutes les difficultés soulevées autour de ces points — difficultés qui ont fait reculer peu à peu la substance jusque dans le domaine de l'inconnaissable — venaient de ce que nous fermons les yeux à l'indivisibilité du changement. Si le changement, qui est évidemment constitutif de toute notre expérience, est la chose fuyante dont la plupart des philosophes ont parlé, si l'on n'y voit qu'une poussière d'états qui remplacent des états, force est bien de rétablir la continuité entre ces états par un lien artificiel ; mais ce substrat immobile de la mobilité, ne pouvant posséder aucun des attributs que nous connaissons — puisque tous sont des changements — recule à mesure que nous essayons d'en approcher : il est aussi insaisissable que le fantôme de changement qu'il était appelé à fixer. Faisons effort, au contraire, pour apercevoir le changement tel qu'il est, dans son indivisibilité naturelle : nous voyons qu'il est la substance même des choses, et ni le mouvement

ne nous apparaît plus sous la forme évanouissante qui le rendait insaisissable à la pensée, ni la substance avec l'immutabilité qui la rendait inaccessible à notre expérience. L'instabilité radicale, et l'immutabilité absolue ne sont alors que des vues abstraites, prises du dehors, sur la continuité du changement réel, abstractions que l'esprit hypostasie ensuite en *états* multiples, d'un côté, en *chose* ou substance, de l'autre. Les difficultés soulevées par les anciens autour de la question du mouvement et par les modernes autour de la question de la substance s'évanouissent, celles-ci parce que la substance est mouvement et changement, celles-là parce que le mouvement et le changement sont substantiels.

En même temps que des obscurités théoriques se dissipent, on entrevoit la solution possible de plus d'un problème réputé insoluble. Les discussions relatives au libre arbitre prendraient fin si nous nous apercevions nous-mêmes là où nous sommes réellement, dans une durée concrète où l'idée de détermination nécessaire perd toute espèce de signification, puisque le passé y fait corps avec le présent et crée sans cesse avec lui — ne fût-ce que par le fait de s'y ajouter — quelque chose d'absolument nouveau. Et la relation de l'homme à l'univers deviendrait susceptible d'un approfondissement graduel si nous tenions compte de la vraie nature des *états*, des *qualités*, enfin de tout ce qui se présente à nous avec l'apparence de la stabilité. En pareil cas, l'objet et le sujet doivent être vis-à-vis l'un de l'autre dans une situation analogue à celle des deux trains dont nous parlions au début : c'est un certain réglage de la mobilité sur la mobilité qui produit l'effet de l'immobilité. Pénétrons-nous alors de cette idée, ne perdons jamais de vue la relation particulière de l'objet au sujet qui se traduit par une vision statique des choses : tout ce que l'expérience nous apprendra de l'un accroîtra la connaissance que nous avons de l'autre, et la lumière que celui-ci reçoit pourra, par réflexion, éclairer celui-là à son tour.

Mais, comme je l'annonçais au début, la spéculation pure ne sera pas seule à bénéficier de cette vision de l'universel devenir. Nous pourrons la faire pénétrer dans notre vie de tous les jours et, par elle, obtenir de la philosophie des satisfactions analogues à celles de l'art, mais plus fréquentes, plus continues, plus accessibles aussi au commun des hommes. L'art nous fait sans doute découvrir dans les choses plus de qualités et plus de nuances que nous n'en apercevons naturellement. Il dilate notre perception, mais en surface plutôt qu'en profondeur. Il enrichit notre présent, mais il ne nous fait guère dépasser le présent. Par la philosophie, nous pouvons nous habituer à ne jamais isoler le présent du passé qu'il traîne avec lui. Grâce à elle, toutes choses acquièrent de la profondeur, — plus que de la profondeur, quelque chose comme

une quatrième dimension qui permet aux perceptions antérieures de rester solidaires des perceptions actuelles, et à l'avenir immédiat lui-même de se dessiner en partie dans le présent. La réalité n'apparaît plus alors à l'état statique, dans sa manière d'être ; elle s'affirme dynamiquement, dans la continuité et la variabilité de sa tendance. Ce qu'il y avait d'immobile et de glacé dans notre perception se réchauffe et se met en mouvement. Tout s'anime autour de nous, tout se revivifie en nous. Un grand élan emporte les êtres et les choses. Par lui nous nous sentons soulevés, entraînés, portés. Nous vivons davantage, et ce surcroît de vie amène avec lui la conviction que de graves énigmes philosophiques pourront se résoudre ou même peut-être qu'elles ne doivent pas se poser, étant nées d'une vision figée du réel et n'étant que la traduction, en termes de pensée, d'un certain affaiblissement artificiel de notre vitalité. Plus, en effet, nous nous habituons à penser et à percevoir toutes choses *sub specie durationis*, plus nous nous enfonçons dans la durée réelle. Et plus nous nous y enfonçons, plus nous nous replaçons dans la direction du principe, pourtant transcendant, dont nous participons et dont l'éternité ne doit pas être une éternité d'immutabilité, mais une éternité de vie : comment, autrement, pourrions-nous vivre et nous mouvoir en elle ? *In ea vivimus et movemur et sumus.*

Chapitre IV

Introduction à la métaphysique^[445]

Si l'on compare entre elles les définitions de la métaphysique et les conceptions de l'absolu, on s'aperçoit que les philosophes s'accordent, en dépit de leurs divergences apparentes, à distinguer deux manières profondément différentes de connaître une chose. La première implique qu'on tourne autour de cette chose ; la seconde, qu'on entre en elle. La première dépend du point de vue où l'on se place et des symboles par lesquels on s'exprime. La seconde ne se prend d'aucun point de vue et ne s'appuie sur aucun symbole. De la première connaissance on dira qu'elle s'arrête au *relatif* ; de la seconde, là où elle est possible, qu'elle atteint l'*absolu*.

Soit, par exemple, le mouvement d'un objet dans l'espace. Je le perçois différemment selon le point de vue, mobile ou immobile, d'où je le regarde. Je l'exprime différemment, selon le système d'axes ou de points de repère auquel je le rapporte, c'est-à-dire selon les symboles par lesquels je le traduis. Et je l'appelle *relatif* pour cette double raison : dans un cas comme dans l'autre, je me place en dehors de l'objet lui-même. Quand je parle d'un mouvement absolu, c'est que j'attribue au mobile un intérieur et comme des états d'âme, c'est aussi que je sympathise avec les états et que je m'insère en eux par un effort d'imagination. Alors, selon que l'objet sera mobile ou immobile, selon qu'il adoptera un mouvement ou un autre mouvement, je n'éprouverai pas la même chose^[446]. Et ce que j'éprouverai ne dépendra ni du point de vue que je pourrais adopter sur l'objet, puisque je serai dans l'objet lui-même, ni des symboles par lesquels je pourrais le traduire, puisque j'aurai renoncé à toute traduction pour posséder l'original. Bref, le mouvement ne sera plus saisi du dehors et, en quelque sorte, de chez moi, mais du dedans, en lui, en soi. Je tiendrai un absolu.

Soit encore un personnage de roman dont on me raconte les aventures. Le romancier pourra multiplier les traits de caractère, faire parler et agir son héros autant qu'il lui plaira : tout cela ne vaudra pas le sentiment simple et indivisible que j'éprouverais si je

coïncidais un instant avec le personnage lui-même. Alors, comme de la source, me paraîtraient couler naturellement les actions, les gestes et les paroles. Ce ne seraient plus là des accidents s'ajoutant à l'idée que je me faisais du personnage, enrichissant toujours et toujours cette idée sans arriver à la compléter jamais. Le personnage me serait donné tout d'un coup dans son intégralité, et les mille incidents qui le manifestent, au lieu de s'ajouter à l'idée et de l'enrichir, me sembleraient au contraire alors se détacher d'elle, sans pourtant en épuiser ou en appauvrir l'essence. Tout ce qu'on me raconte de la personne me fournit autant de points de vue sur elle. Tous les traits qui me la décrivent, et qui ne peuvent me la faire connaître que par autant de comparaisons avec des personnes ou des choses que je connais déjà, sont des signes par lesquels on l'exprime plus ou moins symboliquement. Symboles et points de vue me placent donc en dehors d'elle ; ils ne me livrent d'elle que ce qui lui est commun avec d'autres et ne lui appartient pas en propre. Mais ce qui est proprement elle, ce qui constitue son essence, ne saurait s'apercevoir du dehors, étant intérieur par définition, ni s'exprimer par des symboles, étant incommensurable avec toute autre chose. Description, histoire et analyse me laissent ici dans le relatif. Seule, la coïncidence avec la personne même me donnerait l'absolu.

C'est en ce sens, et en ce sens seulement, qu'*absolu* est synonyme de *perfection*. Toutes les photographies d'une ville prises de tous les points de vue possibles auront beau se compléter indéfiniment les unes les autres, elles n'équivaudront point à cet exemplaire en relief qui est la ville où l'on se promène. Toutes les traductions d'un poème dans toutes les langues possibles auront beau ajouter des nuances aux nuances et, par une espèce de retouche mutuelle, en se corrigeant l'une l'autre, donner une image de plus en plus fidèle du poème qu'elles traduisent, jamais elles ne rendront le sens intérieur de l'original. Une représentation prise d'un certain point de vue, une traduction faite avec certains symboles, restent toujours imparfaites en comparaison de l'objet sur lequel la vue a été prise ou que les symboles cherchent à exprimer. Mais l'absolu est parfait en ce qu'il est parfaitement ce qu'il est.

C'est pour la même raison, sans doute, qu'on a souvent identifié ensemble l'*absolu* et l'*infini*. Si je veux communiquer à celui qui ne sait pas le grec l'impression simple que me laisse un vers d'Homère, je donnerai la traduction du vers, puis je commenterai ma traduction, puis je développerai mon commentaire, et d'explication en explication je me rapprocherai de plus en plus de ce que je veux exprimer ; mais je n'y arriverai jamais. Quand vous levez le bras, vous accomplissez un mouvement dont vous avez intérieurement, la

perception simple ; mais extérieurement, pour moi qui le regarde, votre bras passe par un point, puis par un autre point, et entre ces deux points il y aura d'autres points encore, de sorte que, si je commence à compter, l'opération se poursuivra sans fin. Vu du dedans, un absolu est donc chose simple ; mais envisagé du dehors, c'est-à-dire relativement à autre chose, il devient, par rapport à ces signes qui l'expriment, la pièce d'or dont on n'aura jamais fini de rendre la monnaie. Or, ce qui se prête en même temps à une appréhension indivisible et à une énumération inépuisable est, par définition même, un infini.

Il suit de là qu'un absolu ne saurait être donné que dans une *intuition*, tandis que tout le reste relève de l'*analyse*. Nous appelons ici intuition la *sympathie* par laquelle on se transporte à l'intérieur d'un objet pour coïncider avec ce qu'il a d'unique et par conséquent d'inexprimable. Au contraire, l'analyse est l'opération qui ramène l'objet à des éléments déjà connus, c'est-à-dire communs à cet objet et à d'autres. Analyser consiste donc à exprimer une chose en fonction de ce qui n'est pas elle. Toute analyse est ainsi une traduction, un développement en symboles, une représentation prise de points de vue successifs d'où l'on note autant de contacts entre l'objet nouveau, qu'on étudie, et d'autres, que l'on croit déjà connaître. Dans son désir éternellement inassouvi d'embrasser l'objet autour duquel elle est condamnée à tourner, l'analyse multiplie sans fin les points de vue pour compléter la représentation toujours incomplète, varie sans relâche les symboles pour parfaire la traduction toujours imparfaite. Elle se continue donc à l'infini. Mais l'intuition, si elle est possible, est un acte simple.

Ceci posé, on verrait sans peine que la science positive a pour fonction habituelle d'analyser. Elle travaille donc avant tout sur des symboles. Même les plus concrètes des sciences de la nature, les sciences de la vie, s'en tiennent à la forme visible des êtres vivants, de leurs organes, de leurs éléments anatomiques. Elles comparent les formes les unes aux autres, elles ramènent les plus complexes aux plus simples, enfin elles étudient le fonctionnement de la vie dans ce qui en est, pour ainsi dire, le symbole visuel. S'il existe un moyen de posséder une réalité absolument au lieu de la connaître relativement, de se placer en elle au lieu d'adopter des points de vue sur elle, d'en avoir l'intuition au lieu d'en faire l'analyse, enfin de la saisir en dehors de toute expression, traduction ou représentation symbolique, la métaphysique est cela même. *La métaphysique est donc la science qui prétend se passer de symboles.*

Il y a une réalité au moins que nous saisissons tous du dedans, par intuition et non par simple analyse. C'est notre propre personne

dans son écoulement à travers le temps. C'est notre moi qui dure. Nous pouvons ne sympathiser intellectuellement, ou plutôt spirituellement, avec aucune autre chose. Mais nous sympathisons sûrement avec nous-mêmes.

Quand je promène sur ma personne, supposée inactive, le regard intérieur de ma conscience, j'aperçois d'abord, ainsi qu'une croûte solidifiée à la surface, toutes les perceptions qui lui arrivent du monde matériel. Ces perceptions sont nettes, distinctes, juxtaposées ou juxtaposables les unes aux autres ; elles cherchent à se grouper en *objets*. J'aperçois ensuite des souvenirs plus ou moins adhérents à ces perceptions et qui servent à les interpréter ; ces souvenirs se sont comme détachés du fond de ma personne, attirés à la périphérie par les perceptions qui leur ressemblent ; ils sont posés sur moi sans être absolument moi-même. Et enfin je sens se manifester des tendances, des habitudes motrices, une foule d'actions virtuelles plus ou moins solidement liées à ces perceptions et à ces souvenirs. Tous ces éléments aux formes bien arrêtées me paraissent d'autant plus distincts de moi qu'ils sont plus distincts les uns des autres. Orientés du dedans vers le dehors, ils constituent, réunis, la surface d'une sphère qui tend à s'élargir et à se perdre dans le monde extérieur. Mais si je me ramasse de la périphérie vers le centre, si je cherche au fond de moi ce qui est le plus uniformément, le plus constamment, le plus durablement moi-même, je trouve tout autre chose.

C'est, au-dessous de ces cristaux bien découpés et de cette congélation superficielle, une continuité d'écoulement qui n'est comparable à rien de ce que j'ai vu s'écouler. C'est une succession d'états dont chacun annonce ce qui suit et contient ce qui précède. A vrai dire, ils ne constituent des états multiples que lorsque je les ai déjà dépassés et que je me retourne en arrière pour en observer la trace. Tandis que je les éprouvais, ils étaient si solidement organisés, si profondément animés d'une vie commune, que je n'aurais su dire où l'un quelconque d'entre eux finit, où l'autre commence. En réalité, aucun d'eux ne commence ni ne finit, mais tous se prolongent les uns dans les autres.

C'est, si l'on veut, le déroulement d'un rouleau, car il n'y a pas d'être vivant qui ne se sente arriver peu à peu au bout de son rôle ; et vivre consiste à vieillir. Mais c'est tout aussi bien un enroulement continu, comme celui d'un fil sur une pelote, car notre passé nous suit, il se grossit sans cesse du présent qu'il ramasse sur sa route ; et conscience signifie mémoire.

A vrai dire, ce n'est ni un enroulement ni un déroulement, car ces deux images évoquent la représentation de lignes ou de

surfaces dont les parties sont homogènes entre elles et superposables les unes aux autres. Or, il n'y a pas deux moments identiques chez un être conscient. Prenez le sentiment le plus simple, supposez-le constant, absorbez en lui la personnalité tout entière : la conscience qui accompagnera ce sentiment ne pourra rester identique à elle-même pendant deux moments consécutifs, puisque le moment suivant contient toujours, en sus du précédent, le souvenir que celui-ci lui a laissé. Une conscience qui aurait deux moments identiques serait une conscience sans mémoire. Elle périrait et renaîtrait donc sans cesse. Comment se représenter autrement l'inconscience ?

Il faudra donc évoquer l'image d'un spectre aux mille nuances, avec des dégradations insensibles qui font qu'on passe d'une nuance à l'autre. Un courant de sentiment qui traverserait le spectre en se teignant tour à tour de chacune de ses nuances éprouverait des changements graduels dont chacun annoncerait le suivant et résumerait en lui ceux qui le précèdent. Encore les nuances successives du spectre resteront-elles toujours extérieures les unes aux autres. Elles se juxtaposent. Elles occupent de l'espace. Au contraire, ce qui est durée pure exclut toute idée de juxtaposition, d'extériorité réciproque et d'étendue.

Imaginons donc plutôt un élastique infiniment petit, contracté, si c'était possible, en un point mathématique. Tirons-le progressivement de manière à faire sortir du point une ligne qui ira toujours s'agrandissant. Fixons notre attention, non pas sur la ligne en tant que ligne, mais sur l'action qui la trace. Considérons que cette action, en dépit de sa durée, est indivisible si l'on suppose qu'elle s'accomplit sans arrêt ; que, si l'on y intercale un arrêt, on en fait deux actions au lieu d'une et que chacune de ces actions sera alors l'indivisible dont nous parlons ; que ce n'est pas l'action mouvante elle-même qui est jamais divisible, mais la ligne immobile qu'elle dépose au-dessous d'elle comme une trace dans l'espace. Dégageons-nous enfin de l'espace qui sous-tend le mouvement pour ne tenir compte que du mouvement lui-même, de l'acte de tension ou d'extension, enfin de la mobilité pure. Nous aurons cette fois une image plus fidèle de notre développement dans la durée.

Et pourtant cette image sera incomplète encore, et toute comparaison sera d'ailleurs insuffisante, parce que le déroulement de notre durée ressemble par certains côtés à l'unité d'un mouvement qui progresse, par d'autres à une multiplicité d'états qui s'étalent, et qu'aucune métaphore ne peut rendre un des deux aspects sans sacrifier l'autre. Si j'évoque un spectre aux mille nuances, j'ai devant moi une chose toute faite, tandis que la durée se fait continuellement. Si je pense à un élastique qui s'allonge, à un

ressort qui se tend ou se détend, j'oublie la richesse de coloris qui est caractéristique de la durée vécue pour ne plus voir que le mouvement simple par lequel la conscience passe d'une nuance à l'autre. La vie intérieure est tout cela à la fois, variété de qualités, continuité de progrès, unité de direction. On ne saurait la représenter par des images.

Mais on la représenterait bien moins encore par des *concepts*, c'est-à-dire par des idées abstraites, ou générales, ou simples. Sans doute aucune image ne rendra tout à fait le sentiment original que j'ai de l'écoulement de moi-même. Mais il n'est pas non plus nécessaire que j'essaie de le rendre. A celui qui ne serait pas capable de se donner à lui-même l'intuition de la durée constitutive de son être, rien ne la donnerait jamais, pas plus les concepts que les images. L'unique objet du philosophe doit être ici de provoquer un certain travail que tendent à entraver, chez la plupart des hommes, les habitudes d'esprit plus utiles à la vie. Or, l'image a du moins cet avantage qu'elle nous maintient dans le concret. Nulle image ne remplacera l'intuition de la durée, mais beaucoup d'images diverses, empruntées à des ordres de choses très différents, pourront, par la convergence de leur action, diriger la conscience sur le point précis où il y a une certaine intuition à saisir. En choisissant les images aussi disparates que possible, on empêchera l'une quelconque d'entre elles d'usurper la place de l'intuition qu'elle est chargée d'appeler, puisqu'elle serait alors chassée tout de suite par ses rivales. En faisant qu'elles exigent toutes de notre esprit, malgré leurs différences d'aspect, la même espèce d'attention et, en quelque sorte, le même degré de tension, on accoutumera peu à peu la conscience à une disposition toute particulière et bien déterminée, celle précisément qu'elle devra adopter pour s'apparaître à elle-même sans voile^[447]. Mais encore faudra-t-il qu'elle consente à cet effort. Car on ne lui aura rien montré. On l'aura simplement placée dans l'attitude qu'elle doit prendre pour faire l'effort voulu et arriver d'elle-même à l'intuition. Au contraire, l'inconvénient des concepts trop simples, en pareille matière, est d'être véritablement des symboles, qui se substituent à l'objet qu'ils symbolisent, et qui n'exigent de nous aucun effort. En y regardant de près, on verrait que chacun d'eux ne retient de l'objet que ce qui est commun à cet objet et à d'autres. On verrait que chacun d'eux exprime, plus encore que ne fait l'image, une *comparaison* entre l'objet et ceux qui lui ressemblent. Mais comme la comparaison a dégagé une ressemblance, comme la ressemblance est une propriété de l'objet, comme une propriété a tout l'air d'être une *partie* de l'objet qui la possède, nous nous persuadons sans peine qu'en juxtaposant des concepts à des

concepts nous recomposerons le tout de l'objet avec ses parties et que nous en obtiendrons, pour ainsi dire, un équivalent intellectuel. C'est ainsi que nous croirons former une représentation fidèle de la durée en alignant les concepts d'unité, de multiplicité, de continuité, de divisibilité finie ou infinie, etc. Là est précisément l'illusion. Là est aussi le danger. Autant les idées abstraites peuvent rendre service à l'analyse, c'est-à-dire à une étude scientifique de l'objet dans ses relations avec tous les autres, autant elles sont incapables de remplacer l'intuition, c'est-à-dire l'investigation métaphysique de l'objet dans ce qu'il a d'essentiel et de propre. D'un côté, en effet, ces concepts mis bout à bout ne nous donneront jamais qu'une recombinaison artificielle de l'objet dont ils ne peuvent que symboliser certains aspects généraux et en quelque sorte impersonnels : c'est donc en vain qu'on croirait, avec eux, saisir une réalité dont ils se bornent à nous présenter l'ombre. Mais d'autre part, à côté de l'illusion, il y a aussi un très grave danger. Car le concept généralise en même temps qu'il abstrait. Le concept ne peut symboliser une propriété spéciale qu'en la rendant commune à une infinité de choses. Il la déforme donc toujours plus ou moins par l'extension qu'il lui donne. Replacée dans l'objet métaphysique qui la possède, une propriété coïncide avec lui, se moule au moins sur lui, adopte les mêmes contours. Extraite de l'objet métaphysique et représentée en un concept, elle s'élargit indéfiniment, elle dépasse l'objet puisqu'elle doit désormais le contenir avec d'autres. Les divers concepts que nous formons des propriétés d'une chose dessinent donc autour d'elle autant de cercles beaucoup plus larges, dont aucun ne s'applique sur elle exactement. Et pourtant, dans la chose même, les propriétés coïncidaient avec elle et coïncidaient par conséquent ensemble. Force nous sera donc de chercher quelque artifice pour rétablir la coïncidence. Nous prendrons l'un quelconque de ces concepts et nous essaierons, avec lui, d'aller rejoindre les autres. Mais, selon que nous partirons de celui-ci ou de celui-là, la jonction ne s'opérera pas de la même manière. Selon que nous partirons, par exemple, de l'unité ou de la multiplicité, nous concevrons différemment l'unité multiple de la durée. Tout dépendra du poids que nous attribuerons à tel ou tel d'entre les concepts, et ce poids sera toujours arbitraire, puisque le concept, extrait de l'objet, n'a pas de poids, n'étant plus que l'ombre d'un corps. Ainsi surgiront une multitude de *systèmes* différents, autant qu'il y a de points de vue extérieurs sur la réalité qu'on examine ou de cercles plus larges dans lesquels l'enfermer. Les concepts simples n'ont donc pas seulement l'inconvénient de diviser l'unité concrète de l'objet en autant d'expressions symboliques ; ils divisent aussi la philosophie en écoles distinctes, dont chacune

retient sa place, choisit ses jetons, et entame avec les autres une partie qui ne finira jamais. Ou la métaphysique n'est que ce jeu d'idées, ou bien, si c'est une occupation sérieuse de l'esprit, il faut qu'elle transcende les concepts pour arriver à l'intuition. Certes, les concepts lui sont indispensables, car toutes les autres sciences travaillent le plus ordinairement sur des concepts, et la métaphysique ne saurait se passer des autres sciences. Mais elle n'est proprement elle-même que lorsqu'elle dépasse le concept, ou du moins lorsqu'elle s'affranchit des concepts raides et tout faits pour créer des concepts bien différents de ceux que nous manions d'habitude, je veux dire des représentations souples, mobiles, presque fluides, toujours prêtes à se mouler sur les formes fuyantes de l'intuition. Nous reviendrons plus loin sur ce point important. Qu'il nous suffise d'avoir montré que notre durée peut nous être présentée directement dans une intuition, qu'elle peut nous être suggérée indirectement par des images, mais qu'elle ne saurait — si on laisse au mot concept son sens propre — s'enfermer dans une représentation conceptuelle.

Essayons, un instant, d'en faire une multiplicité. Il faudra ajouter que les termes de cette multiplicité, au lieu de se distinguer comme ceux d'une multiplicité quelconque, empiètent les uns sur les autres, que nous pouvons sans doute, par un effort d'imagination, solidifier la durée une fois écoulée, la diviser alors en morceaux qui se juxtaposent et compter tous les morceaux, mais que cette opération s'accomplit sur le souvenir figé de la durée, sur la trace immobile que la mobilité de la durée laisse derrière elle, non sur la durée même. Avouons donc, s'il y a ici une multiplicité, que cette multiplicité ne ressemble à aucune autre. Disons-nous alors que la durée a de l'unité ? Sans doute une continuité d'éléments qui se prolongent les uns dans les autres participe de l'unité autant que de la multiplicité, mais cette unité mouvante, changeante, colorée, vivante, ne ressemble guère à l'unité abstraite, immobile et vide, que circonscrit le concept d'unité pure. Concluons-nous de là que la durée doit se définir par l'unité et la multiplicité tout à la fois ? Mais, chose singulière, j'aurai beau manipuler les deux concepts, les doser, les combiner diversement ensemble, pratiquer sur eux les plus subtiles opérations de chimie mentale, je n'obtiendrai jamais rien qui ressemble à l'intuition simple que j'ai de la durée ; au lieu que si je me replace dans la durée par un effort d'intuition, j'aperçois tout de suite comment elle est imité, multiplicité, et beaucoup d'autres choses encore. Ces divers concepts étaient donc autant de points de vue extérieurs sur la durée. Ni séparés, ni réunis, ils ne nous ont fait pénétrer dans la durée même.

Nous y pénétrons cependant, et ce ne peut être que par une

intuition. En ce sens, une connaissance intérieure, absolue, de la durée du moi par le moi lui-même est possible. Mais si la métaphysique réclame et peut obtenir ici une intuition, la science n'en a pas moins besoin d'une analyse. Et c'est d'une confusion entre le rôle de l'analyse et celui de l'intuition que vont naître ici les discussions entre écoles et les conflits entre systèmes.

La psychologie, en effet, procède par analyse comme les autres sciences. Elle résout le moi, qui lui a été donné d'abord dans une intuition simple, en sensations, sentiments, représentations, etc., qu'elle étudie séparément. Elle substitue donc au moi une série d'éléments qui sont les faits psychologiques. Mais ces *éléments* sont-ils des *parties* ? Toute la question est là, et c'est pour l'avoir éludée qu'on a souvent posé en termes insolubles le problème de la personnalité humaine.

Il est incontestable que tout état psychologique, par cela seul qu'il appartient à une personne, reflète l'ensemble d'une personnalité. Il n'y a pas de sentiment, si simple soit-il, qui ne renferme virtuellement le passé et le présent de l'être qui l'éprouve, qui puisse s'en séparer et constituer un « état » autrement que par un effort d'abstraction ou d'analyse. Mais il est non moins incontestable que, sans cet effort d'abstraction ou d'analyse, il n'y aurait pas de développement possible de la science psychologique. Or, en quoi consiste l'opération par laquelle le psychologue détache un état psychologique pour l'ériger en entité plus ou moins indépendante ? Il commence par négliger la coloration spéciale de la personne, qui ne saurait s'exprimer en termes connus et communs. Puis il s'efforce d'isoler, dans la personne déjà ainsi simplifiée, tel ou tel aspect qui prête à une étude intéressante. S'agit-il, par exemple, de l'inclination ? Il laissera de côté l'inexprimable nuance qui la colore et qui fait que mon inclination n'est pas la vôtre ; puis il s'attachera au mouvement par lequel notre personnalité *se porte vers* un certain objet ; il isolera cette attitude, et c'est cet aspect spécial de la personne, ce point de vue sur la mobilité de la vie intérieure, ce « schéma » de l'inclination concrète qu'il érigera en fait indépendant. Il y a là un travail analogue à celui d'un artiste qui, de passage à Paris, prendrait par exemple un croquis d'une tour de Notre-Dame. La tour est inséparablement liée à l'édifice, qui est non moins inséparablement lié au sol, à l'entourage, à Paris tout entier, etc. Il faut commencer par la détacher ; on ne notera de l'ensemble qu'un certain aspect, qui est cette tour de Notre-Dame. Maintenant, la tour est constituée en réalité par des pierres dont le groupement particulier est ce qui lui donne sa forme ; mais le dessinateur ne s'intéresse pas aux pierres, il ne note que la silhouette de la tour. Il substitue donc à

l'organisation réelle et intérieure de la chose une reconstitution extérieure et schématique. De sorte que son dessin répond, en somme, à un certain point de vue sur l'objet et au choix d'un certain mode de représentation. Or, il en est tout à fait de même pour l'opération par laquelle le psychologue extrait un état psychologique de l'ensemble de la personne. Cet état psychologique isolé n'est guère qu'un croquis, un commencement de recomposition artificielle ; c'est le tout envisagé sous un certain aspect élémentaire auquel on s'est intéressé spécialement et qu'on a pris soin de noter. Ce n'est pas une partie, mais un élément. Il n'a pas été obtenu par fragmentation, mais par analyse.

Maintenant, au bas de tous les croquis pris à Paris l'étranger inscrira sans doute « Paris » en guise de memento. Et comme il a réellement vu Paris, il saura, en redescendant de l'intuition originelle du tout, y situer ses croquis et les relier ainsi les uns aux autres. Mais il n'y a aucun moyen d'exécuter l'opération inverse ; il est impossible, même avec une infinité de croquis aussi exacts qu'on voudra, même avec le mot « Paris » qui indique qu'il faut les relier ensemble, de remonter à une intuition qu'on n'a pas eue, et de se donner l'impression de Paris si l'on n'a pas vu Paris. C'est qu'on n'a pas affaire ici à des *parties* du tout, mais à des *notes* prises sur l'ensemble. Pour choisir un exemple plus frappant, un cas où la notation est plus complètement symbolique, supposons qu'on me présente, mêlées au hasard, les lettres qui entrent dans la composition d'un poème que j'ignore. Si les lettres étaient des *parties* du poème, je pourrais tâcher de le reconstituer avec elles en essayant des divers arrangements possibles, comme fait l'enfant avec les pièces d'un jeu de patience. Mais je n'y songerai pas un seul instant, parce que les lettres ne sont pas des *parties composantes*, mais des *expressions partielles*, ce qui est tout autre chose. C'est pourquoi, si je connais le poème, je mets aussitôt chacune des lettres à la place qui lui revient et je les relie sans difficulté par un trait continu, tandis que l'opération inverse est impossible. Même quand je crois tenter cette opération inverse, même quand je mets des lettres bout à bout, je commence par me représenter une signification plausible : je me donne donc une intuition, et c'est de l'intuition que j'essaie de redescendre aux symboles élémentaires qui en reconstitueraient l'expression. L'idée même de reconstituer la chose par des opérations pratiquées sur des éléments symboliques tout seuls implique une telle absurdité qu'elle ne viendrait à l'esprit de personne si l'on se rendait compte qu'on n'a pas affaire à des fragments de la chose, mais, en quelque sorte, à des fragments de symbole.

Telle est pourtant l'entreprise des philosophes qui cherchent à

recomposer la personne avec des états psychologiques, soit qu'ils s'en tiennent aux états eux-mêmes, soit qu'ils ajoutent un fil destiné à rattacher les états entre eux. Empiristes et rationalistes sont dupes ici de la même illusion. Les uns et les autres prennent les *notations partielles* pour des *parties réelles*, confondant ainsi le point de vue de l'analyse et celui de l'intuition, la science et la métaphysique.

Les premiers disent avec raison que l'analyse psychologique ne découvre rien de plus, dans la personne, que des états psychologiques. Et telle est en effet la fonction, telle est la définition même de l'analyse. Le psychologue n'a pas autre chose à faire qu'à analyser la personne, c'est-à-dire à noter des états : tout au plus mettra-t-il la rubrique « moi » sur ces états en disant que ce sont des « états du moi », de même que le dessinateur écrit le mot « Paris » sur chacun de ses croquis. Sur le terrain où le psychologue se place, et où il doit se placer, le « moi » n'est qu'un signe par lequel on rappelle l'intuition primitive (très confuse d'ailleurs) qui a fourni à la psychologie son objet : ce n'est qu'un mot, et la grande erreur est de croire qu'on pourrait, en restant sur le même terrain, trouver derrière le mot une chose. Telle a été l'erreur de ces philosophes qui n'ont pu se résigner à être simplement psychologues en psychologie, Taine et Stuart Mill, par exemple. Psychologues par la méthode qu'ils appliquent, ils sont restés métaphysiciens par l'objet qu'ils se proposent. Ils voudraient une intuition, et, par une étrange inconséquence, ils demandent cette intuition à l'analyse, qui en est la négation même. Ils cherchent le moi, et prétendent le trouver dans les états psychologiques, alors qu'on n'a pu obtenir cette diversité d'états psychologiques qu'en se transportant hors du moi pour prendre sur la personne une série de croquis, de notes, de représentations plus ou moins schématiques et symboliques. Aussi ont-ils beau juxtaposer les états aux états, en multiplier les contacts, en explorer les interstices, le moi leur échappe toujours, si bien qu'ils finissent par n'y plus voir qu'un vain fantôme. Autant vaudrait nier que l'*Illiade* ait un sens, sous prétexte qu'on a vainement cherché ce sens dans les intervalles des lettres qui la composent.

L'empirisme philosophique est donc né ici d'une confusion entre le point de vue de l'intuition et celui de l'analyse. Il consiste à chercher l'original dans la traduction, où il ne peut naturellement pas être, et à nier l'original sous prétexte qu'on ne le trouve pas dans la traduction. Il aboutit nécessairement à des négations ; mais, en y regardant de près, on s'aperçoit que ces négations signifient simplement que l'analyse n'est pas l'intuition, ce qui est l'évidence même. De l'intuition originelle et d'ailleurs confuse, qui fournit à la science son objet, la science passe tout de suite à l'analyse, qui

multiplie à l'infini sur cet objet les points de vue. Bien vite elle arrive à croire qu'elle pourrait, en composant ensemble tous les points de vue, reconstituer l'objet. Est-il étonnant qu'elle voie cet objet fuir devant elle, comme l'enfant qui voudrait se fabriquer un jouet solide avec les ombres qui se profilent le long des murs ?

Mais le rationalisme est dupe de la même illusion. Il part de la confusion que l'empirisme a commise, et reste aussi impuissant que lui à atteindre la personnalité. Comme l'empirisme, il tient les états psychologiques pour autant de *fragments* détachés d'un moi qui les réunirait. Comme l'empirisme, il cherche à relier ces fragments entre eux pour refaire l'unité de la personne. Comme l'empirisme enfin, il voit l'imité de la personne, dans l'effort qu'il renouvelle sans cesse pour l'étreindre, se dérober indéfiniment comme un fantôme. Mais tandis que l'empirisme, de guerre lasse, finit par déclarer qu'il n'y a pas autre chose que la multiplicité des états psychologiques, le rationalisme persiste à affirmer l'unité de la personne. Il est vrai que, cherchant cette unité sur le terrain des états psychologiques eux-mêmes, et obligé d'ailleurs de porter au compte des états psychologiques toutes les qualités ou déterminations qu'il trouve à l'analyse (puisque l'analyse, par définition même, aboutit toujours à des *états*) il ne lui reste plus, pour l'unité de la personne, que quelque chose de purement négatif, l'absence de toute détermination. Les états psychologiques ayant nécessairement pris et gardé pour eux, dans cette analyse, tout ce qui présente la moindre apparence de matérialité, l'« unité du moi » ne pourra plus être qu'une forme sans matière. Ce sera l'indéterminé et le vide absolus. Aux états psychologiques détachés, à ces ombres du moi dont la collection était, pour les empiristes, l'équivalent de la personne, le rationalisme adjoint, pour reconstituer la personnalité, quelque chose de plus irréel encore, le vide dans lequel ces ombres se meuvent, le lieu des ombres, pourrait-on dire. Comment cette « forme », qui est véritablement informe, pourrait-elle caractériser une personnalité vivante, agissante, concrète, et distinguer Pierre de Paul ? Est-il étonnant que les philosophes qui ont isolé cette « forme » de la personnalité la trouvent ensuite impuissante à déterminer une personne, et qu'ils soient amenés, de degré en degré, à faire de leur Moi vide un réceptacle sans fond qui n'appartient pas plus à Paul qu'à Pierre, et où il y aura place, comme on voudra, pour l'humanité entière, ou pour Dieu, ou pour l'existence en général ? Je vois ici entre l'empirisme et le rationalisme cette seule différence que le premier, cherchant l'unité du moi dans les interstices, en quelque sorte, des états psychologiques, est amené à combler les interstices avec d'autres états, et ainsi de suite indéfiniment, de sorte que le moi, resserré

dans un intervalle qui va toujours se rétrécissant, tend vers Zéro à mesure qu'on pousse plus loin l'analyse, tandis que le rationalisme, faisant du moi le lieu où les états se logent, est en présence d'un espace vide qu'on n'a aucune raison d'arrêter ici plutôt que là, qui dépasse chacune des limites successives qu'on prétend lui assigner, qui va toujours s'élargissant et qui tend à se perdre, non plus dans Zéro, mais dans l'Infini.

La distance est donc beaucoup moins grande qu'on ne le suppose entre un prétendu « empirisme » comme celui de Taine et les spéculations les plus transcendantes de certains panthéistes allemands. La méthode est analogue dans les deux cas : elle consiste à raisonner sur les *éléments* de la traduction comme si c'étaient des parties de l'original. Mais un empirisme vrai est celui qui se propose de serrer d'aussi près que possible l'original lui-même, d'en approfondir la vie, et, par une espèce d'*auscultation spirituelle*, d'en sentir palpiter l'âme ; et cet empirisme vrai est la vraie métaphysique. Le travail est d'une difficulté extrême, parce qu'aucune des conceptions toutes faites dont la pensée se sert pour ses opérations journalières ne peut plus servir. Rien de plus facile que de dire que le moi est multiplicité, ou qu'il est unité, ou qu'il est la synthèse de l'une et de l'autre. Unité et multiplicité sont ici des représentations qu'on n'a pas besoin de tailler sur l'objet, qu'on trouve déjà fabriquées et qu'on n'a qu'à choisir dans un tas, vêtements de confection qui iront aussi bien à Pierre qu'à Paul parce qu'ils ne dessinent la forme d'aucun des deux. Mais un empirisme digne de ce nom, un empirisme qui ne travaille que sur mesure, se voit obligé, pour chaque nouvel objet qu'il étudie, de fournir un effort absolument nouveau. Il taille pour l'objet un concept approprié à l'objet seul, concept dont on peut à peine dire que ce soit encore un concept, puisqu'il ne s'applique qu'à cette seule chose. Il ne procède pas par combinaison d'idées qu'on trouve dans le commerce, imité et multiplicité par exemple ; mais la représentation à laquelle il nous achemine est au contraire une représentation unique, simple, dont on comprend d'ailleurs très bien, une fois formée, pourquoi l'on peut la placer dans les cadres unité, multiplicité, etc., tous beaucoup plus larges qu'elle. Enfin la philosophie ainsi définie ne consiste pas à choisir entre des concepts et à prendre parti pour une école, mais à aller chercher une intuition unique d'où l'on redescend aussi bien aux divers concepts, parce qu'on s'est placé au-dessus des divisions d'écoles.

Que la personnalité ait de l'unité, cela est certain ; mais pareille affirmation ne m'apprend rien sur la nature extraordinaire de cette unité qu'est la personne. Que notre moi soit multiple, je l'accorde encore, mais il y a là une multiplicité dont il faudra bien reconnaître

qu'elle n'a rien de commun avec aucune autre. Ce qui importe véritablement à la philosophie, c'est de savoir *quelle* unité, *quelle* multiplicité, *quelle* réalité supérieure à l'un et au multiple abstraits est l'unité multiple de la personne. Et elle ne le saura que si elle ressaisit l'intuition simple du moi par le moi. Alors, selon la pente qu'elle choisira pour redescendre de ce sommet, elle aboutira à l'unité, ou à la multiplicité, ou à l'un quelconque des concepts par lesquels on essaie de définir la vie mouvante de la personne. Mais aucun mélange de ces concepts entre eux, nous le répétons, ne donnerait rien qui ressemble à la personne qui dure.

Présentez-moi un cône solide, je vois sans peine comment il se rétrécit vers le sommet et tend à se confondre avec un point mathématique, comment aussi il s'élargit par sa base en un cercle indéfiniment grandissant. Mais ni le point, ni le cercle, ni la juxtaposition des deux sur un plan ne me donneront la moindre idée d'un cône. Ainsi pour la multiplicité et l'unité de la vie psychologique. Ainsi pour le Zéro et l'Infini vers lesquels empirisme et rationalisme acheminent la personnalité.

Les concepts, comme nous le montrerons ailleurs, vont d'ordinaire par couples et représentent les deux contraires. Il n'est guère de réalité concrète sur laquelle on ne puisse prendre à la fois les deux vues opposées et qui ne se subsume, par conséquent, aux deux concepts antagonistes. De là une thèse et une antithèse qu'on chercherait en vain à réconcilier logiquement, pour la raison très simple que jamais, avec des concepts, ou points de vue, on ne fera une chose. Mais de l'objet, saisi par intuition, on passe sans peine, dans bien des cas, aux deux concepts contraires ; et comme, par là, on voit sortir de la réalité la thèse et l'antithèse, on saisit du même coup comment cette thèse et cette antithèse s'opposent et comment elles se réconcilient.

Il est vrai qu'il faut procéder pour cela à un renversement du travail habituel de l'intelligence. *Penser* consiste ordinairement à aller des concepts aux choses, et non pas des choses aux concepts. Connaître une réalité, c'est, au sens usuel du mot « connaître », prendre des concepts déjà faits, les doser, et les combiner ensemble jusqu'à ce qu'on obtienne un équivalent pratique du réel. Mais il ne faut pas oublier que le travail normal de l'intelligence est loin d'être un travail désintéressé. Nous ne visons pas, en général, à connaître pour connaître, mais à connaître pour un parti à prendre, pour un profit à retirer, enfin pour un intérêt à satisfaire. Nous cherchons jusqu'à quel point l'objet à connaître est *ceci* ou *cela*, dans quel genre connu il rentre, quelle espèce d'action, de démarche ou d'attitude il devrait nous suggérer. Ces diverses actions et attitudes possibles sont autant de *directions conceptuelles*

de notre pensée, déterminées une fois pour toutes ; il ne reste plus qu'à les suivre ; en cela consiste précisément l'application des concepts aux choses. Essayer un concept à un objet, c'est demander à l'objet ce que nous avons à faire de lui, ce qu'il peut faire pour nous. Coller sur un objet l'étiquette d'un concept, c'est marquer en termes précis le genre d'action ou d'attitude que l'objet devra nous suggérer. Toute connaissance proprement dite est donc orientée dans une certaine direction ou prise d'un certain point de vue. Il est vrai que notre intérêt est souvent complexe. Et c'est pourquoi il nous arrive d'orienter dans plusieurs directions successives notre connaissance du même objet et de faire varier sur lui les points de vue. En cela consiste, au sens usuel de ces termes, une connaissance « large » et « compréhensive » de l'objet : l'objet est ramené alors, non pas à un concept unique, mais à plusieurs concepts dont il est censé « participer ». Comment participe-t-il de tous ces concepts à la fois ? c'est là une question qui n'importe pas à la pratique et qu'on n'a pas à se poser. Il est donc naturel, il est donc légitime que nous procédions par juxtaposition et dosage de concepts dans la vie courante : aucune difficulté philosophique ne naîtra de là, puisque, par convention tacite, nous nous abstiendrons de philosopher. Mais transporter ce *modus operandi* à la philosophie, aller, ici encore, des concepts à la chose, utiliser, pour la connaissance désintéressée d'un objet qu'on vise cette fois à atteindre en lui-même, une manière de connaître qui s'inspire d'un intérêt déterminé et qui consiste par définition en une vue prise sur l'objet extérieurement, c'est tourner le dos au but qu'on visait, c'est condamner la philosophie à un éternel tiraillement entre les écoles, c'est installer la contradiction au cœur même de l'objet et de la méthode. Ou il n'y a pas de philosophie possible et toute connaissance des choses est une connaissance pratique orientée vers le profit à tirer d'elles, ou philosopher consiste à se placer dans l'objet même par un effort d'intuition.

Mais, pour comprendre la nature de cette intuition, pour déterminer avec précision où l'intuition finit et où commence l'analyse, il faut revenir à ce qui a été dit plus haut de l'écoulement de la durée.

On remarquera que les concepts ou schémas auxquels l'analyse aboutit ont pour caractère essentiel d'être immobiles pendant qu'on les considère. J'ai isolé du tout de la vie intérieure cette entité psychologique que j'appelle une sensation simple. Tant que je l'étudie, je suppose qu'elle reste ce qu'elle est. Si j'y trouvais quelque changement, je dirais qu'il n'y a pas là une sensation unique, mais plusieurs sensations successives ; et c'est à chacune de ces sensations successives que je transporterais alors

l'immutabilité attribuée d'abord à la sensation d'ensemble. De toute manière, je pourrai, en poussant l'analyse assez loin, arriver à des éléments que je tiendrai pour immuables. C'est là, et là seulement, que je trouverai la base d'opérations solide dont la science a besoin pour son développement propre.

Pourtant il n'y a pas d'état d'âme, si simple soit-il, qui ne change à tout instant, puisqu'il n'y a pas de conscience sans mémoire, pas de continuation d'un état sans l'addition, au sentiment présent, du souvenir des moments passés. En cela consiste la durée. La durée intérieure est la vie continue d'une mémoire qui prolonge le passé dans le présent, soit que le présent renferme distinctement l'image sans cesse grandissante du passé, soit plutôt qu'il témoigne, par son continuuel changement de qualité, de la charge toujours plus lourde qu'on traîne derrière soi à mesure qu'on vieillit davantage. Sans cette survivance du passé dans le présent, il n'y aurait pas de durée, mais seulement de l'instantanéité. Il est vrai que si l'on me reproche de soustraire l'état psychologique à la durée par cela seul que je l'analyse, je m'en défendrai en disant que chacun de ces états psychologiques élémentaires auxquels mon analyse aboutit est un état qui occupe encore du temps. « Mon analyse, dirai-je, résout bien la vie intérieure en états dont chacun est homogène avec lui-même ; seulement, puisque l'homogénéité s'étend sur un nombre déterminé de minutes ou de secondes, l'état psychologique élémentaire ne cesse pas de durer, encore qu'il ne change pas. »

Mais qui ne voit que le nombre déterminé de minutes et de secondes, que j'attribue à l'état psychologique élémentaire, a tout juste la valeur d'un indice destiné à me rappeler que l'état psychologique, supposé homogène, est en réalité un état qui change et qui dure ? L'état, pris en lui-même, est un perpétuel devenir. J'ai extrait de ce devenir une certaine moyenne de qualité que j'ai supposée invariable : j'ai constitué ainsi un état stable et, par là même, schématique. J'en ai extrait, d'autre part, le devenir en général, le devenir qui ne serait pas plus le devenir de ceci que de cela, et c'est ce que j'ai appelé le *temps* que cet état occupe. En y regardant de près, je verrais que ce temps abstrait est aussi immobile pour moi que l'état que j'y localise, qu'il ne pourrait s'écouler que par un changement de qualité continuuel, et que, s'il est sans qualité, simple théâtre du changement, il devient ainsi un milieu immobile. Je verrais que l'hypothèse de ce temps homogène est simplement destinée à faciliter la comparaison entre les diverses durées concrètes, à nous permettre de compter des simultanités et de mesurer un écoulement de durée par rapport à un autre. Et enfin je comprendrais qu'en accolant à la représentation d'un état psychologique élémentaire l'indication d'un nombre déterminé de

minutes et de secondes, je me borne à rappeler que l'état a été détaché d'un moi qui dure et à délimiter la place où il faudrait le remettre en mouvement pour le ramener, de simple schéma qu'il est devenu, à la forme concrète qu'il avait d'abord. Mais j'oublie tout cela, n'en ayant que faire dans l'analyse.

C'est dire que l'analyse opère sur l'immobile, tandis que l'intuition se place dans la mobilité ou, ce qui revient au même, dans la durée. Là est la ligne de démarcation bien nette entre l'intuition et l'analyse. On reconnaît le réel, le vécu, le concret, à ce qu'il est la variabilité même. On reconnaît l'élément à ce qu'il est invariable. Et il est invariable par définition, étant un schéma, une reconstruction simplifiée, souvent un simple symbole, en tout cas une vue prise sur la réalité qui s'écoule.

Mais l'erreur est de croire qu'avec ces schémas on recomposerait le réel. Nous ne saurions trop le répéter : de l'intuition on peut passer à l'analyse, mais non pas de l'analyse à l'intuition.

Avec de la variabilité je ferai autant de variations, autant de qualités ou modifications qu'il me plaira, parce que ce sont là autant de vues immobiles, prises par l'analyse, sur la mobilité donnée à l'intuition. Mais ces modifications mises bout à bout ne produiront rien qui ressemble à la variabilité, parce qu'elles n'en étaient pas des parties, mais des éléments, ce qui est tout autre chose.

Considérons par exemple la variabilité la plus voisine de l'homogénéité, le mouvement dans l'espace. Je puis, tout le long de ce mouvement, me représenter des arrêts possibles : c'est ce que j'appelle les positions du mobile ou les points par lesquels le mobile passe. Mais avec les positions, fussent-elles en nombre infini, je ne ferai pas du mouvement. Elles ne sont pas des parties du mouvement ; elles sont autant de vues prises sur lui ; elles ne sont, pourrait-on dire, que des suppositions d'arrêt. Jamais le mobile n'est réellement en aucun des points ; tout au plus peut-on dire qu'il y passe. Mais le passage, qui est un mouvement, n'a rien de commun avec un arrêt, qui est immobilité. Un mouvement ne saurait se poser sur une immobilité, car il coïnciderait alors avec elle, ce qui serait contradictoire. Les points ne sont pas *dans* le mouvement, comme des parties, ni même *sous* le mouvement, comme des lieux du mobile. Ils sont simplement projetés par nous au-dessous du mouvement, comme autant de lieux où serait, s'il s'arrêtait, un mobile qui par hypothèse ne s'arrête pas. Ce ne sont donc pas, à proprement parler, des positions, mais des suppositions, des vues ou des points de vue de l'esprit. Comment, avec des points de vue, construirait-on une chose ?

C'est pourtant ce que nous essayons de faire toutes les fois que

nous raisonnons sur le mouvement, et aussi sur le temps auquel le mouvement sert de représentation. Par une illusion profondément enracinée dans notre esprit, et parce que nous ne pouvons nous empêcher de considérer l'analyse comme équivalente à l'intuition, nous commençons par distinguer, tout le long du mouvement, un certain nombre d'arrêts possibles ou de points, dont nous faisons, bon gré mal gré, des parties du mouvement. Devant notre impuissance à recomposer le mouvement avec ces points, nous intercalons d'autres points, croyant serrer ainsi de plus près ce qu'il y a de mobilité dans le mouvement. Puis, comme la mobilité nous échappe encore, nous substituons à un nombre fini et arrêté de points un nombre « indéfiniment croissant », — essayant ainsi, mais en vain, de contrefaire, par le mouvement de notre pensée qui poursuit indéfiniment l'addition des points aux points, le mouvement réel et indivisé du mobile. Finalement, nous disons que le mouvement se compose de points, mais qu'il comprend, en outre, le passage obscur, mystérieux, d'une position à la position suivante. Comme si l'obscurité ne venait pas tout entière de ce qu'on a supposé l'immobilité plus claire que la mobilité, l'arrêt antérieur au mouvement ! Comme si le mystère ne tenait pas à ce qu'on prétend aller des arrêts au mouvement par voie de composition, ce qui est impossible, alors qu'on passe sans peine du mouvement au ralentissement et à l'immobilité ! Vous avez cherché la signification du poème dans la forme des lettres qui le composent, vous avez cru qu'en considérant un nombre croissant de lettres vous étreindriez enfin la signification qui fuit toujours, et en désespoir de cause, voyant qu'il ne servait à rien de chercher une partie du sens dans chacune des lettres, vous avez supposé qu'entre chaque lettre et la suivante se logeait le fragment cherché du sens mystérieux ! Mais les lettres, encore une fois, ne sont pas des parties de la chose, ce sont des éléments du symbole. Les positions du mobile, encore une fois, ne sont pas des parties du mouvement : elles sont des points de l'espace qui est censé sous-tendre le mouvement. Cet espace immobile et vide, simplement conçu, jamais perçu, a tout juste la valeur d'un symbole. Comment, en manipulant des symboles, fabriqueriez-vous de la réalité ?

Mais le symbole répond ici aux habitudes les plus invétérées de notre pensée. Nous nous installons d'ordinaire dans l'immobilité, où nous trouvons un point d'appui pour la pratique, et nous prétendons recomposer la mobilité avec elle. Nous n'obtenons ainsi qu'une imitation maladroite, une contrefaçon du mouvement réel, mais cette imitation nous sert beaucoup plus dans la vie que ne ferait l'intuition de la chose même. Or, notre esprit a une irrésistible tendance à considérer comme plus claire l'idée qui lui sert le plus souvent. C'est

pourquoi l'immobilité lui paraît plus claire que la mobilité, l'arrêt antérieur au mouvement.

Les difficultés que le problème du mouvement a soulevées dès la plus haute antiquité viennent de là. Elles tiennent toujours à ce qu'on prétend aller de l'espace au mouvement, de la trajectoire au trajet, des positions immobiles à la mobilité, et passer de l'un à l'autre par voie de composition. Mais c'est le mouvement qui est antérieur à l'immobilité, et il n'y a pas, entre des positions et un déplacement, le rapport des parties au tout, mais celui de la diversité des points de vue possibles à l'indivisibilité réelle de l'objet.

Beaucoup d'autres problèmes sont nés de la même illusion. Ce que les points immobiles sont au mouvement d'un mobile, les concepts de qualités diverses le sont au changement qualitatif d'un objet. Les concepts variés en lesquels se résout une variation sont donc autant de visions stables de l'instabilité du réel. Et penser un objet, au sens usuel du mot « penser », c'est prendre sur sa mobilité une ou plusieurs de ces vues immobiles. C'est, en somme, se demander de temps à autre où il en est, afin de savoir ce qu'on en pourrait faire. Rien de plus légitime, d'ailleurs, que cette manière de procéder, tant qu'il ne s'agit que d'une connaissance pratique de la réalité. La connaissance, en tant qu'orientée vers la pratique, n'a qu'à énumérer les principales attitudes possibles de la chose vis-à-vis de nous, comme aussi nos meilleures attitudes possibles vis-à-vis d'elle. Là est le rôle ordinaire des concepts tout faits, ces stations dont nous jalonnons le trajet du devenir. Mais vouloir, avec eux, pénétrer jusqu'à la nature intime des choses, c'est appliquer à la mobilité du réel une méthode qui est faite pour donner des points de vue immobiles sur elle. C'est oublier que, si la métaphysique est possible, elle ne peut être qu'un effort pour remonter la pente naturelle du travail de la pensée, pour se placer tout de suite, par une dilatation de l'esprit, dans la chose qu'on étudie, enfin pour aller de la réalité aux concepts et non plus des concepts à la réalité. Est-il étonnant que les philosophes voient si souvent fuir devant eux l'objet qu'ils prétendent étreindre, comme des enfants qui voudraient, en fermant la main, capter de la fumée ? Ainsi se perpétuent bien des querelles entre les écoles, dont chacune reproche aux autres d'avoir laissé le réel s'envoler.

Mais si la métaphysique doit procéder par intuition, si l'intuition a pour objet la mobilité de la durée, et si la durée est d'essence psychologique, n'allons-nous pas enfermer le philosophe dans la contemplation exclusive de lui-même ? La philosophie ne va-t-elle pas consister à se regarder simplement vivre, « comme un pâtre assoupi regarde l'eau couler » ? Parler ainsi serait revenir à l'erreur que nous n'avons cessé de signaler depuis le commencement de

cette étude. Ce serait méconnaître la nature singulière de la durée, en même temps que le caractère essentiellement actif de l'intuition métaphysique. Ce serait ne pas voir que, seule, la méthode dont nous parlons permet de dépasser l'idéalisme aussi bien que le réalisme, d'affirmer l'existence d'objets inférieurs et supérieurs à nous, quoique cependant, en un certain sens, intérieurs à nous, de les faire coexister ensemble sans difficulté, de dissiper progressivement les obscurités que l'analyse accumule autour des grands problèmes. Sans aborder ici l'étude de ces différents points, bornons-nous à montrer comment l'intuition dont nous parlons n'est pas un acte unique, mais une série indéfinie d'actes, tous du même genre sans doute, mais chacun d'espèce très particulière, et comment cette diversité d'actes correspond à tous les degrés de l'être.

Si je cherche à *analyser* la durée, c'est-à-dire à la résoudre en concepts tout faits, je suis bien obligé, par la nature même du concept et de l'analyse, de prendre sur *la durée en général* deux vues opposées avec lesquelles je prétendrai ensuite la recomposer. Cette combinaison ne pourra présenter ni une diversité de degrés ni une variété de formes : elle est ou elle n'est pas. Je dirai, par exemple, qu'il y a d'une part une *multiplicité* d'états de conscience successifs et d'autre part une *unité* qui les relie. La durée sera la « synthèse » de cette unité et de cette multiplicité, opération mystérieuse dont on ne voit pas, je le répète, comment elle comporterait des nuances ou des degrés. Dans cette hypothèse, il n'y a, il ne peut y avoir qu'une durée unique, celle où notre conscience opère habituellement. Pour fixer les idées, si nous prenons la durée sous l'aspect simple d'un mouvement s'accomplissant dans l'espace, et que nous cherchions à réduire en concepts le mouvement considéré comme représentatif du Temps, nous aurons d'une part un nombre aussi grand qu'on voudra de points de la trajectoire, et d'autre part une unité abstraite qui les réunit, comme un fil qui retiendrait ensemble les perles d'un collier. Entre cette multiplicité abstraite et cette unité abstraite la combinaison, une fois posée comme possible, est chose singulière à laquelle nous ne trouverons pas plus de nuances que n'en admet, en arithmétique, une addition de nombres donnés. Mais si, au lieu de prétendre analyser la durée (c'est-à-dire, au fond, en faire la synthèse avec des concepts), on s'installe d'abord en elle par un effort d'intuition, on a le sentiment d'une certaine *tension* bien déterminée, dont la détermination même apparaît comme un choix entre une infinité de durées possibles. Dès lors on aperçoit des durées aussi nombreuses qu'on voudra, toutes très différentes les unes des autres, bien que chacune d'elles, réduite en concepts,

c'est-à-dire envisagée extérieurement des deux points de vue opposés, se ramène toujours à la même indéfinissable combinaison du multiple et de l'un.

Exprimons la même idée avec plus de précision. Si je considère la durée comme une multiplicité de moments reliés les uns aux autres par une unité qui les traverserait comme un fil, ces moments, si courte que soit la durée choisie, sont en nombre illimité. Je puis les supposer aussi voisins qu'il me plaira ; il y aura toujours, entre ces points mathématiques, d'autres points mathématiques, et ainsi de suite à l'infini. Envisagée du côté multiplicité, la durée va donc s'évanouir en une poussière de moments dont aucun ne dure, chacun étant un instantané. Que si, d'autre part, je considère l'imité qui relie les moments ensemble, elle ne peut pas durer davantage, puisque, par hypothèse, tout ce qu'il y a de changeant et de proprement durable dans la durée a été mis au compte de la multiplicité des moments. Cette unité, à mesure que j'en approfondirai l'essence, m'apparaîtra donc comme un substrat immobile du mouvant, comme je ne sais quelle essence intemporelle du temps : c'est ce que j'appellerai l'éternité, — éternité de mort, puisqu'elle n'est pas autre chose que le mouvement vidé de la mobilité qui en faisait la vie. En examinant de près les opinions des écoles antagonistes au sujet de la durée, on verrait qu'elles diffèrent simplement en ce qu'elles attribuent à l'un ou à l'autre de ces deux concepts une importance capitale. Les unes s'attachent au point de vue du multiple ; elles érigent en réalité concrète les moments distincts d'un temps qu'elles ont pour ainsi dire pulvérisé ; elles tiennent pour beaucoup plus artificielle l'unité qui fait des grains une poudre. Les autres érigent au contraire l'unité de la durée en réalité concrète. Elles se placent dans l'éternel. Mais comme leur éternité reste tout de même abstraite puisqu'elle est vide, comme c'est l'éternité d'un concept qui exclut de lui, par hypothèse, le concept opposé, on ne voit pas comment cette éternité laisserait coexister avec elle une multiplicité indéfinie de moments. Dans la première hypothèse on a un monde suspendu en l'air, qui devrait finir et recommencer de lui-même à chaque instant. Dans la seconde on a un infini d'éternité abstraite dont on ne comprend pas davantage pourquoi il ne reste pas enveloppé en lui-même et comment il laisse coexister avec lui les choses. Mais, dans les deux cas, et quelle que soit celle des deux métaphysiques sur laquelle on s'est aiguillé, le temps apparaît du point de vue psychologique comme un mélange de deux abstractions qui ne comportent ni degrés ni nuances. Dans un système comme dans l'autre, il n'y a qu'une durée unique qui emporte tout avec elle, fleuve sans fond, sans rives, qui coule sans force assignable dans une direction qu'on

ne saurait définir. Encore n'est-ce un fleuve, encore le fleuve ne coule-t-il que parce que la réalité obtient des deux doctrines ce sacrifice, profitant d'une distraction de leur logique. Dès qu'elles se ressaisissent, elles figent cet écoulement soit en une immense nappe solide, soit en une infinité d'aiguilles cristallisées, toujours en une *chose* qui participe nécessairement de l'immobilité d'un *point de vue*.

Il en est tout autrement si l'on s'installe d'emblée, par un effort d'intuition, dans l'écoulement concret de la durée. Certes, nous ne trouverons alors aucune raison logique de poser des durées multiples et diverses. A la rigueur il pourrait n'exister d'autre durée que la nôtre, comme il pourrait n'y avoir au monde d'autre couleur que l'orangé, par exemple. Mais de même qu'une conscience à base de couleur, qui sympathiserait intérieurement avec l'orangé au lieu de le percevoir extérieurement, se sentirait prise entre du rouge et du jaune, pressentirait même peut-être, au-dessous de cette dernière couleur, tout un spectre en lequel se prolonge naturellement la continuité qui va du rouge au jaune, ainsi l'intuition de notre durée, bien loin de nous laisser suspendus dans le vide comme ferait la pure analyse, nous met en contact avec toute une continuité de durées que nous devons essayer de suivre soit vers le bas, soit vers le haut : dans les deux cas nous pouvons nous dilater indéfiniment par un effort de plus en plus violent, dans les deux cas nous nous transcendons nous-mêmes. Dans le premier, nous marchons à une durée de plus en plus éparpillée, dont les palpitations plus rapides que les nôtres, divisant notre sensation simple, en diluent la qualité en quantité : à la limite serait le pur homogène, la pure *répétition* par laquelle nous définirons la matérialité. En marchant dans l'autre sens, nous allons à une durée qui se tend, se resserre, s'intensifie de plus en plus : à la limite serait l'éternité. Non plus l'éternité conceptuelle, qui est une éternité de mort, mais une éternité de vie. Éternité vivante et par conséquent mouvante encore, où notre durée à nous se retrouverait comme les vibrations dans la lumière, et qui serait la concrétion de toute durée comme la matérialité en est l'éparpillement. Entre ces deux limites extrêmes l'intuition se meut, et ce mouvement est la métaphysique même.

Il ne peut être question de parcourir ici les diverses étapes de ce mouvement. Mais après avoir présenté une vue générale de la méthode et en avoir fait une première application, il ne sera peut-être pas inutile de formuler, en termes aussi précis qu'il nous sera possible, les principes sur lesquels elle repose. Des propositions que nous allons énoncer, la plupart ont reçu, dans le présent travail, un commencement de preuve. Nous espérons les démontrer plus

complètement quand nous aborderons d'autres problèmes.

I. *Il y a une réalité extérieure et pourtant donnée immédiatement à notre esprit.* Le sens commun a raison sur ce point contre l'idéalisme et le réalisme des philosophes.

II. Cette réalité est mobilité^[448]. Il n'existe pas de *choses* faites, mais seulement des choses qui se font, pas d'*états* qui se maintiennent, mais seulement des états qui changent. Le repos n'est jamais qu'apparent, ou plutôt relatif. La conscience que nous avons de notre propre personne, dans son continuel écoulement, nous introduit à l'intérieur d'une réalité sur le modèle de laquelle nous devons nous représenter les autres. *Toute réalité est donc tendance, si l'on convient d'appeler tendance un changement de direction à l'état naissant.*

III. Notre esprit, qui cherche des points d'appui solides, a pour principale fonction, dans le cours ordinaire de la vie, de se représenter des *états* et des *choses*. Il prend de loin en loin des vues quasi instantanées sur la mobilité indivisée du réel. Il obtient ainsi des *sensations* et des *idées*. Par là il substitue au continu le discontinu, à la mobilité la stabilité, à la tendance en voie de changement les points fixes qui marquent une direction du changement et de la tendance. Cette substitution est nécessaire au sens commun, au langage, à la vie pratique, et même, dans une certaine mesure que nous tâcherons de déterminer, à la science positive. *Notre intelligence, quand elle suit sa pente naturelle, procède par perceptions solides, d'un côté, et par conceptions stables, de l'autre.* Elle part de l'immobile, et ne conçoit et n'exprime le mouvement qu'en fonction de l'immobilité. Elle s'installe dans des concepts tout faits, et s'efforce d'y prendre, comme dans un filet, quelque chose de la réalité qui passe. Ce n'est pas, sans doute, pour obtenir une connaissance intérieure et métaphysique du réel. C'est simplement pour s'en servir, chaque concept (comme d'ailleurs chaque sensation) étant une *question pratique* que notre activité pose à la réalité et à laquelle la réalité répondra, comme il convient en affaires, par un oui ou par un non. Mais, par là, elle laisse échapper du réel ce qui en est l'essence même.

IV. Les difficultés inhérentes à la métaphysique, les antinomies qu'elle soulève, les contradictions où elle tombe, la division en écoles antagonistes et les oppositions irréductibles entre systèmes, viennent en grande partie de ce que nous appliquons à la connaissance désintéressée du réel les procédés dont nous nous servons couramment dans un but d'utilité pratique. Elles viennent principalement de ce que nous nous installons dans l'immobile pour guetter le mouvant au passage, au lieu de nous replacer dans le

mouvant pour traverser avec lui les positions immobiles. Elles viennent de ce que nous prétendons reconstituer la réalité, qui est tendance et par conséquent mobilité, avec les percepts et les concepts qui ont pour fonction de l'immobiliser. Avec des arrêts, si nombreux soient-ils, on ne fera jamais de la mobilité ; au lieu que si l'on se donne la mobilité, on peut en tirer par la pensée autant d'arrêts qu'on voudra. En d'autres termes, *on comprend que des concepts fixes puissent être extraits par notre pensée de la réalité mobile ; mais il n'y a aucun moyen de reconstituer, avec la fixité des concepts, la mobilité du réel*. Le dogmatisme, en tant que constructeur de systèmes, a cependant toujours tenté cette reconstitution.

V. Il devait y échouer. C'est cette impuissance, et cette impuissance seulement, que constatent les doctrines sceptiques, idéalistes, criticistes, toutes celles enfin qui contestent à notre esprit le pouvoir d'atteindre l'absolu. Mais, de ce que nous échouons à reconstituer la réalité vivante avec des concepts raides et tout faits, il ne suit pas que nous ne puissions la saisir de quelque autre manière. *Les démonstrations qui ont été données de la relativité de notre connaissance sont donc entachées d'un vice originel : elles supposent, comme le dogmatisme qu'elles attaquent, que toute connaissance doit nécessairement partir de concepts aux contours arrêtés pour étreindre avec eux la réalité qui s'écoule*.

VI. Mais la vérité est que notre esprit peut suivre la marche inverse. Il peut s'installer dans la réalité mobile, en adopter la direction sans cesse changeante, enfin la saisir intuitivement. Il faut pour cela qu'il se violente, qu'il renverse le sens de l'opération par laquelle il pense habituellement, qu'il retourne ou plutôt refonde sans cesse ses catégories. Mais il aboutira ainsi à des concepts fluides, capables de suivre la réalité dans toutes ses sinuosités et d'adopter le mouvement même de la vie intérieure des choses. Ainsi seulement se constituera une philosophie progressive, affranchie des disputes qui se livrent entre les écoles, capable de résoudre naturellement les problèmes parce qu'elle se sera délivrée des termes artificiels qu'on a choisis pour les poser. *Philosopher consiste à invertir la direction habituelle du travail de la pensée*.

VII. Cette inversion n'a jamais été pratiquée d'une manière méthodique ; mais une histoire approfondie de la pensée humaine montrerait que nous lui devons ce qui s'est fait de plus grand dans les sciences, tout aussi bien que ce qu'il y a de viable en métaphysique. La plus puissante des méthodes d'investigation dont l'esprit humain dispose, l'analyse infinitésimale, est née de cette inversion même^[449]. La mathématique moderne est précisément un effort pour substituer au *tout fait* ce qui se *fait*, pour suivre la

génération des grandeurs, pour saisir le mouvement, non plus du dehors et dans son résultat étalé, mais du dedans et dans sa tendance à changer, enfin pour adopter la continuité mobile du dessin des choses. Il est vrai qu'elle s'en tient au dessin, n'étant que la science des grandeurs. Il est vrai aussi qu'elle n'a pu aboutir à ses applications merveilleuses que par l'invention de certains symboles, et que, si l'intuition dont nous venons de parler est à l'origine de l'invention, c'est le symbole seul qui intervient dans l'application. Mais la métaphysique, qui ne vise à aucune application, pourra et le plus souvent devra s'abstenir de convertir l'intuition en symbole. Dispensée de l'obligation d'aboutir à des résultats pratiquement utilisables, elle agrandira indéfiniment le domaine de ses investigations. Ce qu'elle aura perdu, par rapport à la science, en utilité et en rigueur, elle le regagnera en portée et en étendue. Si la mathématique n'est que la science des grandeurs, si les procédés mathématiques ne s'appliquent qu'à des quantités, il ne faut pas oublier que la quantité est toujours de la qualité à l'état naissant : c'en est, pourrait-on dire, le cas limite. Il est donc naturel que la métaphysique adopte, pour l'étendre à toutes les qualités, c'est-à-dire à la réalité en général, l'idée génératrice de notre mathématique. Elle ne s'acheminera nullement par là à la mathématique universelle, cette chimère de la philosophie moderne. Bien au contraire, à mesure qu'elle fera plus de chemin, elle rencontrera des objets plus intraduisibles en symboles. Mais elle aura du moins commencé par prendre contact avec la continuité et la mobilité du réel là où ce contact est le plus merveilleusement utilisable. Elle se sera contemplée dans un miroir qui lui renvoie une image très rétrécie sans doute, mais très lumineuse aussi, d'elle-même. Elle aura vu avec une clarté supérieure ce que les procédés mathématiques empruntent à la réalité concrète, et elle continuera dans le sens de la réalité concrète, non dans celui des procédés mathématiques. Disons donc, ayant atténué par avance ce que la formule aurait à la fois de trop modeste et de trop ambitieux, qu'un *des objets de la métaphysique est d'opérer des différenciations et des intégrations qualitatives.*

VIII. Ce qui a fait perdre de vue cet objet, et ce qui a pu tromper la science elle-même sur l'origine de certains procédés qu'elle emploie, c'est que l'intuition, une fois prise, doit trouver un mode d'expression et d'application qui soit conforme aux habitudes de notre pensée et qui nous fournisse, dans des concepts bien arrêtés, les points d'appui solides dont nous avons un si grand besoin. Là est la condition de ce que nous appelons rigueur, précision, et aussi extension indéfinie d'une méthode générale à des cas particuliers. Or cette extension et ce travail de perfectionnement logique peuvent

se poursuivre pendant des siècles, tandis que l'acte générateur de la méthode ne dure qu'un instant. C'est pourquoi nous prenons si souvent l'appareil logique de la science pour la science même^[450], oubliant l'intuition d'où le reste a pu sortir^[451].

De l'oubli de cette intuition procède tout ce qui a été dit par les philosophes, et par les savants eux-mêmes, de la « relativité » de la connaissance scientifique. *Est relative la connaissance symbolique par concepts préexistants qui va du fixe au mouvant, mais non pas la connaissance intuitive qui s'installe dans le mouvant et adopte la vie même des choses.* Cette intuition atteint un absolu.

La science et la métaphysique se rejoignent donc dans l'intuition. Une philosophie véritablement intuitive réaliserait l'union tant désirée de la métaphysique et de la science. En même temps qu'elle constituerait la métaphysique en science positive, — je veux dire progressive et indéfiniment perfectible, — elle amènerait les sciences positives proprement dites à prendre conscience de leur portée véritable, souvent très supérieure à ce qu'elles s'imaginent. Elle mettrait plus de science dans la métaphysique et plus de métaphysique dans la science. Elle aurait pour résultat de rétablir la continuité entre les intuitions que les diverses sciences positives ont obtenues de loin en loin au cours de leur histoire, et qu'elles n'ont obtenues qu'à coups de génie.

IX. Qu'il n'y ait pas deux manières différentes de connaître à fond les choses, que les diverses sciences aient leur racine dans la métaphysique, c'est ce que pensèrent en général les philosophes anciens. Là ne fut pas leur erreur. Elle consista à s'inspirer de cette croyance, si naturelle à l'esprit humain, qu'une variation ne peut qu'exprimer et développer des invariabilités. D'où résultait que l'Action était une Contemplation affaiblie, la durée une image trompeuse et mobile de l'éternité immobile, l'Âme une chute de l'Idée. Toute cette philosophie qui commence à Platon pour aboutir à Plotin est le développement d'un principe que nous formulerions ainsi : « Il y a plus dans l'immuable que dans le mouvant, et l'on passe du stable à l'instable par une simple diminution. » Or, c'est le contraire qui est la vérité.

La science moderne date du jour où l'on érigea la mobilité en réalité indépendante. Elle date du jour où Galilée, faisant rouler une bille sur un plan incliné, prit la ferme résolution d'étudier ce mouvement de haut en bas pour lui-même, en lui-même, au lieu d'en chercher le principe dans les concepts du *haut* et du *bas*, deux immobilités par lesquelles Aristote croyait en expliquer suffisamment la mobilité. Et ce n'est pas là un fait isolé dans l'histoire de la science. Nous estimons que plusieurs des grandes découvertes, de

celles au moins qui ont transformé les sciences positives ou qui en ont créé de nouvelles, ont été autant de coups de sonde donnés dans la durée pure. Plus vivante était la réalité touchée, plus profond avait été le coup de sonde.

Mais la sonde jetée au fond de la mer ramène une masse fluide que le soleil dessèche bien vite en grains de sable solides et discontinus. Et l'intuition de la durée, quand on l'expose aux rayons de l'entendement, se prend bien vite aussi en concepts figés, distincts, immobiles. Dans la vivante mobilité des choses l'entendement s'attache à marquer des stations réelles ou virtuelles, il note des départs et des arrivées ; c'est tout ce qui importe à la pensée de l'homme s'exerçant naturellement. Mais la philosophie devrait être un effort pour dépasser la condition humaine.

Sur les concepts dont ils ont jalonné la route de l'intuition les savants ont arrêté le plus volontiers leur regard. Plus ils considéraient ces résidus passés à l'état de symboles, plus ils attribuaient à toute science un caractère symbolique^[452]. Et plus ils croyaient au caractère symbolique de la science, plus ils le réalisaient et l'accentuaient. Bientôt ils n'ont plus fait de différence, dans la science positive, entre le naturel et l'artificiel, entre les données de l'intuition immédiate et l'immense travail d'analyse que l'entendement poursuit autour de l'intuition. Ils ont ainsi préparé les voies à une doctrine qui affirme la relativité de toutes nos connaissances.

Mais la métaphysique y a travaillé également.

Comment les maîtres de la philosophie moderne, qui ont été, en même temps que des métaphysiciens, les rénovateurs de la science, n'auraient-ils pas eu le sentiment de la continuité mobile du réel ? Comment ne se seraient-ils pas placés dans ce que nous appelons la durée concrète ? Ils l'ont fait plus qu'ils ne l'ont cru, beaucoup plus surtout qu'ils ne l'ont dit. Si l'on s'efforce de relier par des traits continus les intuitions autour desquelles se sont organisés les systèmes, on trouve, à côté de plusieurs autres lignes convergentes ou divergentes, une direction bien déterminée de pensée et de sentiment. Quelle est cette pensée latente ? Comment exprimer ce sentiment ? Pour emprunter encore une fois aux platoniciens leur langage, nous dirons, en dépouillant les mots de leur sens psychologique, en appelant Idée une certaine *assurance de facile intelligibilité* et Âme une certaine *inquiétude de vie*, qu'un invisible courant porte la philosophie moderne à hausser l'Âme au-dessus de l'Idée. Elle tend par là, comme la science moderne et même beaucoup plus qu'elle, à marcher en sens inverse de la pensée antique.

Mais cette métaphysique, comme cette science, a déployé autour de sa vie profonde un riche tissu de symboles, oubliant parfois que, si la science a besoin de symboles dans son développement analytique, la principale raison d'être de la métaphysique est une rupture avec les symboles. Ici encore l'entendement a poursuivi son travail de fixation, de division, de reconstruction. Il l'a poursuivi, il est vrai, sous une forme assez différente. Sans insister sur un point que nous nous proposons de développer ailleurs, bornons-nous à dire que l'entendement, dont le rôle est d'opérer sur des éléments stables, peut chercher la stabilité soit dans des *relations*, soit dans des *choses*. En tant qu'il travaille sur des concepts de relations, il aboutit au symbolisme *scientifique*. En tant qu'il opère sur des concepts de choses, il aboutit au symbolisme *métaphysique*. Mais, dans un cas comme dans l'autre, c'est de lui que vient l'arrangement. Volontiers il se croirait indépendant. Plutôt que de reconnaître tout de suite ce qu'il doit à l'intuition profonde de la réalité, il s'expose à ce qu'on ne voie dans toute son œuvre qu'un arrangement artificiel de symboles. De sorte que si l'on s'arrêtait à la lettre de ce que disent métaphysiciens et savants, comme aussi à la matérialité de ce qu'ils font, on pourrait croire que les premiers ont creusé au-dessous de la réalité un tunnel profond, que les autres ont lancé pardessus elle un pont élégant, mais que le fleuve mouvant des choses passe entre ces deux travaux d'art sans les toucher.

Un des principaux artifices de la critique kantienne a consisté à prendre au mot le métaphysicien et le savant, à pousser la métaphysique et la science jusqu'à la limite extrême du symbolisme où elles pourraient aller, et où d'ailleurs elles s'achèment d'elles-mêmes dès que l'entendement revendique une indépendance pleine de périls. Une fois méconnues les attaches de la science et de la métaphysique avec l'« intuition intellectuelle », Kant n'a pas de peine à montrer que notre science est toute relative et notre métaphysique tout artificielle. Comme il a exaspéré l'indépendance de l'entendement dans un cas comme dans l'autre, comme il a allégé la métaphysique et la science de l'« intuition intellectuelle » qui les lestait intérieurement, la science ne lui présente plus, avec ses relations, qu'une pellicule de forme, et la métaphysique, avec ses choses, qu'une pellicule de matière. Est-il étonnant que la première ne lui montre alors que des cadres emboîtés dans des cadres, et la seconde des fantômes qui courent après des fantômes ?

Il a porté à notre science et à notre métaphysique des coups si rudes qu'elles ne sont pas encore tout à fait revenues de leur étourdissement. Volontiers notre esprit se résignerait à voir dans la

science une connaissance toute relative, et dans la métaphysique une spéculation vide. Il nous semble, aujourd'hui encore, que la critique kantienne s'applique à toute métaphysique et à toute science. En réalité, elle s'applique surtout à la philosophie des anciens, comme aussi à la forme — encore antique — que les modernes ont laissée le plus souvent à leur pensée. Elle vaut contre une métaphysique qui prétend nous donner un système *unique* et tout fait de choses, contre une science qui serait un système *unique* de relations, enfin contre une science et une métaphysique qui se présenteraient avec la simplicité architecturale de la théorie platonicienne des Idées, ou d'un temple grec. Si la métaphysique prétend se constituer avec des concepts que nous possédions avant elle, si elle consiste dans un arrangement ingénieux d'idées préexistantes que nous utilisons comme des matériaux de construction pour un édifice, enfin si elle est autre chose que la constante dilatation de notre esprit, l'effort toujours renouvelé pour dépasser nos idées actuelles et peut-être aussi notre logique simple, il est trop évident qu'elle devient artificielle comme toutes les œuvres de pur entendement. Et si la science est tout entière œuvre d'analyse ou de représentation conceptuelle, si l'expérience n'y doit servir que de vérification à des « idées claires », si, au lieu de partir d'intuitions multiples, diverses, qui s'insèrent dans le mouvement propre de chaque réalité mais ne s'emboîtent pas toujours les unes dans les autres, elle prétend être une immense mathématique, un système unique de relations qui emprisonne la totalité du réel dans un filet monté d'avance, elle devient une connaissance purement relative à l'entendement humain. Qu'on lise de près la *Critique de la raison pure*, on verra que c'est cette espèce de *mathématique universelle* qui est pour Kant la science, et ce *platonisme* à peine remanié qui est pour lui la métaphysique. A vrai dire, le rêve d'une mathématique universelle n'est déjà lui-même qu'une survivance du platonisme. La mathématique universelle, c'est ce que devient le monde des Idées quand on suppose que l'Idée consiste dans une relation ou dans une loi, et non plus dans une chose. Kant a pris pour une réalité ce rêve de quelques philosophes modernes^[453] : bien plus, il a cru que toute connaissance scientifique n'était qu'un fragment détaché, ou plutôt une pierre d'attente de la mathématique universelle. Dès lors, la principale tâche de la Critique était de fonder cette mathématique, c'est-à-dire de déterminer ce que doit être l'intelligence et ce que doit être l'objet pour qu'une mathématique ininterrompue puisse les relier l'un à l'autre. Et, nécessairement, si toute expérience possible est assurée d'entrer ainsi dans les cadres rigides et déjà constitués de notre entendement, c'est (à moins de supposer une harmonie préétablie)

que notre entendement organise lui-même la nature et s'y retrouve comme dans un miroir. D'où la possibilité de la science, qui devra toute son efficacité à sa relativité, et l'impossibilité de la métaphysique, puisque celle-ci ne trouvera plus rien à faire qu'à parodier, sur des fantômes de choses, le travail d'arrangement conceptuel que la science poursuit sérieusement sur des rapports. Bref, *toute la Critique de la raison pure aboutit à établir que le platonisme, illégitime si les Idées sont des choses, devient légitime si les idées sont des rapports, et que l'idée toute faite, une fois ramenée ainsi du ciel sur la terre, est bien, comme l'avait voulu Platon, le fond commun de la pensée et de la nature. Mais toute la Critique de la Raison pure repose aussi sur ce postulat que notre pensée est incapable d'autre chose que de platoniser, c'est-à-dire de couler toute expérience possible dans des moules préexistants.*

Là est toute la question. Si la connaissance scientifique est bien ce qu'a voulu Kant, il y a une science simple, préformée et même préformulée dans la nature, ainsi que le croyait Aristote : de cette logique immanente aux choses les grandes découvertes ne font qu'illuminer point par point la ligne tracée d'avance, comme on allume progressivement, un soir de fête, le cordon de gaz qui dessinait déjà les contours d'un monument. Et si la connaissance métaphysique est bien ce qu'a voulu Kant, elle se réduit à l'égale possibilité de deux attitudes opposées de l'esprit devant tous les grands problèmes ; ses manifestations sont autant d'options arbitraires, toujours éphémères, entre deux solutions formulées virtuellement de toute éternité : elle vit et elle meurt d'antinomies. Mais la vérité est que ni la science des modernes ne présente cette simplicité unilinéaire, ni la métaphysique des modernes ces oppositions irréductibles.

La science moderne n'est ni une ni simple. Elle repose, je le veux bien, sur des idées qu'on finit par trouver claires ; mais ces idées, quand elles sont profondes, se sont éclairées progressivement par l'usage qu'on en a fait ; elles doivent alors la meilleure part de leur luminosité à la lumière que leur ont renvoyée, par réflexion, les faits et les applications où elles ont conduit, la clarté d'un concept n'étant guère autre chose, alors, que l'assurance une fois contractée de le manipuler avec profit. A l'origine, plus d'une d'entre elles a dû paraître obscure, malaisément conciliable avec les concepts déjà admis dans la science, tout près de frôler l'absurdité. C'est dire que la science ne procède pas par emboîtement régulier de concepts qui seraient prédestinés à s'insérer avec précision les uns dans les autres. Les idées profondes et fécondes sont autant de prises de contact avec des courants de réalité qui ne convergent pas nécessairement sur un

même point. Il est vrai que les concepts où elles se logent arrivent toujours, en arrondissant leurs angles par un frottement réciproque, à s'arranger tant bien que mal entre eux.

D'autre part, la métaphysique des modernes n'est pas faite de solutions tellement radicales qu'elles puissent aboutir à des oppositions irréductibles. Il en serait ainsi, sans doute, s'il n'y avait aucun moyen d'accepter en même temps, et sur le même terrain, la thèse et l'antithèse des antinomies. Mais philosopher consiste précisément à se placer, par un effort d'intuition, à l'intérieur de cette réalité concrète sur laquelle la Critique vient prendre du dehors les deux vues opposées, thèse et antithèse. Je n'imaginerai jamais comment du blanc et du noir s'entrepénètrent si je n'ai pas vu de gris, mais je comprends sans peine, une fois que j'ai vu le gris, comment on peut l'envisager du double point de vue du blanc et du noir. Les doctrines qui ont un fond d'intuition échappent à la critique kantienne dans l'exacte mesure où elles sont intuitives ; et ces doctrines sont le tout de la métaphysique, pourvu qu'on ne prenne pas la métaphysique figée et morte dans des *thèses*, mais vivante chez des *philosophes*. Certes, les divergences sont frappantes entre les écoles, c'est-à-dire, en somme, entre les groupes de disciples qui se sont formés autour de quelques grands maîtres. Mais les trouverait-on aussi tranchées entre les maîtres eux-mêmes ? Quelque chose domine ici la diversité des systèmes, quelque chose, nous le répétons, de simple et de net comme un coup de sonde dont on sent qu'il est allé toucher plus ou moins bas le fond d'un même océan, encore qu'il ramène chaque fois à la surface des matières très différentes. C'est sur ces matières que travaillent d'ordinaire les disciples : là est le rôle de l'analyse. Et le maître, en tant qu'il formule, développe, traduit en idées abstraites ce qu'il apporte, est déjà, en quelque sorte, un disciple vis-à-vis de lui-même. Mais l'acte simple, qui a mis l'analyse en mouvement et qui se dissimule derrière l'analyse, émane d'une faculté tout autre que celle d'analyser. Ce sera, par définition même, l'intuition.

Disons-le pour conclure : cette faculté n'a rien de mystérieux. Quiconque s'est exercé avec succès à la composition littéraire sait bien que lorsque le sujet a été longuement étudié, tous les documents recueillis, toutes les notes prises, il faut, pour aborder le travail de composition lui-même, quelque chose de plus, un effort, souvent pénible, pour se placer tout d'un coup au cœur même du sujet et pour aller chercher aussi profondément que possible une impulsion à laquelle il n'y aura plus ensuite qu'à se laisser aller. Cette impulsion, une fois reçue, lance l'esprit sur un chemin où il retrouve et les renseignements qu'il avait recueillis et d'autres détails encore ; elle se développe, elle s'analyse elle-même en

termes dont l'énumération se poursuivrait sans fin ; plus on va, plus on en découvre ; jamais on n'arrivera à tout dire : et pourtant, si l'on se retourne brusquement vers l'impulsion qu'on sent derrière soi pour la saisir, elle se dérobe ; car ce n'était pas une chose, mais une incitation au mouvement, et, bien qu'indéfiniment extensible, elle est la simplicité même. L'intuition métaphysique paraît être quelque chose du même genre. Ce qui fait pendant ici aux notes et documents de la composition littéraire, c'est l'ensemble des observations et des expériences recueillies par la science positive et surtout par une réflexion de l'esprit sur l'esprit. Car on n'obtient pas de la réalité une intuition, c'est-à-dire une sympathie spirituelle avec ce qu'elle a de plus intérieur, si l'on n'a pas gagné sa confiance par une longue camaraderie avec ses manifestations superficielles. Et il ne s'agit pas simplement de s'assimiler les faits marquants ; il en faut accumuler et fondre ensemble une si énorme masse qu'on soit assuré, dans cette fusion, de neutraliser les unes par les autres toutes les idées préconçues et prématurées que les observateurs ont pu déposer, à leur insu, au fond de leurs observations. Ainsi seulement se dégage la matérialité brute des faits connus. Même dans le cas simple et privilégié qui nous a servi d'exemple, même pour le contact direct du moi avec le moi, l'effort définitif d'intuition distincte serait impossible à qui n'aurait pas réuni et confronté ensemble un très grand nombre d'analyses psychologiques. Les maîtres de la philosophie moderne ont été des hommes qui s'étaient assimilé tout le matériel de la science de leur temps. Et l'éclipse partielle de la métaphysique depuis un demi-siècle a surtout pour cause l'extraordinaire difficulté que le philosophe éprouve aujourd'hui à prendre contact avec une science devenue beaucoup plus éparpillée. Mais l'intuition métaphysique, quoiqu'on n'y puisse arriver qu'à force de connaissances matérielles, est tout autre chose que le résumé ou la synthèse de ces connaissances. Elle s'en distingue comme l'impulsion motrice se distingue du chemin parcouru par le mobile, comme la tension du ressort se distingue des mouvements visibles dans la pendule. En ce sens, la métaphysique n'a rien de commun avec une généralisation de l'expérience, et néanmoins elle pourrait se définir l'*expérience intégrale*.

Chapitre V

La philosophie de Claude Bernard

*Discours prononcé à la cérémonie du Centenaire de Claude
Bernard, au Collège de France,
le 30 décembre 1913*

Ce que la philosophie doit avant tout à Claude Bernard, c'est la théorie de la méthode expérimentale. La science moderne s'est toujours réglée sur l'expérience ; mais comme elle débuta par la mécanique et l'astronomie, comme elle n'envisagea d'abord, dans la matière, que ce qu'il y a de plus général et de plus voisin des mathématiques, pendant longtemps elle ne demanda à l'expérience que de fournir un point de départ à ses calculs et de les vérifier à l'arrivée. Du XIX^e siècle datent les sciences de laboratoire, celles qui suivent l'expérience dans toutes ses sinuosités sans jamais perdre contact avec elle. A ces recherches plus concrètes Claude Bernard aura apporté la formule de leur méthode, comme jadis Descartes aux sciences abstraites de la matière. En ce sens, *l'Introduction à la médecine expérimentale* est un peu pour nous ce que fut, pour le XVII^e et le XVIII^e siècles, le *Discours de la méthode*. Dans un cas comme dans l'autre nous nous trouvons devant un homme de génie qui a commencé par faire de grandes découvertes, et qui s'est demandé ensuite comment il fallait s'y prendre pour les faire : marche paradoxale en apparence et pourtant seule naturelle, la manière inverse de procéder ayant été tentée beaucoup plus souvent et n'ayant jamais réussi. Deux fois seulement dans l'histoire de la science moderne, et pour les deux formes principales que notre connaissance de la nature a prises, l'esprit d'invention s'est replié sur lui-même pour s'analyser et pour déterminer ainsi les conditions générales de la découverte scientifique. Cet heureux mélange de spontanéité et de réflexion, de science et de philosophie, s'est produit les deux fois en France.

La pensée constante de Claude Bernard, dans son *Introduction*, a été de nous montrer comment le fait et l'idée collaborent à la

recherche expérimentale. Le fait, plus ou moins clairement aperçu, suggère l'idée d'une explication ; cette idée, le savant demande à l'expérience de la confirmer ; mais, tout le temps que son expérience dure, il doit se tenir prêt à abandonner son hypothèse ou à la remodeler sur les faits. La recherche scientifique est donc un dialogue entre l'esprit et la nature. La nature éveille notre curiosité ; nous lui posons des questions ; ses réponses donnent à l'entretien une tournure imprévue, provoquant des questions nouvelles auxquelles la nature réplique en suggérant de nouvelles idées, et ainsi de suite indéfiniment. Quand Claude Bernard décrit cette méthode, quand il en donne des exemples, quand il rappelle les applications qu'il en a faites, tout ce qu'il expose nous paraît si simple et si naturel qu'à peine était-il besoin, semble-t-il, de le dire : nous croyons l'avoir toujours su. C'est ainsi que le portrait peint par un grand maître peut nous donner l'illusion d'avoir connu le modèle.

Pourtant il s'en faut que, même aujourd'hui, la méthode de Claude Bernard soit toujours comprise et pratiquée comme elle devrait l'être. Cinquante ans ont passé sur son œuvre ; nous n'avons jamais cessé de la lire et de l'admirer : avons-nous tiré d'elle tout l'enseignement qu'elle contient ?

Un des résultats les plus clairs de cette analyse devrait être de nous apprendre qu'il n'y a pas de différence entre une observation bien prise et une généralisation bien fondée. Trop souvent nous nous représentons encore l'expérience comme destinée à nous apporter des faits bruts : l'intelligence, s'emparant de ces faits, les rapprochant les uns des autres, s'élèverait ainsi à des lois de plus en plus hautes. Généraliser serait donc une fonction, observer en serait une autre. Rien de plus faux que cette conception du travail de synthèse, rien de plus dangereux pour la science et pour la philosophie. Elle a conduit à croire qu'il y avait un intérêt scientifique à assembler des faits pour rien, pour le plaisir, à les noter paresseusement et même passivement, en attendant la venue d'un esprit capable de les dominer et de les soumettre à des lois. Comme si une observation scientifique n'était pas toujours la réponse à une question, précise ou confuse ! Comme si des observations notées passivement à la suite les unes des autres étaient autre chose que des réponses décousues à des questions posées au hasard ! Comme si le travail de généralisation consistait à venir, après coup, trouver un sens plausible à ce discours incohérent ! La vérité est que le discours doit avoir un sens tout de suite, ou bien alors il n'en aura jamais. Sa signification pourra changer à mesure qu'on approfondira davantage les faits, mais il faut qu'il ait une signification d'abord. Généraliser n'est pas utiliser, pour je ne sais quel travail de condensation, des faits déjà recueillis,

déjà notés : la synthèse est tout autre chose. C'est moins une opération spéciale qu'une certaine force de pensée, la capacité de pénétrer à l'intérieur d'un fait qu'on devine significatif et où l'on trouvera l'explication d'un nombre indéfini de faits. En un mot, l'esprit de synthèse n'est qu'une plus haute puissance de l'esprit d'analyse.

Cette conception du travail de recherche scientifique diminue singulièrement la distance entre le maître et l'apprenti. Elle ne nous permet plus de distinguer deux catégories de chercheurs, dont les uns ne seraient que des manœuvres tandis que les autres auraient pour mission d'inventer. L'invention doit être partout, jusque dans la plus humble recherche de fait, jusque dans l'expérience la plus simple. Là où il n'y a pas un effort personnel, et même original, il n'y a même pas un commencement de science. Telle est la grande maxime pédagogique qui se dégage de l'œuvre de Claude Bernard.

Aux yeux du philosophe, elle contient autre chose encore : une certaine conception de la vérité, et par conséquent une philosophie.

Quand je parle de la philosophie de Claude Bernard, je ne fais pas allusion à cette métaphysique de la vie qu'on a cru trouver dans ses écrits et qui était peut-être assez loin de sa pensée. A vrai dire, on a beaucoup discuté sur elle. Les uns, invoquant les passages où Claude Bernard critique l'hypothèse d'un « principe vital », ont prétendu qu'il ne voyait rien de plus, dans la vie, qu'un ensemble de phénomènes physiques et chimiques. Les autres, se référant à cette « idée organisatrice et créatrice » qui préside, selon l'auteur, aux phénomènes vitaux, veulent qu'il ait radicalement distingué la matière vivante de la matière brute, attribuant ainsi à la vie une cause indépendante. Selon quelques-uns, enfin, Claude Bernard aurait oscillé entre les deux conceptions, ou bien encore il serait parti de la première pour arriver progressivement à la seconde. Relisez attentivement l'œuvre du maître : vous n'y trouverez, je crois, ni cette affirmation, ni cette négation, ni cette contradiction. Certes, Claude Bernard s'est élevé bien des fois contre l'hypothèse d'un « principe vital » ; mais, partout où il le fait, il vise expressément le vitalisme superficiel des médecins et des physiologistes qui affirmaient l'existence, chez l'être vivant, d'une force capable de lutter contre les forces physiques et d'en contrarier l'action. C'était le temps où l'on pensait couramment que la même cause, opérant dans les mêmes conditions sur le même être vivant, ne produisait pas toujours le même effet. Il fallait compter, disait-on, avec le caractère capricieux de la vie. Magendie lui-même, qui a tant contribué à faire de la physiologie une science, croyait encore à une certaine indétermination du phénomène vital. A tous ceux qui parlent ainsi Claude Bernard répond que les faits physiologiques

sont soumis à un déterminisme inflexible, aussi rigoureux que celui des faits physiques ou chimiques : même, parmi les opérations qui s'accomplissent dans la machine animale, il n'en est aucune qui ne doive s'expliquer un jour par la physique et la chimie. Voilà pour le principe vital. Mais transportons-nous maintenant à l'idée organisatrice et créatrice. Nous trouverons que, partout où il est question d'elle, Claude Bernard s'attaque à ceux qui refuseraient de voir dans la physiologie une science spéciale, distincte de la physique et de la chimie. Les qualités, ou plutôt les dispositions d'esprit, qui font le physiologiste ne sont pas identiques, d'après lui, à celles qui font le chimiste et le physicien. N'est pas physiologiste celui qui n'a pas le sens de l'organisation, c'est-à-dire de cette coordination spéciale des parties au tout qui est caractéristique du phénomène vital. Dans un être vivant, les choses se passent comme si une certaine « idée » intervenait, qui rend compte de l'ordre dans lequel se groupent les éléments. Cette idée n'est d'ailleurs pas une force, mais simplement un principe d'explication : si elle travaillait effectivement, si elle pouvait, en quoi que ce fût, contrarier le jeu des forces physiques et chimiques, il n'y aurait plus de physiologie expérimentale. Non seulement le physiologiste doit prendre en considération cette idée organisatrice dans l'étude qu'il institue des phénomènes de la vie : il doit encore se rappeler, d'après Claude Bernard, que les faits dont il s'occupe ont pour théâtre un organisme déjà construit, et que la construction de cet organisme ou, comme il dit, la « création », est une opération d'ordre tout différent. Certes, en appuyant sur la distinction bien nette établie par Claude Bernard entre la construction de la machine et sa destruction ou son usure, entre la machine et ce qui se passe en elle, on aboutirait sans doute à restaurer sous une autre forme le vitalisme qu'il a combattu ; mais il ne l'a pas fait, et il a mieux aimé ne pas se prononcer sur la nature de la vie, pas plus d'ailleurs qu'il ne se prononce sur la constitution de la matière ; il réserve ainsi la question du rapport de l'une à l'autre. A vrai dire, soit qu'il attaque l'hypothèse du « principe vital », soit qu'il fasse appel à « l'idée directrice », dans les deux cas il est exclusivement préoccupé de déterminer les conditions de la physiologie expérimentale. Il cherche moins à définir la vie que la science de la vie. Il défend la physiologie, et contre ceux qui croient le fait physiologique trop fuyant pour se prêter à l'expérimentation, et contre ceux qui, tout en le jugeant accessible à nos expériences, ne distingueraient pas ces expériences de celles de la physique ou de la chimie. Aux premiers il répond que le fait physiologique est régi par un déterminisme absolu et que la physiologie est, par conséquent, une science rigoureuse ; aux seconds, que la physiologie a ses lois propres et

ses méthodes propres, distinctes de celles de la physique et de la chimie, et que la physiologie est par conséquent une science indépendante.

Mais si Claude Bernard ne nous a pas donné, et n'a pas voulu nous donner, une métaphysique de la vie, il y a, présente à l'ensemble de son œuvre, une certaine philosophie générale, dont l'influence sera probablement plus durable et plus profonde que n'eût pu l'être celle d'aucune théorie particulière.

Longtemps, en effet, les philosophes ont considéré la réalité comme un tout systématique, comme un grand édifice que nous pourrions, à la rigueur, reconstruire par la pensée avec les ressources du seul raisonnement, encore que nous devions, en fait, appeler à notre aide l'observation et l'expérience. La nature serait donc un ensemble de lois insérées les unes dans les autres selon les principes de la logique humaine ; et ces lois seraient là, toutes faites, intérieures aux choses ; l'effort scientifique et philosophique consisterait à les dégager en grattant, un à un, les faits qui les recouvrent, comme on met à nu un monument égyptien en retirant par pelletées le sable du désert. Contre cette conception des faits et des lois, l'œuvre entière de Claude Bernard proteste. Bien avant que les philosophes eussent insisté sur ce qu'il peut y avoir de conventionnel et de symbolique dans la science humaine, il a aperçu, il a mesuré l'écart entre la logique de l'homme et celle de la nature. Si, d'après lui, nous n'apporterons jamais trop de prudence à la vérification d'une hypothèse, jamais nous n'aurons mis assez d'audace à l'inventer. Ce qui est absurde à nos yeux ne l'est pas nécessairement au regard de la nature : tentons l'expérience, et, si l'hypothèse se vérifie, il faudra bien qu'elle devienne intelligible et claire à mesure que les faits nous contraindront à nous familiariser avec elle. Mais rappelons-nous aussi que jamais une idée, si souple que nous l'ayons faite, n'aura la même souplesse que les choses. Soyons donc prêts à l'abandonner pour une autre, qui serrera l'expérience de plus près encore. « Nos idées, disait Claude Bernard, ne sont que des instruments intellectuels qui nous servent à pénétrer dans les phénomènes ; il faut les changer quand elles ont rempli leur rôle, comme on change un bistouri émoussé quand il a servi assez longtemps. » Et il ajoutait : « Cette foi trop grande dans le raisonnement, qui conduit un physiologiste à une fausse simplification des choses, tient à l'absence du sentiment de la complexité des phénomènes naturels. » Il disait encore : « Quand nous faisons une théorie générale dans nos sciences, la seule chose dont nous soyons certains c'est que toutes ces théories sont fausses, absolument parlant. Elles ne sont que des vérités partielles et provisoires, qui nous sont nécessaires comme les degrés sur

lesquels nous nous reposons pour avancer dans l'investigation. » Et il revenait sur ce point quand il parlait de ses propres théories : « Elles seront plus tard remplacées par d'autres, qui représenteront un état plus avancé de la question, et ainsi de suite. Les théories sont comme des degrés successifs que monte la science en élargissant son horizon. » Mais rien de plus significatif que les paroles par lesquelles s'ouvre un des derniers paragraphes de *l'Introduction à la médecine expérimentale* : « Un des plus grands obstacles qui se rencontrent dans cette marche générale et libre des connaissances humaines est la tendance qui porte les diverses connaissances à s'individualiser dans des systèmes... Les systèmes tendent à asservir l'esprit humain... Il faut chercher à briser les entraves des systèmes philosophiques et scientifiques... La philosophie et la science ne doivent pas être systématiques. » La philosophie ne doit pas être systématique ! C'était là un paradoxe à l'époque où Claude Bernard écrivait, et où l'on inclinait, soit pour justifier l'existence de la philosophie soit pour la proscrire, à identifier l'esprit philosophique avec l'esprit de système. C'est la vérité cependant, et une vérité dont on se pénétrera de plus en plus à mesure que se développera effectivement une philosophie capable de suivre la réalité concrète dans toutes ses sinuosités. Nous n'assisterons plus alors à une succession de doctrines dont chacune, à prendre ou à laisser, prétend enfermer la totalité des choses dans des formules simples. Nous aurons une philosophie unique, qui s'édifiera peu à peu à côté de la science, et à laquelle tous ceux qui pensent apporteront leur pierre. Nous ne dirons plus : « La nature est une, et nous allons chercher, parmi les idées que nous possédons déjà, celle où nous pourrions l'insérer. » Nous dirons : « La nature est ce qu'elle est, et comme notre intelligence, qui fait partie de la nature, est moins vaste qu'elle, il est douteux qu'aucune de nos idées actuelles soit assez large pour l'embrasser. Travaillons donc à dilater notre pensée ; forçons notre entendement ; brisons, s'il le faut, nos cadres ; mais ne prétendons pas rétrécir la réalité à la mesure de nos idées, alors que c'est à nos idées de se modeler, agrandies, sur la réalité. » Voilà ce que nous dirons, voilà ce que nous tâcherons de faire. Mais en avançant de plus en plus loin dans la voie où nous commençons à marcher, nous devrons toujours nous rappeler que Claude Bernard a contribué à l'ouvrir. C'est pourquoi nous ne lui serons jamais assez reconnaissants de ce qu'il a fait pour nous. Et c'est pourquoi nous venons saluer en lui, à côté du physiologiste de génie qui fut un des plus grands expérimentateurs de tous les temps, le philosophe qui aura été un des maîtres de la pensée contemporaine.

Chapitre VI

Sur le pragmatisme de William James

Vérité et réalité[454]

Comment parler du pragmatisme après William James ? Et que pourrions-nous en dire qui ne se trouve déjà dit, et bien mieux dit, dans le livre saisissant et charmant dont nous avons ici la traduction fidèle ? Nous nous garderions de prendre la parole, si la pensée de James n'était le plus souvent diminuée, ou altérée, ou faussée, par les interprétations qu'on en donne. Bien des idées circulent, qui risquent de s'interposer entre le lecteur et le livre, et de répandre une obscurité artificielle sur une œuvre qui est la clarté même.

On comprendrait mal le pragmatisme de James si l'on ne commençait par modifier l'idée qu'on se fait couramment de la réalité en général. On parle du « monde » ou du « cosmos » ; et ces mots, d'après leur origine, désignent quelque chose de simple, tout au moins de bien composé. On dit « l'univers », et le mot fait penser à une unification possible des choses. On peut être spiritualiste, matérialiste, panthéiste, comme on peut être indifférent à la philosophie et satisfait du sens commun : toujours on se représente un ou plusieurs principes simples, par lesquels s'expliquerait l'ensemble des choses matérielles et morales.

C'est que notre intelligence est éprise de simplicité. Elle économise l'effort, et veut que la nature se soit arrangée de façon à ne réclamer de nous, pour être pensée, que la plus petite somme possible de travail. Elle se donne donc juste ce qu'il faut d'éléments ou de principes pour recomposer avec eux la série indéfinie des objets et des événements.

Mais si, au lieu de reconstruire idéalement les choses pour la plus grande satisfaction de notre raison, nous nous en tenions purement et simplement à ce que l'expérience nous donne, nous penserions et nous nous exprimerions d'une tout autre manière. Tandis que notre intelligence, avec ses habitudes d'économie, se représente les effets comme strictement proportionnés à leurs causes, la nature, qui est prodigue, met dans la cause bien plus qu'il

n'est requis pour produire l'effet. Tandis que notre devise à nous est *Juste ce qu'il faut*, celle de la nature est *Plus qu'il ne faut*, — trop de ceci, trop de cela, trop de tout. La réalité, telle que James la voit, est redondante et surabondante. Entre cette réalité et celle que les philosophes reconstruisent, je crois qu'il eût établi le même rapport qu'entre la vie que nous vivons tous les jours et celle que les acteurs nous représentent, le soir, sur la scène. Au théâtre, chacun ne dit que ce qu'il faut dire et ne fait que ce qu'il faut faire ; il y a des scènes bien découpées ; la pièce a un commencement, un milieu, une fin ; et tout est disposé le plus parcimonieusement du monde en vue d'un dénouement qui sera heureux ou tragique. Mais, dans la vie, il se dit une foule de choses inutiles, il se fait une foule de gestes superflus, il n'y a guère de situations nettes ; rien ne se passe aussi simplement, ni aussi complètement, ni aussi joliment que nous le voudrions ; les scènes empiètent les unes sur les autres ; les choses ne commencent ni ne finissent ; il n'y a pas de dénouement entièrement satisfaisant, ni de geste absolument décisif, ni de ces mots qui portent et sur lesquels on reste : tous les effets sont gâtés. Telle est la vie humaine. Et telle est sans doute aussi, aux yeux de James, la réalité en général.

Certes, notre expérience n'est pas incohérente. En même temps qu'elle nous présente des choses et des faits, elle nous montre des parentés entre les choses et des rapports entre les faits : ces relations sont aussi réelles, aussi directement observables, selon William James, que les choses et les faits eux-mêmes. Mais les relations sont flottantes et les choses sont fluides. Il y a loin de là à cet univers sec, que les philosophes composent avec des éléments bien découpés, bien arrangés, et où chaque partie n'est plus seulement reliée à une autre partie, comme nous le dit l'expérience, mais encore, comme le voudrait notre raison, coordonnée au Tout.

Le « pluralisme » de William James ne signifie guère autre chose. L'antiquité s'était représenté un monde clos, arrêté, fini : c'est une hypothèse, qui répond à certaines exigences de notre raison. Les modernes pensent plutôt à un infini : c'est une autre hypothèse, qui satisfait à d'autres besoins de notre raison. Du point de vue où James se place, et qui est celui de l'expérience pure ou de l'« empirisme radical », la réalité n'apparaît plus comme finie ni comme infinie, mais simplement comme indéfinie. Elle coule, sans que nous puissions dire si c'est dans une direction unique, ni même si c'est toujours et partout la même rivière qui coule.

Notre raison est moins satisfaite. Elle se sent moins à son aise dans un monde où elle ne retrouve plus, comme dans un miroir, sa propre image. Et, sans aucun doute, l'importance de la raison

humaine est diminuée. Mais combien l'importance de l'homme lui-même, — de l'homme tout entier, volonté et sensibilité autant qu'intelligence, — va s'en trouver accrue !

L'univers que notre raison conçoit est, en effet, un univers qui dépasse infiniment l'expérience humaine, le propre de la raison étant de prolonger les données de l'expérience, de les étendre par voie de généralisation, enfin de nous faire concevoir bien plus de choses que nous n'en apercevrons jamais. Dans un pareil univers, l'homme est censé faire peu de chose et occuper peu de place : ce qu'il accorde à son intelligence, il le retire à sa volonté. Surtout, ayant attribué à sa pensée le pouvoir de tout embrasser, il est obligé de se représenter toutes choses en termes de pensée : à ses aspirations, à ses désirs, à ses enthousiasmes il ne peut demander d'éclaircissement sur un monde où tout ce qui lui est accessible a été considéré par lui, d'avance, comme traduisible en idées pures. Sa sensibilité ne saurait éclairer son intelligence, dont il a fait la lumière même.

La plupart des philosophies rétrécissent donc notre expérience du côté sentiment et volonté, en même temps qu'elles la prolongent indéfiniment du côté pensée. Ce que James nous demande, c'est de ne pas trop ajouter à l'expérience par des vues hypothétiques, c'est aussi de ne pas la mutiler dans ce qu'elle a de solide. Nous ne sommes tout à fait assurés que de ce que l'expérience nous donne ; mais nous devons accepter l'expérience intégralement, et nos sentiments en font partie au même titre que nos perceptions, au même titre par conséquent que les « choses ». Aux yeux de William James, l'homme tout entier compte.

Il compte même pour beaucoup dans un monde qui ne l'écrase plus de son immensité. On s'est étonné de l'importance que James attribue, dans un de ses livres^[455], à la curieuse théorie de Fechner, qui fait de la Terre un être indépendant, doué d'une âme divine. C'est qu'il voyait là un moyen commode de symboliser — peut-être même d'exprimer — sa propre pensée. Les choses et les faits dont se compose notre expérience constituent pour nous un monde *humain*^[456], relié sans doute à d'autres, mais si éloigné d'eux et si près de nous que nous devons le considérer, dans la pratique, comme suffisant à l'homme et se suffisant à lui-même. Avec ces choses et ces événements nous faisons corps, — nous, c'est-à-dire tout ce que nous avons conscience d'être, tout ce que nous éprouvons. Les sentiments puissants qui agitent l'âme à certains moments privilégiés sont des forces aussi réelles que celles dont s'occupe le physicien ; l'homme ne les crée pas plus qu'il ne crée de la chaleur ou de la lumière. Nous baignons, d'après James, dans une atmosphère que traversent de grands courants spirituels.

Si beaucoup d'entre nous se raidissent, d'autres se laissent porter. Et il est des âmes qui s'ouvrent toutes grandes au souffle bienfaisant. Celles-là sont les âmes mystiques. On sait avec quelle sympathie James les a étudiées. Quand parut son livre sur *l'Expérience religieuse*, beaucoup n'y virent qu'une série de descriptions très vivantes et d'analyses très pénétrantes, — une psychologie, disaient-ils, du sentiment religieux. Combien c'était se méprendre sur la pensée de l'auteur ! La vérité est que James se penchait sur l'âme mystique comme nous nous penchons dehors, un jour de printemps, pour sentir la caresse de la brise, ou comme, au bord de la mer, nous surveillons les allées et venues des barques et le gonflement de leurs voiles pour savoir d'où souffle le vent. Les âmes que remplit l'enthousiasme religieux sont véritablement soulevées et transportées : comment ne nous feraient-elles pas prendre sur le vif, ainsi que dans une expérience scientifique, la force qui transporte et qui soulève ? Là est sans doute l'origine, là est l'idée inspiratrice du « pragmatisme » de William James. Celles des vérités qu'il nous importe le plus de connaître sont, pour lui, des vérités qui ont été senties et vécues avant d'être pensées^[457].

De tout temps on a dit qu'il y a des vérités qui relèvent du sentiment autant que de la raison ; et de tout temps aussi on a dit qu'à côté des vérités que nous trouvons faites il en est d'autres que nous aidons à se faire, qui dépendent en partie de notre volonté. Mais il faut remarquer que, chez James, cette idée prend une force et une signification nouvelles. Elle s'épanouit, grâce à la conception de la réalité qui est propre à ce philosophe, en une théorie générale de la vérité.

Qu'est-ce qu'un jugement vrai ? Nous appelons vraie l'affirmation qui concorde avec la réalité. Mais en quoi peut consister cette concordance ? Nous aimons à y voir quelque chose comme la ressemblance du portrait au modèle : l'affirmation vraie serait celle qui *copierait* la réalité. Réfléchissons-y cependant : nous verrons que c'est seulement dans des cas rares, exceptionnels, que cette définition du vrai trouve son application. Ce qui est réel, c'est tel ou tel fait déterminé s'accomplissant en tel ou tel point de l'espace et du temps, c'est du singulier, c'est du changeant. Au contraire, la plupart de nos affirmations sont générales et impliquent une certaine stabilité de leur objet. Prenons une vérité aussi voisine que possible de l'expérience, celle-ci par exemple : « la chaleur dilate les corps ». De quoi pourrait-elle bien être la copie ? Il est possible, en un certain sens, de copier la dilatation d'un corps déterminé à des moments déterminés, en la photographiant dans ses diverses phases. Même, par métaphore, je puis encore dire que l'affirmation

« cette barre de fer se dilate » est la copie de ce qui se passe quand j'assiste à la dilatation de la barre de fer. Mais une vérité qui s'applique à tous les corps, sans concerner spécialement aucun de ceux que j'ai vus, ne copie rien, ne reproduit rien. Nous voulons cependant qu'elle copie quelque chose, et, de tout temps, la philosophie a cherché à nous donner satisfaction sur ce point. Pour les philosophes anciens, il y avait, au-dessus du temps et de l'espace, un monde où siégeaient, de toute éternité, toutes les vérités possibles : les affirmations humaines étaient, pour eux, d'autant plus vraies qu'elles copiaient plus fidèlement ces vérités éternelles. Les modernes ont fait descendre la vérité du ciel sur la terre ; mais ils y voient encore quelque chose qui préexisterait à nos affirmations. La vérité serait déposée dans les choses et dans les faits : notre science irait l'y chercher, la tirerait de sa cachette, l'amènerait au grand jour. Une affirmation telle que « la chaleur dilate les corps » serait une loi qui gouverne les faits, qui trône, sinon au-dessus d'eux, du moins au milieu d'eux, une loi véritablement contenue dans notre expérience et que nous nous bornerions à en extraire. Même une philosophie comme celle de Kant, qui veut que toute vérité scientifique soit relative à l'esprit humain, considère les affirmations vraies comme données par avance dans l'expérience humaine : une fois cette expérience organisée par la pensée humaine en général, tout le travail de la science consisterait à percer l'enveloppe résistante des faits à l'intérieur desquels la vérité est logée, comme une noix dans sa coquille.

Cette conception de la vérité est naturelle à notre esprit et naturelle aussi à la philosophie, parce qu'il est naturel de se représenter la réalité comme un tout parfaitement cohérent et systématisé, que soutient une armature logique. Cette armature serait la vérité même ; notre science ne ferait que la retrouver. Mais l'expérience pure et simple ne nous dit rien de semblable, et James s'en tient à l'expérience. L'expérience nous présente un flux de phénomènes : si telle ou telle affirmation relative à l'un d'eux nous permet de maîtriser ceux qui le suivront ou même simplement de les prévoir, nous disons de cette affirmation qu'elle est vraie. Une proposition telle que « la chaleur dilate les corps », proposition suggérée par la vue de la dilatation d'un certain corps, fait que nous prévoyons comment d'autres corps se comporteront en présence de la chaleur ; elle nous aide à passer d'une expérience ancienne à des expériences nouvelles ; c'est un fil conducteur, rien de plus. La réalité coule ; nous coulons avec elle ; et nous appelons vraie toute affirmation qui, en nous dirigeant à travers la réalité mouvante, nous donne prise sur elle et nous place dans de meilleures conditions

pour agir.

On voit la différence entre cette conception de la vérité et la conception traditionnelle. Nous définissons d'ordinaire le vrai par sa conformité à ce qui existe déjà ; James le définit par sa relation à ce qui n'existe pas encore. Le vrai, selon William James, ne copie pas quelque chose qui a été ou qui est : il annonce ce qui sera, ou plutôt il prépare notre action sur ce qui va être. La philosophie a une tendance naturelle à vouloir que la vérité regarde en arrière : pour James elle regarde en avant.

Plus précisément, les autres doctrines font de la vérité quelque chose d'antérieur à l'acte bien déterminé de l'homme qui la formule pour la première fois. Il a été le premier à la voir, disons-nous, mais elle l'attendait, comme l'Amérique attendait Christophe Colomb. Quelque chose la cachait à tous les regards et, pour ainsi dire, la couvrait : il l'a découverte. — Tout autre est la conception de William James. Il ne nie pas que la réalité soit indépendante, en grande partie au moins, de ce que nous disons ou pensons d'elle ; mais la vérité, qui ne peut s'attacher qu'à ce que nous affirmons de la réalité, lui paraît être créée par notre affirmation. Nous inventons la vérité pour utiliser la réalité, comme nous créons des dispositifs mécaniques pour utiliser les forces de la nature. On pourrait, ce me semble, résumer tout l'essentiel de la conception pragmatiste de la vérité dans une formule telle que celle-ci : *tandis que pour les autres doctrines une vérité nouvelle est une découverte, pour le pragmatisme c'est une invention*^[458].

Il ne suit pas de là que la vérité soit arbitraire. Une invention mécanique ne vaut que par son utilité pratique. De même une affirmation, pour être vraie, doit accroître notre empire sur les choses. Elle n'en est pas moins la création d'un certain esprit individuel, et elle ne préexistait pas plus à l'effort de cet esprit que le phonographe, par exemple, ne préexistait à Edison. Sans doute l'inventeur du phonographe a dû étudier les propriétés du son, qui est une réalité. Mais son invention s'est surajoutée à cette réalité comme une chose absolument nouvelle, qui ne se serait peut-être jamais produite s'il n'avait pas existé. Ainsi une vérité, pour être viable, doit avoir sa racine dans des réalités ; mais ces réalités ne sont que le terrain sur lequel cette vérité pousse, et d'autres fleurs auraient aussi bien poussé là si le vent y avait apporté d'autres graines.

La vérité, d'après le pragmatisme, s'est donc faite peu à peu, grâce aux apports individuels d'un grand nombre d'inventeurs. Si ces inventeurs n'avaient pas existé, s'il y en avait eu d'autres à leur place, nous aurions eu un corps de vérités tout différent. La réalité

fût évidemment restée ce qu'elle est, ou à peu près ; mais autres eussent été les routes que nous y aurions tracées pour la commodité de notre circulation. Et il ne s'agit pas seulement ici des vérités scientifiques. Nous ne pouvons construire une phrase, nous ne pouvons même plus aujourd'hui prononcer un mot, sans accepter certaines hypothèses qui ont été créées par nos ancêtres et qui auraient pu être très différentes de ce qu'elles sont. Quand je dis : « mon crayon vient de tomber sous la table », je n'énonce certes pas un fait d'expérience, car ce que la vue et le toucher me montrent, c'est simplement que ma main s'est ouverte et qu'elle a laissé échapper ce qu'elle tenait : le bébé attaché à sa chaise, qui voit tomber l'objet avec lequel il joue, ne se figure probablement pas que cet objet continue d'exister ; ou plutôt il n'a pas l'idée nette d'un « objet », c'est-à-dire de quelque chose qui subsiste, invariable et indépendant, à travers la diversité et la mobilité des apparences qui passent. Le premier qui s'avisa de croire à cette invariabilité et à cette indépendance fit une hypothèse : c'est cette hypothèse que nous adoptons couramment toutes les fois que nous employons un substantif, toutes les fois que nous parlons. Notre grammaire aurait été autre, autres eussent été les articulations de notre pensée, si l'humanité, au cours de son évolution, avait préféré adopter des hypothèses d'un autre genre.

La structure de notre esprit est donc en grande partie notre œuvre, ou tout au moins l'œuvre de quelques-uns d'entre nous. Là est, ce me semble, la thèse la plus importante du pragmatisme, encore qu'elle n'ait pas été explicitement dégagée. C'est par là que le pragmatisme continue le kantisme. Kant avait dit que la vérité dépend de la structure générale de l'esprit humain. Le pragmatisme ajoute, ou tout au moins implique, que la structure de l'esprit humain est l'effet de la libre initiative d'un certain nombre d'esprits individuels.

Cela ne veut pas dire, encore une fois, que la vérité dépende de chacun de nous : autant vaudrait croire que chacun de nous pouvait inventer le phonographe. Mais cela veut dire que, des diverses espèces de vérité, celle qui est le plus près de coïncider avec son objet n'est pas la vérité scientifique, ni la vérité de sens commun, ni, plus généralement, la vérité d'ordre intellectuel. Toute vérité est une route tracée à travers la réalité ; mais, parmi ces routes, il en est auxquelles nous aurions pu donner une direction très différente si notre attention s'était orientée dans un sens différent ou si nous avions visé un autre genre d'utilité ; il en est, au contraire, dont la direction est marquée par la réalité même : il en est qui correspondent, si l'on peut dire, à des courants de réalité. Sans doute celles-ci dépendent encore de nous dans une certaine

mesure, car nous sommes libres de résister au courant ou de le suivre, et, même si nous le suivons, nous pouvons l'infléchir diversement, étant associés en même temps que soumis à la force qui s'y manifeste. Il n'en est pas moins vrai que ces courants ne sont pas créés par nous ; ils font partie intégrante de la réalité. Le pragmatisme aboutit ainsi à intervertir l'ordre dans lequel nous avons coutume de placer les diverses espèces de vérité. En dehors des vérités qui traduisent des sensations brutes, ce seraient les vérités de sentiment qui pousseraient dans la réalité les racines les plus profondes. Si nous convenons de dire que toute vérité est une invention, il faudra, je crois, pour rester fidèle à la pensée de William James, établir entre les vérités de sentiment et les vérités scientifiques le même genre de différence qu'entre le bateau à voiles, par exemple, et le bateau à vapeur : l'un et l'autre sont des inventions humaines ; mais le premier ne fait à l'artifice qu'une part légère, il prend la direction du vent et rend sensible aux yeux la force naturelle qu'il utilise ; dans le second, au contraire, c'est le mécanisme artificiel qui tient la plus grande place ; il recouvre la force qu'il met en jeu et lui assigne une direction que nous avons choisie nous-mêmes.

La définition que James donne de la vérité fait donc corps avec sa conception de la réalité. Si la réalité n'est pas cet univers économique et systématique que notre logique aime à se représenter, si elle n'est pas soutenue par une armature d'intellectualité, la vérité d'ordre intellectuel est une invention humaine qui a pour effet d'utiliser la réalité plutôt que de nous introduire en elle. Et si la réalité ne forme pas un ensemble, si elle est multiple et mobile, faite de courants qui s'entre-croisent, la vérité qui naît d'une prise de contact avec quelqu'un de ces courants, — vérité sentie avant d'être conçue, — est plus capable que la vérité simplement pensée de saisir et d'emmagasiner la réalité même.

C'est donc enfin à cette théorie de la réalité que devrait s'attaquer d'abord une critique du pragmatisme. On pourra élever des objections contre elle, — et nous ferions nous-même, en ce qui la concerne, certaines réserves : personne n'en contestera la profondeur et l'originalité. Personne non plus, après avoir examiné de près la conception de la vérité qui s'y rattache, n'en méconnaîtra l'élévation morale. On a dit que le pragmatisme de James n'était qu'une forme du scepticisme, qu'il rabaissait la vérité, qu'il la surbordonnait à l'utilité matérielle, qu'il déconseillait, qu'il décourageait la recherche scientifique désintéressée. Une telle interprétation ne viendra jamais à l'esprit de ceux qui liront attentivement l'œuvre. Et elle surprendra profondément ceux qui ont eu le bonheur de connaître l'homme. Nul n'aima la vérité d'un plus

ardent amour. Nul ne la chercha avec plus de passion. Une immense inquiétude le soulevait ; et, de science en science, de l'anatomie et de la physiologie à la psychologie, de la psychologie à la philosophie, il allait, tendu sur les grands problèmes, insoucieux du reste, oublieux de lui-même. Toute sa vie il observa, il expérimenta, il médita. Et comme s'il n'eût pas assez fait, il rêvait encore, en s'endormant de son dernier sommeil, il rêvait d'expériences extraordinaires et d'efforts plus qu'humains par lesquels il pût continuer, jusque par-delà la mort, à travailler avec nous pour le plus grand bien de la science, pour la plus grande gloire de la vérité.

Chapitre VII

La vie et l'oeuvre de Ravaisson^[459]

Jean-Gaspard-Félix Laché Ravaisson est né le 23 octobre 1813 à Namur, alors ville française, chef-lieu du département de Sambre-et-Meuse. Son père, trésorier-payeur dans cette ville, était originaire du Midi ; Ravaisson est le nom d'une petite terre située aux environs de Caylus, non loin de Montauban. L'enfant avait un an à peine quand les événements de 1814 forcèrent sa famille à quitter Namur. Peu de temps après, il perdait son père. Sa première éducation fut surveillée par sa mère, et aussi par son oncle maternel, Gaspard-Théodore Mollien, dont il prit plus tard le nom. Dans une lettre datée de 1821, Mollien écrit de son petit neveu, alors âgé de huit ans : « Félix est un Mathématicien complet, un antiquaire, un historien, tout enfin^[460]. » Déjà se révélait chez l'enfant une qualité intellectuelle à laquelle devaient s'en joindre beaucoup d'autres, la facilité.

Il fit ses études au collège Rollin. Nous aurions voulu l'y suivre de classe en classe, mais les archives du Collège n'ont rien conservé de cette période. Les palmarès nous apprennent toutefois que le jeune Ravaisson entra en 1825 dans la classe de sixième, qu'il quitta le collège en 1832, et qu'il fut, d'un bout à l'autre de ses études, un élève brillant. Il remporta plusieurs prix au concours général, notamment, en 1832, le prix d'honneur de philosophie. Son professeur de philosophie fut M. Poret, un maître distingué, disciple des philosophes écossais dont il traduisit certains ouvrages, fort apprécié de M. Cousin, qui le prit pour suppléant à la Sorbonne. M. Ravaisson resta toujours attaché à son ancien maître. Nous avons pu lire, pieusement conservées dans la famille de M. Poret, quelques-unes des dissertations que l'élève Ravaisson composa dans la classe de philosophie^[461] ; nous avons eu communication, à la Sorbonne, de la dissertation sur « la méthode en philosophie » qui obtint le prix d'honneur en 1832. Ce sont les travaux d'un écolier docile et intelligent, qui a suivi un cours bien fait. Ceux qui y chercheraient la marque propre de M. Ravaisson et les premiers

indices d'une vocation philosophique naissante éprouveraient quelque désappointement. Tout nous porte à supposer que le jeune Ravaisson sortit du collège sans préférence arrêtée pour la philosophie, sans avoir aperçu clairement où était sa voie. Ce fut votre Académie qui la lui montra.

L'ordonnance royale du 26 octobre 1832 venait de rétablir l'Académie des Sciences morales et politiques. Sur la proposition de M. Cousin, l'Académie avait mis au concours l'étude de la *Métaphysique* d'Aristote. « Les concurrents, disait le programme, devront faire connaître cet ouvrage par une analyse étendue et en déterminer le plan, — en faire l'histoire, en signaler l'influence sur les systèmes ultérieurs, — rechercher et discuter la part d'erreur et la part de vérité qui s'y trouvent, quelles sont les idées qui en subsistent encore aujourd'hui et celles qui pourraient entrer utilement dans la philosophie de notre siècle. » C'est probablement sur le conseil de son ancien professeur de philosophie que M. Ravaisson se décida à concourir. On sait comment ce concours, le premier qui ait été ouvert par l'Académie reconstituée, donna les résultats les plus brillants, comment neuf mémoires furent présentés dont la plupart avaient quelque mérite et dont trois furent jugés supérieurs, comment l'Académie décerna le prix à M. Ravaisson et demanda au ministre de faire les fonds d'un prix supplémentaire pour le philosophe Michelet de Berlin, comment M. Ravaisson refondit son mémoire, l'étendit, l'élargit, l'approfondit, en fit un livre admirable. De l'*Essai sur la métaphysique d'Aristote* le premier volume parut dès 1837, le second ne fut publié que neuf ans plus tard. Deux autres volumes étaient annoncés, qui ne vinrent jamais ; mais, tel que nous l'avons, l'ouvrage est un exposé complet de la métaphysique d'Aristote et de l'influence qu'elle exerça sur la philosophie grecque.

Aristote, génie systématique entre tous, n'a point édifié un système. Il procède par analyse de concepts plutôt que par synthèse. Sa méthode consiste à prendre les idées emmagasinées dans le langage, à les redresser ou à les renouveler, à les circonscrire dans une définition, à en découper l'extension et la compréhension selon leurs articulations naturelles, à en pousser aussi loin que possible le développement. Encore est-il rare qu'il effectue ce développement tout d'un coup : il reviendra à plusieurs reprises, dans des traités différents, sur le même sujet, suivant à nouveau le même chemin, avançant toujours un peu plus loin. Quels sont les éléments impliqués dans la pensée ou dans l'existence ? Qu'est-ce que la matière, la forme, la causalité, le temps, le lieu, le mouvement ? Sur tous ces points, et sur cent autres encore, il a fouillé le sol ; de chacun d'eux il a fait partir une galerie, souterraine

qu'il a poussée en avant, comme l'ingénieur qui creuserait un tunnel immense en l'attaquant simultanément sur un grand nombre de points. Et, certes, nous sentons bien que les mesures ont été prises et les calculs effectués pour que tout se rejoignît ; mais la jonction n'est pas toujours faite, et souvent, entre des points qui nous paraissaient près de se toucher, alors que nous nous flattions de n'avoir à retirer que quelques pelletées de sable, nous rencontrons le tuf et le roc. M. Ravaisson ne s'arrêta devant aucun obstacle. La métaphysique qu'il nous expose à la fin de son premier volume, c'est la doctrine d'Aristote unifiée et réorganisée. Il nous l'expose dans une langue qu'il a créée pour elle, où la fluidité des images laisse transparaître l'idée nue, où les abstractions s'animent et vivent comme elles vécurent dans la pensée d'Aristote. On a pu contester l'exactitude matérielle de certaines de ses traductions ; on a élevé des doutes sur quelques-unes de ses interprétations ; surtout, on s'est demandé si le rôle de l'historien était bien de pousser l'unification d'une doctrine plus loin que ne l'a voulu faire le maître, et si, à réajuster si bien les pièces et à en serrer si fort l'engrenage, on ne risque pas de déformer quelques-unes d'entre elles. Il n'en est pas moins vrai que notre esprit réclame cette unification, que l'entreprise devait être tentée, et que nul, après M. Ravaisson, n'a osé la renouveler.

Le second volume de l'Essai est plus hardi encore. Dans la comparaison qu'il institue entre la doctrine d'Aristote et la pensée grecque en général, c'est l'âme même de l'aristotélisme que M. Ravaisson cherche à dégager.

La philosophie grecque, dit-il, expliqua d'abord toutes choses par un élément matériel, l'eau, l'air, le feu, ou quelque matière indéfinie. Dominée par la sensation, comme l'est au début l'intelligence humaine, elle ne connut pas d'autre intuition que l'intuition sensible, pas d'autre aspect des choses que leur matérialité. Vinrent alors les Pythagoriciens et les Platoniciens, qui montrèrent l'insuffisance des explications par la seule matière, et prirent pour principes les Nombres et les Idées. Mais le progrès fut plus apparent que réel. Avec les nombres pythagoriciens, avec les idées platoniciennes, on est dans l'abstraction, et si savante que soit la manipulation à laquelle on soumet ces éléments, on reste dans l'abstrait. L'intelligence, émerveillée de la simplification qu'elle apporte à l'étude des choses en les groupant sous des idées générales, s' imagine sans doute pénétrer par elles jusqu'à la substance même dont les choses sont faites. A mesure qu'elle va plus loin dans la série des généralités, elle croit s'élever davantage dans l'échelle des réalités. Mais ce qu'elle prend pour une spiritualité plus haute n'est que la raréfaction croissante de l'air

qu'elle respire. Elle ne voit pas que, plus une idée est générale, plus elle est abstraite et vide, et que d'abstraction en abstraction, de généralité en généralité, on s'achemine au pur néant. Autant eût valu s'en tenir aux données des sens, qui ne nous livraient sans doute qu'une partie de la réalité, mais qui nous laissaient du moins sur le terrain solide du réel. Il y aurait un tout autre parti à prendre. Ce serait de prolonger la vision de l'œil par une vision de l'esprit. Ce serait, sans quitter le domaine de l'intuition, c'est-à-dire des choses réelles, individuelles, concrètes, de chercher sous l'intuition sensible une intuition intellectuelle. Ce serait, par un puissant effort de vision mentale, de percer l'enveloppe matérielle des choses et d'aller lire la formule, invisible à l'œil, que déroule et manifeste leur matérialité. Alors apparaîtrait l'unité qui relie les êtres les uns aux autres, l'unité d'une pensée que nous voyons, de la matière brute à la plante, de la plante à l'animal, de l'animal à l'homme, se ramasser sur sa propre substance, jusqu'à ce que, de concentration en concentration, nous aboutissions à la pensée divine, qui pense toutes choses en se pensant elle-même. Telle fut la doctrine d'Aristote. Telle est la discipline intellectuelle dont il apporta la règle et l'exemple. En ce sens, Aristote est le fondateur de la métaphysique et l'initiateur d'une certaine méthode de penser qui est la philosophie même.

Grande et importante idée ! Sans doute on pourra contester, du point de vue historique, quelques-uns des développements que l'auteur lui donne. Peut-être M. Ravaisson regarde-t-il parfois Aristote à travers les Alexandrins, d'ailleurs si fortement teintés d'aristotélisme. Peut-être aussi a-t-il poussé un peu loin, au point de la convertir en une opposition radicale, la différence souvent légère et superficielle, pour ne pas dire verbale, qui sépare Aristote de Platon. Mais si M. Ravaisson avait donné pleine satisfaction sur ces points aux historiens de la philosophie, nous y aurions perdu, sans doute, ce qu'il y a de plus original et de plus profond dans sa doctrine. Car l'opposition qu'il établit ici entre Platon et Aristote, c'est la distinction qu'il ne cessa de faire, pendant toute sa vie, entre la méthode philosophique qu'il tient pour définitive et celle qui n'en est, selon lui, que la contrefaçon. L'idée qu'il met au fond de l'aristotélisme est celle même qui a inspiré la plupart de ses méditations. A travers son œuvre entière résonne cette affirmation qu'au lieu de diluer sa pensée dans le général, le philosophe doit la concentrer sur l'individuel.

Soient, par exemple, toutes les nuances de l'arc-en-ciel, celles du violet et du bleu, celles du vert, du jaune et du rouge. Nous ne croyons pas trahir l'idée maîtresse de M. Ravaisson en disant qu'il y aurait deux manières de déterminer ce qu'elles ont de commun et par conséquent de philosopher sur elles. La première consisterait

simplement à dire que ce sont des couleurs. L'idée abstraite et générale de couleur devient ainsi l'unité à laquelle la diversité des nuances se ramène. Mais cette idée générale de couleur, nous ne l'obtenons qu'en effaçant du rouge ce qui en fait du rouge, du bleu ce qui en fait du bleu, du vert ce qui en fait du vert ; nous ne pouvons la définir qu'en disant qu'elle ne représente ni du rouge, ni du bleu, ni du vert ; c'est une affirmation faite de négations, une forme circonscrivant du vide. Là s'en tient le philosophe qui reste dans l'abstrait. Par voie de généralisation croissante il croit s'acheminer à l'unification des choses : c'est qu'il procède par extinction graduelle de la lumière qui faisait ressortir les différences entre les teintes, et qu'il finit par les confondre ensemble dans une obscurité commune. Tout autre est la méthode d'unification vraie. Elle consisterait ici à prendre les mille nuances du bleu, du violet, du vert, du jaune, du rouge, et, en leur faisant traverser une lentille convergente, à les amener sur un même point. Alors apparaîtrait dans tout son éclat la pure lumière blanche, celle qui, aperçue ici-bas dans les nuances qui la dispersent, renfermait là-haut, dans son unité indivisée, la diversité indéfinie des rayons multicolores. Alors se révélerait aussi, jusque dans chaque nuance prise isolément, ce que l'œil n'y remarquait pas d'abord, la lumière blanche dont elle participe, l'éclairage commun d'où elle tire sa coloration propre. Tel est sans doute, d'après M. Ravaisson, le genre de vision que nous devons demander à la métaphysique. De la contemplation d'un marbre antique pourra jaillir, aux yeux du vrai philosophe, plus de vérité concentrée qu'il ne s'en trouve, à l'état diffus, dans tout un traité de philosophie. L'objet de la métaphysique est de ressaisir dans les existences individuelles, et de suivre jusqu'à la source d'où il émane, le rayon particulier qui, conférant à chacune d'elles sa nuance propre, la rattache par là à la lumière universelle.

Comment, à quel moment, sous quelles influences s'est formée dans l'esprit de M. Ravaisson la philosophie dont nous avons ici les premiers linéaments ? Nous n'en avons pas trouvé trace dans le mémoire que votre Académie couronna et dont le manuscrit est déposé à vos archives. Entre ce mémoire manuscrit et l'ouvrage publié il y a d'ailleurs un tel écart, une si singulière différence de fond et de forme, qu'on les croirait à peine du même auteur. Dans le manuscrit, la *Métaphysique* d'Aristote est simplement analysée livre par livre ; il n'est pas question de reconstruire le système. Dans l'ouvrage publié, l'ancienne analyse, d'ailleurs remaniée, ne paraît avoir été conservée que pour servir de substruction à l'édifice cette fois reconstitué de la philosophie aristotélicienne. Dans le manuscrit, Aristote et Platon sont à peu près sur la même ligne. L'auteur estime qu'il faut faire à Platon sa part, à Aristote la sienne, et les fondre

tous deux dans une philosophie qui les dépasse l'un et l'autre. Dans l'ouvrage publié, Aristote est nettement opposé à Platon, et sa doctrine nous est présentée comme la source où doit s'alimenter toute philosophie. Enfin, la forme du manuscrit est correcte, mais impersonnelle, au lieu que le livre nous parle déjà une langue originale, mélange d'images aux couleurs très vives et d'abstractions aux contours très nets, la langue d'un philosophe qui sut à la fois peindre et sculpter. Certes, le mémoire de 1835 méritait l'éloge que M. Cousin en fit dans son rapport et le prix que l'Académie lui décerna. Personne ne contestera que ce soit un travail fort bien fait. Mais ce n'est que du travail bien fait. L'auteur est resté extérieur à l'œuvre. Il étudie, analyse et commente Aristote avec sagacité : il ne lui réinsuffle pas la vie, sans doute parce qu'il n'a pas encore lui-même une vie intérieure assez intense. C'est de 1835 à 1837, dans les deux années qui s'écoulèrent entre la rédaction du mémoire et celle du premier volume, c'est surtout de 1837 à 1846, entre la publication du premier volume et celle du second, que M. Ravaisson prit conscience de ce qu'il était, et, pour ainsi dire, se révéla à lui-même.

Nombreuses furent sans doute les excitations extérieures qui contribuèrent ici au développement des énergies latentes et à l'éveil de la personnalité. Il ne faut pas oublier que la période qui va de 1830 à 1848 fut une période de vie intellectuelle intense. La Sorbonne vibrait encore de la parole des Guizot, des Cousin, des Villemain, des Geoffroy Saint-Hilaire ; Quinet et Michelet enseignaient au Collège de France. M. Ravaisson connut la plupart d'entre eux, surtout le dernier, auquel il servit pendant quelque temps de secrétaire. Dans une lettre inédite de Michelet à Jules Quicherat^[462] se trouve cette phrase : « Je n'ai connu en France que quatre esprits critiques (peu de gens savent tout ce que contient ce mot) : Letronne, Bumouf, Ravaisson, et vous. » M. Ravaisson se trouva donc en relation avec des maîtres illustres, à un moment où le haut enseignement brillait d'un vif éclat. Il faut ajouter que cette même époque vit s'opérer un rapprochement entre hommes politiques, artistes, lettrés, savants, tous ceux enfin qui auraient pu constituer, dans une société à tendance déjà démocratique, une aristocratie de l'intelligence. Quelques salons privilégiés étaient le rendez-vous de cette élite. M. Ravaisson aimait le monde. Tout jeune, peu connu encore, il voyait, grâce à sa parenté avec l'ancien ministre Mollien, s'ouvrir devant lui bien des portes. Nous savons qu'il fréquenta chez la princesse Belgiojoso, où il dut rencontrer Mignet, Thiers, et surtout Alfred de Musset ; chez Mme Récamier, déjà âgée alors, mais gracieuse toujours, et groupant autour d'elle des hommes tels que Villemain, Ampère, Balzac, Lamartine : c'est

dans le salon de Mme Récamier, sans doute, qu'il fit la connaissance de Chateaubriand. Un contact fréquent avec tant d'hommes supérieurs devait agir sur l'intelligence comme un stimulant.

Il faudrait tenir compte aussi d'un séjour de quelques semaines que M. Ravaisson fit en Allemagne, à Munich, auprès de Schelling. On trouve dans l'œuvre de M. Ravaisson plus d'une page qui pourrait se comparer, pour la direction de la pensée comme pour l'allure du style, à ce qui a été écrit de meilleur par le philosophe allemand. Encore ne faudrait-il pas exagérer l'influence de Schelling. Peut-être y eut-il moins influence qu'affinité naturelle, communauté d'inspiration et, si l'on peut parler ainsi, accord préétabli entre deux esprits qui planaient haut l'un et l'autre et se rencontraient sur certains sommets. D'ailleurs, la conversation fut assez difficile entre les deux philosophes, l'un connaissant mal le français et l'autre ne parlant guère davantage l'allemand.

Voyages, conversations, relations mondaines, tout cela dut éveiller la curiosité de M. Ravaisson et exciter aussi son esprit à se produire plus complètement au dehors. Mais les causes qui l'amènèrent à se concentrer sur lui-même furent plus profondes.

En première ligne il faut placer un contact prolongé avec la philosophie d'Aristote. Déjà le mémoire couronné témoignait d'une étude serrée et pénétrante des textes. Mais, dans l'ouvrage publié, nous trouvons plus que la connaissance du texte, plus encore que l'intelligence de la doctrine : une adhésion du cœur en même temps que de l'esprit, quelque chose comme une imprégnation de l'âme entière. Il arrive que des hommes supérieurs se découvrent de mieux en mieux eux-mêmes à mesure qu'ils pénètrent plus avant dans l'intimité d'un maître préféré. Comme les grains éparpillés de la limaille de fer, sous l'influence du barreau aimanté, s'orientent vers les pôles et se disposent en courbes harmonieuses, ainsi, à l'appel du génie qu'elle aime, les virtualités qui sommeillaient çà et là dans une âme s'éveillent, se rejoignent, se concertent en vue d'une action commune. Or, c'est par cette concentration de toutes les puissances de l'esprit et du cœur sur un point unique que se constitue une personnalité.

Mais, à côté d'Aristote, une autre influence n'a cessé de s'exercer sur M. Ravaisson, l'accompagnant à travers la vie comme un démon familier.

Dès son enfance, M. Ravaisson avait manifesté des dispositions pour les arts en général, pour la peinture en particulier. Sa mère, artiste de talent, rêvait peut-être de faire de lui un artiste. Elle le mit entre les mains du peintre Broc, peut-être aussi du dessinateur

Chassériau, qui fréquentait la maison. L'un et l'autre étaient des élèves de David. Si M. Ravaissou n'entendit pas la grande voix du maître, du moins put-il en recueillir l'écho. Ce ne fut pas par simple amusement qu'il apprit à peindre. A plusieurs reprises il exposa au Salon, sous le nom de Laché, des portraits qui furent remarqués. Il dessinait surtout, et ses dessins étaient d'une grâce exquise. Ingres lui disait : « Vous avez le charme. » A quel moment se manifesta sa prédilection pour la peinture italienne ? De bonne heure sans doute, car dès l'âge de seize ou dix-sept ans il exécutait des copies du Titien. Mais il ne paraît pas douteux que la période comprise entre 1835 et 1845 date l'étude plus approfondie qu'il fit de l'art italien de la Renaissance. Et c'est à la même période qu'il faut faire remonter l'influence que prit et garda sur lui le maître qui ne cessa jamais d'être à ses yeux la personnification même de l'art, Léonard de Vinci.

Il y a, dans le *Traité de peinture* de Léonard de Vinci, une page que M. Ravaissou aimait à citer. C'est celle où il est dit que l'être vivant se caractérise par la ligne onduleuse ou serpentine, que chaque être a sa manière propre de serpenter, et que l'objet de l'art est de rendre ce serpentement individuel. « Le secret de l'art de dessiner est de découvrir dans chaque objet la manière particulière dont se dirige à travers toute son étendue, telle qu'une vague centrale qui se déploie en vagues superficielles, une certaine ligne flexueuse qui est comme son axe générateur^[463]. » Cette ligne peut d'ailleurs n'être aucune des lignes visibles de la figure. Elle n'est pas plus ici que là, mais elle donne la clef de tout. Elle est moins perçue par l'œil que pensée par l'esprit. « La peinture, disait Léonard de Vinci, est chose mentale. » Et il ajoutait que c'est l'âme qui a fait le corps à son image. L'œuvre entière du maître pourrait servir de commentaire à ce mot. Arrêtons-nous devant le portrait de Monna Lisa ou même devant celui de Lucrezia Crivelli : ne nous semble-t-il pas que les lignes visibles de la figure remontent vers un centre virtuel, situé derrière la toile, où se découvrirait tout d'un coup, ramassé en un seul mot, le secret que nous n'aurons jamais fini de lire phrase par phrase dans l'énigmatique physionomie ? C'est là que le peintre s'est placé. C'est en développant une vision mentale simple, concentrée en ce point, qu'il a retrouvé, trait pour trait, le modèle qu'il avait sous les yeux, reproduisant à sa manière l'effort générateur de la nature.

L'art du peintre ne consiste donc pas, pour Léonard de Vinci, à prendre par le menu chacun des traits du modèle pour les reporter sur la toile et en reproduire, portion par portion, la matérialité. Il ne consiste pas non plus à figurer je ne sais quel type impersonnel et abstrait, où le modèle qu'on voit et qu'on touche vient se dissoudre

en une vague idéalité. L'art vrai vise à rendre l'individualité du modèle, et pour cela il va chercher derrière les lignes qu'on voit le mouvement que l'œil ne voit pas, derrière le mouvement lui-même quelque chose de plus secret encore, l'intention originelle, l'aspiration fondamentale de la personne, pensée simple qui équivaut à la richesse indéfinie des formes et des couleurs.

Comment ne pas être frappé de la ressemblance entre cette esthétique de Léonard de Vinci et la métaphysique d'Aristote telle que M. Ravaisson l'interprète ? Quand M. Ravaisson oppose Aristote aux physiciens, qui ne virent des choses que leur mécanisme matériel, et aux platoniciens, qui absorbèrent toute réalité dans des types généraux, quand il nous montre dans Aristote le maître qui chercha au fond des êtres individuels, par une intuition de l'esprit, la pensée caractéristique qui les anime, ne fait-il pas de l'aristotélisme la philosophie même de cet art que Léonard de Vinci conçoit et pratique, art qui ne souligne pas les contours matériels du modèle, qui ne les estompe pas davantage au profit d'un idéal abstrait, mais les concentre simplement autour de la pensée latente et de l'âme génératrice ? Toute la philosophie de M. Ravaisson dérive de cette idée que l'art est une métaphysique figurée, que la métaphysique est une réflexion sur l'art, et que c'est la même intuition, diversement utilisée, qui fait le philosophe profond et le grand artiste. M. Ravaisson prit possession de lui-même, il devint maître de sa pensée et de sa plume le jour où cette identité se révéla clairement à son esprit. L'identification se fit au moment où se rejoignirent en lui les deux courants distincts qui le portaient vers la philosophie et vers l'art. Et la jonction s'opéra quand lui parurent se pénétrer réciproquement et s'animer d'une vie commune les deux génies qui représentaient à ses yeux la philosophie dans ce qu'elle a de plus profond et l'art dans ce qu'il a de plus élevé, Aristote et Léonard de Vinci.

La thèse de doctorat que M. Ravaisson soutint vers cette époque (1838) est une première application de la méthode. Elle porte un titre modeste : *De l'habitude*. Mais c'est toute une philosophie de la nature que l'auteur y expose. Qu'est-ce que la nature ? Comment s'en représenter l'intérieur ? Que cache-t-elle sous la succession régulière des causes et des effets ? Cache-t-elle même quelque chose, ou ne se réduirait-elle pas, en somme, à un déploiement tout superficiel de mouvements qui s'engrènent mécaniquement les uns dans les autres ? Conformément à son principe, M. Ravaisson demande la solution de ce problème très général à une intuition très concrète, celle que nous avons de notre propre manière d'être quand nous contractons une habitude. Car l'habitude motrice, une fois prise, est un mécanisme, une série de

mouvements qui se déterminent les uns les autres : elle est cette partie de nous qui est insérée dans la nature et qui coïncide avec la nature ; elle est la nature même. Or, notre expérience intérieure nous montre dans l'habitude une activité qui a passé, par degrés insensibles, de la conscience à l'inconscience et de la volonté à l'automatisme. N'est-ce pas alors sous cette forme, comme une conscience obscurcie et une volonté endormie, que nous devons nous représenter la nature ? L'habitude nous donne ainsi la vivante démonstration de cette vérité que le mécanisme ne se suffit pas à lui-même : il ne serait, pour ainsi dire, que le résidu fossilisé d'une activité spirituelle.

Ces idées, comme beaucoup de celles que nous devons à M. Ravaisson, sont devenues classiques. Elles ont si bien pénétré dans notre philosophie, toute une génération s'en est à tel point imprégnée, que nous avons quelque peine, aujourd'hui, à en reconstituer l'originalité. Elles frappèrent les contemporains. La thèse sur *l'Habitude*, comme d'ailleurs l'Essai sur *la métaphysique d'Aristote*, eut un retentissement de plus en plus profond dans le monde philosophique. L'auteur, tout jeune encore, était déjà un maître. Il paraissait désigné pour une chaire dans le haut enseignement, soit à la Sorbonne, soit au Collège de France, où il désira, où il faillit avoir la suppléance de Jouffroy. Sa carrière y était toute tracée. Il eût développé en termes précis, sur des points déterminés, les principes encore un peu flottants de sa philosophie. L'obligation d'exposer ses doctrines oralement, de les éprouver sur des problèmes variés, d'en faire des applications concrètes aux questions que posent la science et la vie, l'eût amené à descendre parfois des hauteurs où il aimait à se tenir. Autour de lui se fût empressée l'élite de notre jeunesse, toujours prête à s'enflammer pour de nobles idées exprimées dans un beau langage. Bientôt, sans doute, votre Académie lui eût ouvert ses portes. Une école se serait constituée, que ses origines aristotéliques n'auraient pas empêchée d'être très moderne, pas plus que ses sympathies pour l'art ne l'eussent éloignée de la science positive. Mais le sort en décida autrement. M. Ravaisson n'entra à l'Académie des Sciences morales que quarante ans plus tard, et il ne s'assit jamais dans une chaire de philosophie.

C'était en effet le temps où M. Cousin, du haut de son siège au Conseil royal, exerçait sur l'enseignement de la philosophie une autorité incontestée. Certes, il avait été le premier à encourager les débuts de M. Ravaisson. Avec son coup d'œil habituel, il avait vu ce que le mémoire présenté à l'Académie contenait de promesses. Plein d'estime pour le jeune philosophe, il l'admit pendant quelque temps à ces causeries philosophiques qui commençaient par de

longues promenades au Luxembourg et qui s'achevaient, le soir, par un dîner dans un restaurant du voisinage, — éclectisme aimable qui prolongeait la discussion péripatéticienne en banquet platonicien. D'ailleurs, à regarder du dehors, tout semblait devoir rapprocher M. Ravaisson de M. Cousin. Les deux philosophes n'avaient-ils pas le même amour de la philosophie antique, la même aversion pour le sensualisme du XVIII^e siècle, le même respect pour la tradition des grands maîtres, le même souci de rajeunir cette philosophie traditionnelle, la même confiance dans l'observation intérieure, les mêmes vues générales sur la parenté du vrai et du beau, de la philosophie et de l'art ? Oui sans doute, mais ce qui fait l'accord de deux esprits, c'est moins la similitude des opinions qu'une certaine affinité de tempérament intellectuel.

Chez M. Cousin, la pensée était tendue tout entière vers la parole, et la parole vers l'action. Il avait besoin de dominer, de conquérir, d'organiser. De sa philosophie il disait volontiers « mon drapeau », des professeurs de philosophie « mon régiment » ; et il marchait en tête, ne négligeant pas de faire donner, à l'occasion, un coup de clairon sonore. Il n'était d'ailleurs poussé ni par la vanité, ni par l'ambition, mais par un sincère amour de la philosophie. Seulement il l'aimait à sa manière, en homme d'action. Il estimait que le moment était venu pour elle de faire quelque bruit dans le monde. Il la voulait puissante, s'emparant de l'enfant au collège, dirigeant l'homme à travers la vie, lui assurant dans les difficultés morales, sociales, politiques, une règle de conduite marquée exclusivement au sceau de la raison. A ce rêve, il donna un commencement de réalisation en installant solidement dans notre Université une philosophie disciplinée : organisateur habile, politique avisé, causeur incomparable, professeur entraînant, auquel il n'a manqué peut-être, pour mériter plus pleinement le nom de philosophe, que de savoir supporter quelquefois le tête-à-tête avec sa propre pensée.

C'est aux pures idées que M. Ravaisson s'attachait. Il vivait pour elles, avec elles, dans un temple invisible où il les entourait d'une adoration silencieuse. On le sentait détaché du reste, et comme distrait des réalités de la vie.

Toute sa personne respirait cette discrétion extrême qui est la suprême distinction. Sobre de gestes, peu prodigue de mots, glissant sur l'expression de l'idée, n'appuyant jamais, parlant bas, comme s'il eût craint d'effaroucher par trop de bruit les pensées ailées qui venaient se poser autour de lui, il estimait sans doute que, pour se faire entendre loin, il n'est pas nécessaire d'enfler beaucoup la voix quand on ne donne que des sons très purs. Jamais homme ne chercha moins que celui-là à agir sur d'autres hommes. Mais

jamais esprit ne fut plus naturellement, plus tranquillement, plus invinciblement rebelle à l'autorité d'autrui. Il ne donnait pas de prise. Il échappait par son immatérialité. Il était de ceux qui n'offrent même pas assez de résistance pour qu'on puisse se flatter de les voir jamais céder. M. Cousin, s'il fit quelque tentative de ce côté, s'aperçut bien vite qu'il perdait son temps et sa peine.

Aussi ces deux esprits, après un contact où se révéla leur incompatibilité, s'écartèrent-ils naturellement l'un de l'autre. Quarante ans plus tard, âgé et gravement malade, sur le point de partir pour Cannes, où il allait mourir, M. Cousin manifesta le désir d'un rapprochement : à la gare de Lyon, devant le train prêt à s'ébranler, il tendit la main à M. Ravaisson ; on échangea des paroles émues. Il n'en est pas moins vrai que ce fut l'attitude de M. Cousin à son égard qui découragea M. Ravaisson de devenir, si l'on peut parler ainsi, un philosophe de profession, et qui le détermina à suivre une autre carrière.

M. de Salvandy, alors ministre de l'Instruction publique, connaissait M. Ravaisson personnellement. Il le prit pour chef de cabinet. Peu de temps après, il le chargea (pour la forme, car M. Ravaisson n'occupa jamais ce poste) d'un cours à la Faculté de Rennes. Enfin, en 1839, il lui confiait l'emploi nouvellement créé d'inspecteur des bibliothèques. M. Ravaisson se trouva ainsi engagé dans une voie assez différente de celle à laquelle il avait pensé. Il resta inspecteur des bibliothèques jusqu'au jour où il devint inspecteur général de l'Enseignement supérieur, c'est-à-dire pendant une quinzaine d'années. A plusieurs reprises, il publia des travaux importants sur le service dont il était chargé : en 1841, un *Rapport sur les bibliothèques des départements de l'Ouest* ; en 1846, un *Catalogue des manuscrits de la bibliothèque de Laon* ; en 1862, un *Rapport sur les archives de l'Empire et sur l'organisation de la Bibliothèque impériale*. Les recherches d'érudition l'avaient toujours attiré, et, d'autre part, la connaissance approfondie de l'antiquité que révélait son *Essai sur la métaphysique d'Aristote* devait assez naturellement le désigner au choix de l'Académie des Inscriptions. Il fut élu membre de cette Académie en 1849, en remplacement de Letronne.

On ne peut se défendre d'un regret quand on pense que le philosophe qui avait produit si jeune, en si peu de temps, deux œuvres magistrales, resta ensuite vingt ans sans rien donner d'important à la philosophie : le beau mémoire sur le stoïcisme, lu à l'Académie des Inscriptions en 1849 et 1851, publié en 1857, a dû être composé avec des matériaux réunis pour l'*Essai sur la métaphysique d'Aristote*. Pendant ce long intervalle, M. Ravaisson cessa-t-il de philosopher ? Non, certes, mais il était de ceux qui ne

se décident à écrire que lorsqu'ils y sont déterminés par quelque sollicitation extérieure ou par leurs occupations professionnelles. C'est pour un concours académique qu'il avait composé son *Essai*, pour son examen de doctorat la dissertation sur l'*Habitude*. Rien, dans ses nouvelles occupations, ne l'incitait à produire. Et peut-être n'aurait-il jamais formulé les conclusions où vingt nouvelles années de réflexion l'avaient conduit, s'il n'eût été invité officiellement à le faire.

Le gouvernement impérial avait décidé qu'on rédigerait, à l'occasion de l'Exposition de 1867, un ensemble de rapports sur le progrès des sciences, des lettres et des arts en France au XIX^e siècle. M. Duruy était alors ministre de l'Instruction publique. Il connaissait bien M. Ravaisson, l'ayant eu pour condisciple au collège Rollin. Déjà, en 1863, lors du rétablissement de l'agrégation de philosophie, il avait confié à M. Ravaisson la présidence du jury. A qui allait-il demander le rapport sur les progrès de la philosophie ? Plus d'un philosophe éminent, occupant une chaire d'Université, aurait pu prétendre à cet honneur. M. Duruy aimait mieux s'adresser à M. Ravaisson, qui était un philosophe hors cadre. Et ce ministre, qui eut tant de bonnes inspirations pendant son trop court passage aux affaires, n'en eut jamais de meilleure que ce jour-là.

M. Ravaisson aurait pu se contenter de passer en revue les travaux des philosophes les plus renommés du siècle. On ne lui en demandait probablement pas davantage. Mais il comprit sa tâche autrement. Sans s'arrêter à l'opinion qui tient quelques penseurs pour dignes d'attention, les autres pour négligeables, il lut tout, en homme qui sait ce que peut la réflexion sincère et comment, par la seule force de cet instrument, les plus humbles ouvriers ont extrait du plus vil minerai quelques parcelles d'or. Ayant tout lu, il prit ensuite son élan pour tout dominer. Ce qu'il cherchait, c'était, à travers les hésitations et les détours d'une pensée qui n'a pas toujours eu pleine conscience de ce qu'elle voulait ni de ce qu'elle faisait, le point, situé peut-être loin dans l'avenir, où notre philosophie s'achemine.

Reprenant et élargissant l'idée maîtresse de son *Essai*, il distinguait deux manières de philosopher. La première procède par analyse ; elle résout les choses en leurs éléments inertes ; de simplification en simplification elle va à ce qu'il y a de plus abstrait et de plus vide. Peu importe d'ailleurs que ce travail d'abstraction soit effectué par un physicien qu'on appellera mécaniste ou par un logicien qui se dira idéaliste : dans les deux cas, c'est du matérialisme. L'autre méthode ne tient pas seulement compte des éléments, mais de leur ordre, de leur entente entre eux et de leur direction commune. Elle n'explique plus le vivant par le mort, mais,

voyant partout la vie, c'est par leur aspiration à une forme de vie plus haute qu'elle définit les formes les plus élémentaires. Elle ne ramène plus le supérieur à l'inférieur, mais, au contraire, l'inférieur au supérieur. C'est, au sens propre du mot, le spiritualisme.

Maintenant, si l'on examine la philosophie française du XIX^e siècle, non seulement chez les métaphysiciens, mais aussi chez les savants qui ont fait la philosophie de leur science, voici, d'après M. Ravaisson, ce qu'on trouve. Il n'est pas rare que l'esprit s'oriente d'abord dans la direction matérialiste et s' imagine même y persister. Tout naturellement il cherche une explication mécanique ou géométrique de ce qu'il voit. Mais l'habitude de s'en tenir là n'est qu'une survivance des siècles précédents. Elle date d'une époque où la science était presque exclusivement géométrie. Ce qui caractérise la science du XIX^e siècle, l'entreprise nouvelle qu'elle a tentée, c'est l'étude approfondie des êtres vivants. Or, une fois sur ce terrain, on peut, si l'on veut, parler encore de pure mécanique ; on pense à autre chose.

Ouvrons le premier volume du *Cours de philosophie positive* d'Auguste Comte. Nous y lisons que les phénomènes observables chez les êtres vivants sont de même nature que les faits inorganiques. Huit ans après, dans le second volume, il s'exprime encore de même au sujet des végétaux, mais des végétaux seulement ; il met déjà à part la vie animale. Enfin, dans son dernier volume, c'est la totalité des phénomènes de la vie qu'il isole nettement des faits physiques et chimiques. Plus il considère les manifestations de la vie, plus il tend à établir entre les divers ordres de faits une distinction de rang ou de valeur, et non plus seulement de complication. Or, en suivant cette direction, c'est au spiritualisme qu'on aboutit.

Claude Bernard s'exprime d'abord comme si le jeu des forces mécaniques nous fournissait tous les éléments d'une explication universelle. Mais lorsque, sortant des généralités, il s'attache à décrire plus spécialement ces phénomènes de la vie sur lesquels ses travaux ont projeté une si grande lumière, il arrive à l'hypothèse d'une « idée directrice », et même « créatrice », qui serait la cause véritable de l'organisation.

La même tendance, le même progrès s'observent, selon M. Ravaisson, chez tous ceux, philosophes ou savants, qui approfondissent la nature de la vie. On peut prévoir que, plus les sciences de la vie se développeront, plus elles sentiront la nécessité de réintégrer la pensée au sein de la nature.

Sous quelle forme, et avec quel genre d'opération ? Si la vie est une création, nous devons nous la représenter par analogie avec les

créations qu'il nous est donné d'observer, c'est-à-dire avec celles que nous accomplissons nous-mêmes. Or, dans la création artistique, par exemple, il semble que les matériaux de l'œuvre, paroles et images pour le poète, formes et couleurs pour le peintre, rythmes et accords pour le musicien, viennent se ranger spontanément sous l'idée qu'ils doivent exprimer, attirés, en quelque sorte, par le charme d'une idéalité supérieure. N'est-ce pas un mouvement analogue, n'est-ce pas aussi un état de fascination que nous devons attribuer aux éléments matériels quand ils s'organisent en êtres vivants ? Aux yeux de M. Ravaisson, la force originatrice de la vie était de la même nature que celle de la persuasion.

Mais d'où viennent les matériaux qui ont subi cet enchantement ? A cette question, la plus haute de toutes, M. Ravaisson répond en nous montrant dans la production originelle de la matière un mouvement inverse de celui qui s'accomplit quand la matière s'organise. Si l'organisation est comme un éveil de la matière, la matière ne peut être qu'un assoupissement de l'esprit. C'est le dernier degré, c'est l'ombre d'une existence qui s'est atténuée et, pour ainsi dire, vidée elle-même de son contenu. Si la matière est « la base de l'existence naturelle, base sur laquelle, par ce progrès continu qui est l'ordre de la nature, de degré en degré, de règne en règne, tout revient à l'unité de l'esprit », inversement nous devons nous représenter au début une *distension* d'esprit, une diffusion dans l'espace et le temps qui constitue la matérialité. La Pensée infinie « a annulé quelque chose de la plénitude de son être, pour en tirer, par une espèce de réveil et de résurrection, tout ce qui existe ».

Telle est la doctrine exposée dans la dernière partie du *Rapport*. L'univers visible nous y est présenté comme l'aspect extérieur d'une réalité qui, vue du dedans et saisie en elle-même, nous apparaîtrait comme un don gratuit, comme un grand acte de libéralité et d'amour. Nulle analyse ne donnera une idée de ces admirables pages. Vingt générations d'élèves les ont sues par cœur. Elles ont été pour beaucoup dans l'influence que le *Rapport* exerça sur notre philosophie universitaire, influence dont on ne peut ni déterminer les limites précises, ni mesurer la profondeur, ni même décrire exactement la nature, pas plus qu'on ne saurait rendre l'inexprimable coloration que répand parfois sur toute une vie d'homme un grand enthousiasme de la première jeunesse. Nous sera-t-il permis d'ajouter qu'elles ont un peu éclipsé, par leur éblouissant éclat, l'idée la plus originale du livre ? Que l'étude approfondie des phénomènes de la vie doive amener la science positive à élargir ses cadres et à dépasser le pur mécanisme où elle s'enferme depuis trois siècles, c'est une éventualité que nous

commençons à envisager aujourd'hui, encore que la plupart se refusent à l'admettre. Mais, au temps où M. Ravaisson écrivait, il fallait un véritable effort de divination pour assigner ce terme à un mouvement d'idées qui paraissait aller en sens contraire.

Quels sont les faits, quelles sont les raisons qui amenèrent M. Ravaisson à juger que les phénomènes de la vie, au lieu de s'expliquer intégralement par les forces physiques et chimiques, pourraient au contraire jeter sur celles-ci quelque lumière ? Tous les éléments de la théorie se trouvent déjà dans l'*Essai sur la métaphysique d'Aristote* et dans la thèse sur l'*Habitude*. Mais sous la forme plus précise qu'elle revêt dans le *Rapport*, elle se rattache, croyons-nous, à certaines réflexions très spéciales que M. Ravaisson fit pendant cette période sur l'art, et en particulier sur un art dont il possédait à la fois la théorie et la pratique, l'art du dessin.

Le ministère de l'Instruction publique avait mis à l'étude, en 1852, la question de l'enseignement du dessin dans les lycées. Le 21 juin 1853, un arrêté chargeait une commission de présenter au ministre un projet d'organisation de cet enseignement. La commission comptait parmi ses membres Delacroix, Ingres et Flandrin ; elle était présidée par M. Ravaisson. C'est M. Ravaisson qui rédigea le rapport. Il avait fait prévaloir ses vues, et élaboré le règlement qu'un arrêté du 29 décembre 1853 rendit exécutoire dans les établissements de l'État. C'était une réforme radicale de la méthode usitée jusqu'alors pour l'enseignement du dessin. Les considérations théoriques qui avaient inspiré la réforme n'occupent qu'une petite place dans le rapport adressé au ministre. Mais M. Ravaisson les reprit plus tard et les exposa avec ampleur dans les deux articles *Art* et *Dessin* qu'il donna au *Dictionnaire pédagogique*. Écrits en 1882, alors que l'auteur était en pleine possession de sa philosophie, ces articles nous présentent les idées de M. Ravaisson, relatives au dessin, sous une forme métaphysique qu'elles n'avaient pas au début (comme on s'en convaincra sans peine en lisant le rapport de 1853). Du moins dégagent-ils avec précision la métaphysique latente que ces vues impliquaient dès l'origine. Ils nous montrent comment les idées directrices de la philosophie que nous venons de résumer se rattachaient, dans la pensée de M. Ravaisson, à un art qu'il n'avait jamais cessé de pratiquer. Et ils viennent aussi confirmer une loi que nous tenons pour générale, à savoir que les idées réellement viables, en philosophie, sont celles qui ont été vécues d'abord par leur auteur, — vécues, c'est-à-dire appliquées par lui, tous les jours, à un travail qu'il aime, et modelées par lui, à la longue, sur cette technique particulière.

La méthode qu'on pratiquait alors pour l'enseignement du dessin s'inspirait des idées de Pestalozzi. Dans les arts du dessin

comme partout ailleurs, disait-on, il faut aller du simple au composé. L'élève s'exercera donc d'abord à tracer des lignes droites, puis des triangles, des rectangles, des carrés ; de là il passera au cercle. Plus tard il arrivera à dessiner les contours des formes vivantes : encore devra-t-il, autant que possible, donner pour substruction à son dessin des lignes droites et des courbes géométriques, soit en circonscrivant à son modèle (supposé plat) une figure rectiligne imaginaire sur laquelle il s'assurera des points de repère, soit en remplaçant provisoirement les courbes du modèle par des courbes géométriques, sur lesquelles il reviendra ensuite pour faire les retouches nécessaires.

Cette méthode, d'après M. Ravaisson, ne peut donner aucun résultat. En effet, ou bien on veut apprendre seulement à dessiner des figures géométriques, et alors autant vaut se servir des instruments appropriés et appliquer les règles que la géométrie fournit ; ou bien c'est l'art proprement dit qu'on prétend enseigner, mais alors l'expérience montre que l'application de procédés mécaniques à l'imitation des formes vivantes aboutit à les faire mal comprendre et mal reproduire. Ce qui importe ici avant tout, en effet, c'est le « bon jugement de l'œil ». L'élève qui commence par s'assurer des points de repère, qui les relie ensuite par un trait continu en s'inspirant autant que possible des courbes de la géométrie, n'apprend qu'à voir faux. Jamais il ne saisit le mouvement propre de la forme à dessiner. « L'esprit de la forme » lui échappe toujours. Tout autre est le résultat quand on commence par les courbes caractéristiques de la vie. Le plus simple sera ici, non pas ce qui se rapprochera le plus de la géométrie, mais ce qui parlera le mieux à l'intelligence, ce qu'il y aura de plus expressif : l'animal sera plus facile à comprendre que la plante, l'homme que l'animal, l'*Apollon du Belvédère* qu'un passant pris dans la rue. Commençons donc par faire dessiner à l'enfant les plus parfaites d'entre les figures humaines, les modèles fournis par la statuaire grecque. Si nous craignons pour lui les difficultés de la perspective, remplaçons d'abord les modèles par leur reproduction photographique. Nous verrons que le reste viendra par surcroît. En partant du géométrique, on peut aller aussi loin qu'on voudra dans le sens de la complication sans se rapprocher jamais des courbes par lesquelles s'exprime la vie. Au contraire, si l'on commence par ces courbes, on s'aperçoit, le jour où l'on aborde celles de la géométrie, qu'on les a déjà dans la main.

Nous voici donc en présence de la première des deux thèses développées dans le *Rapport sur la philosophie en France* : du mécanique on ne peut passer au vivant par voie de composition ; c'est bien plutôt la vie qui donnerait la clef du monde inorganisé.

Cette métaphysique est impliquée, pressentie et même sentie dans l'effort concret par lequel la main s'exerce à reproduire les mouvements caractéristiques des figures.

A son tour, la considération de ces mouvements, et du rapport qui les lie à la figure qu'ils tracent, donne un sens spécial à la seconde thèse de M. Ravaisson, aux vues qu'il développe sur l'origine des choses et sur l'acte de « condescendance », comme il dit, dont l'univers est la manifestation.

Si nous considérons, de notre point de vue, les choses de la nature, ce que nous trouvons de plus frappant en elles est leur beauté. Cette beauté va d'ailleurs en s'accroissant à mesure que la nature s'élève de l'inorganique à l'organisé, de la plante à l'animal, et de l'animal à l'homme. Donc, plus le travail de la nature est intense, plus l'œuvre produite est belle. C'est dire que, si la beauté nous livrait son secret, nous pénétrerions par elle dans l'intimité du travail de la nature. Mais nous le livrera-t-elle ? Peut-être, si nous considérons qu'elle n'est, elle-même, qu'un effet, et si nous remontons à la cause. La beauté appartient à la forme, et toute forme a son origine dans un mouvement qui la trace : la forme n'est que du mouvement enregistré. Or, si nous nous demandons quels sont les mouvements qui décrivent des formes *belles*, nous trouvons que ce sont les mouvements *gracieux* : la beauté, disait Léonard de Vinci, est de la grâce fixée. La question est alors de savoir en quoi consiste la grâce. Mais ce problème est plus aisé à résoudre, car dans tout ce qui est gracieux nous voyons, nous sentons, nous devinons une espèce d'abandon et comme une condescendance. Ainsi, pour celui qui contemple l'univers avec des yeux d'artiste, c'est la grâce qui se lit à travers la beauté, et c'est la bonté qui transparaît sous la grâce. Toute chose manifeste, dans le mouvement que sa forme enregistre, la générosité infinie d'un principe qui se donne. Et ce n'est pas à tort qu'on appelle du même nom le charme qu'on voit au mouvement et l'acte de libéralité qui est caractéristique de la bonté divine : les deux sens du mot *grâce* n'en faisaient qu'un pour M. Ravaisson.

Il restait fidèle à sa méthode en cherchant les plus hautes vérités métaphysiques dans une vision concrète des choses, en passant, par transitions insensibles, de l'esthétique à la métaphysique et même à la théologie. Rien de plus instructif, à cet égard, que l'étude qu'il publia en 1887 dans la *Revue des Deux Mondes* sur la philosophie de Pascal. Ici la préoccupation est visible de relier le christianisme à la philosophie et à l'art antiques, sans méconnaître d'ailleurs ce que le christianisme a apporté de nouveau dans le monde. Cette préoccupation remplit toute la dernière partie de la vie de M. Ravaisson.

Dans cette dernière période, M. Ravaisson eut la satisfaction de voir ses idées se répandre, sa philosophie pénétrer dans l'enseignement, tout un mouvement se dessiner en faveur d'une doctrine qui faisait de l'activité spirituelle le fond même de la réalité. Le *Rapport* de 1867 avait déterminé un changement d'orientation dans la philosophie universitaire : à l'influence de Cousin succédait celle de Ravaisson. Comme l'a dit M. Boutroux dans les belles pages qu'il a consacrées à sa mémoire^[464], « M. Ravaisson ne chercha jamais l'influence, mais il finit par l'exercer à la manière du chant divin qui, selon la fable antique, amenait à se ranger d'eux-mêmes, en murailles et en tours, de dociles matériaux ». Président du jury d'agrégation, il apportait à ces fonctions une bienveillante impartialité, uniquement préoccupé de distinguer le talent et l'effort partout où ils se rencontraient. En 1880, votre Académie l'appelait à siéger parmi ses membres, en remplacement de M. Peisse. Une des premières lectures qu'il fit à votre Compagnie fut celle d'un important rapport sur le scepticisme, à l'occasion du concours où votre futur confrère M. Brochard remportait si brillamment le prix. En 1899, l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres célébrait le cinquantenaire de son élection. Lui, toujours jeune, toujours souriant, allait d'une Académie à l'autre, présentait ici un mémoire sur quelque point d'archéologie grecque, là des vues sur la morale ou l'éducation, présidait des distributions de prix où, sur un ton familier, il exprimait les vérités les plus abstraites sous la forme la plus aimable. Pendant ces trente dernières années de sa vie, M. Ravaisson ne cessa jamais de poursuivre le développement d'une pensée dont l'*Essai sur la métaphysique d'Aristote*, la thèse sur l'*Habitude* et le *Rapport* de 1867 avaient marqué les principales étapes. Mais ce nouvel effort, n'ayant pas abouti à une œuvre achevée, est moins connu. Les résultats qu'il en publiait étaient d'ailleurs de nature à surprendre un peu, je dirai presque à dérouter, ceux mêmes de ses disciples qui le suivaient avec le plus d'attention. C'étaient, d'abord, une série de mémoires et d'articles sur la *Vénus de Milo* ; beaucoup s'étonnaient de l'insistance avec laquelle il revenait sur un sujet aussi particulier. C'étaient aussi des travaux sur les monuments funéraires de l'antiquité. C'étaient enfin des considérations sur les problèmes moraux ou pédagogiques qui se posent à l'heure actuelle. On pouvait ne pas apercevoir de lien entre des préoccupations aussi différentes. La vérité est que ses hypothèses sur les chefs-d'œuvre de la sculpture grecque, ses essais de reconstitution du groupe de Milo, ses interprétations des bas-reliefs funéraires, ses vues sur la morale et l'éducation, tout cela formait un ensemble bien cohérent, tout cela se rattachait, dans la pensée de M. Ravaisson, à un nouveau développement de sa

doctrine métaphysique. De cette dernière philosophie nous trouvons une esquisse préliminaire dans un article intitulé *Métaphysique et morale* qui parut, en 1893, comme introduction à la revue de ce nom. Nous en aurions eu la formule définitive dans le livre que M. Ravaisson écrivait quand la mort est venue le surprendre. Les fragments de cet ouvrage, recueillis par des mains pieuses, ont été publiés sous le titre de *Testament philosophique*. Ils nous donnent sans doute une idée suffisante de ce qu'eût été le livre. Mais si nous voulons suivre la pensée de M. Ravaisson jusqu'à cette dernière étape, il faut que nous remontions en deçà de 1870, en deçà même du *Rapport* de 1867, et que nous nous transportions à l'époque où M. Ravaisson fut appelé à fixer son attention sur les œuvres de la statuaire antique.

Il y fut amené par ses considérations mêmes sur l'enseignement du dessin. Si l'étude du dessin doit commencer par l'imitation de la figure humaine, et aussi par la beauté dans ce qu'elle a de plus parfait, c'est à la statuaire antique qu'on devra demander des modèles, puisqu'elle a porté la figure humaine à son plus haut degré de perfection. D'ailleurs, pour épargner à l'enfant les difficultés de la perspective, on remplacera, disions-nous, les statues elles-mêmes par leurs reproductions photographiques. M. Ravaisson fut conduit ainsi à constituer d'abord une collection de photographies, puis, chose autrement importante, à faire exécuter des moulages des chefs-d'œuvre de l'art grec. Cette dernière collection, placée d'abord avec la collection Campana, est devenue le point de départ de la collection de plâtres antiques que M. Charles Ravaisson-Mollien a réunie au musée du Louvre. Par un progrès naturel, M. Ravaisson arriva alors à envisager les arts plastiques sous un nouvel aspect. Préoccupé surtout, jusque-là, de la peinture moderne, il fixait maintenant son attention sur la sculpture antique. Et, fidèle à l'idée qu'il faut connaître la technique d'un art pour en pénétrer l'esprit, il prenait l'ébauchoir, s'exerçait à modeler, arrivait, à force de travail, à une réelle habileté. L'occasion s'offrit bientôt à lui d'en faire profiter l'art, et même, par une transition insensible, la philosophie.

L'empereur Napoléon III, qui avait pu, à diverses reprises, et notamment lors de l'installation du musée Campana, apprécier personnellement la valeur de M. Ravaisson, l'appelait, en juin 1870, aux fonctions de conservateur des antiques et de la sculpture moderne au musée du Louvre. Quelques semaines après, la guerre éclatait, l'ennemi était sous les murs de Paris, le bombardement imminent, et M. Ravaisson, après avoir proposé à l'Académie des Inscriptions de lancer une protestation au monde civilisé contre les violences dont les trésors de l'art étaient menacés, s'occupait de faire transporter au fond d'un souterrain, pour les mettre à l'abri d'un

incendie possible, les pièces les plus précieuses du musée des antiques. En déplaçant la *Vénus de Milo*, il s'aperçut que les deux blocs dont la statue est faite avaient été mal assemblés lors de l'installation primitive, et que des cales en bois, interposées entre eux, faussaient l'attitude originelle. Lui-même il détermina à nouveau les positions relatives des deux blocs ; lui-même il présida au redressement. Quelques années plus tard, c'est sur la *Victoire de Samothrace* qu'il exécutait un travail du même genre, mais plus important encore. Dans la restauration primitive de cette statue, il avait été impossible d'ajuster les ailes, que nous trouvons maintenant d'un si puissant effet. M. Ravaisson refit en plâtre un morceau manquant à droite ainsi que toute la partie gauche de la poitrine : dès lors les ailes retrouvaient leurs points d'attache, et la déesse apparaissait telle que nous la voyons aujourd'hui sur l'escalier du Louvre, corps dans bras, sans tête, où le seul gonflement de la draperie et des ailes qui se déploient rend visible à l'œil un souffle d'enthousiasme qui passe sur une âme.

Or, à mesure que M. Ravaisson entrait plus avant dans la familiarité de la statuaire antique, une idée se dessinait dans son esprit, qui s'appliquait à l'ensemble de la sculpture grecque, mais qui prenait sa signification la plus concrète pour l'œuvre sur laquelle les circonstances avaient plus particulièrement dirigé son attention, la *Vénus de Milo*.

Il lui apparaissait que la statuaire avait modelé, au temps de Phidias, de grandes et nobles figures, dont le type était allé ensuite en dégénérant, et que cette diminution devait tenir à l'altération qu'avait subie, en se vulgarisant, la conception classique de la divinité. « La Grèce, en ses premiers âges, adorait dans Vénus une déesse qu'elle appelait Uranie... La Vénus d'alors était la souveraine des mondes... C'était une Providence, toute puissance et toute bienveillance en même temps, dont l'attribut ordinaire était une colombe, signifiant que c'était par l'amour et la douceur qu'elle régnait... Ces vieilles conceptions s'altérèrent. Un législateur athénien, complaisant envers la foule, établit pour elle, à côté du culte de la Vénus céleste, celui d'une Vénus d'ordre inférieur, nommée la populaire. L'antique et sublime poème se changea par degrés en un roman tissé de frivoles aventures[465]. »

A ce poème antique la *Vénus de Milo* nous ramène. Œuvre de Lysippe ou d'un de ses élèves, cette Vénus n'est, d'après M. Ravaisson, que la variante d'une Vénus de Phidias. Primitivement, elle n'était pas isolée ; elle faisait partie d'un groupe. C'est ce groupe que M. Ravaisson travailla si patiemment à reconstituer. A le voir modeler et remodeler les bras de la déesse, quelques-uns souriaient. Savaient-ils que ce que M. Ravaisson voulait reconquérir

sur la matière rebelle, c'était l'âme même de la Grèce, et que le philosophe restait fidèle à l'esprit de sa doctrine en cherchant les aspirations fondamentales de l'antiquité païenne non pas simplement dans les formules abstraites et générales de la philosophie, mais dans une figure concrète, celle même que sculpta, au plus beau temps d'Athènes, le plus grand des artistes visant à la plus haute expression possible de la beauté ?

Il ne nous appartient pas d'apprécier, du point de vue archéologique, les conclusions où M. Ravaisson aboutissait. Qu'il nous suffise de dire qu'il plaçait à côté de la Vénus primitive un dieu qui devait être Mars, ou un héros qui pouvait être Thésée. D'induction en induction, il arrivait à voir dans ce groupe le symbole d'un triomphe de la persuasion sur la force brutale. C'est de cette victoire que la mythologie grecque nous chanterait l'épopée. L'adoration des héros n'aurait été que le culte reconnaissant voué par la Grèce à ceux qui, étant les plus forts, voulurent être les meilleurs, et n'usèrent de leur force que pour venir en aide à l'humanité souffrante. La religion des anciens serait ainsi un hommage rendu à la pitié. Au-dessus de tout, à l'origine même de tout, elle mettait la générosité, la magnanimité et, au sens le plus élevé du mot, l'amour.

Ainsi, par un détour singulier, la sculpture grecque ramenait M. Ravaisson à l'idée centrale de sa philosophie. N'avait-il pas dit, dans son *Rapport*, que l'univers est la manifestation d'un principe qui se donne par libéralité, condescendance et amour ? Mais cette idée, retrouvée chez les anciens, vue à travers la sculpture grecque, se dessinait maintenant dans son esprit sous une forme plus ample et plus simple. De cette forme nouvelle M. Ravaisson n'a pu nous tracer qu'une esquisse inachevée. Mais son *Testament philosophique* en marque assez les grandes lignes.

Il disait maintenant qu'une grande philosophie était apparue dès l'aurore de la pensée humaine et s'était maintenue à travers les vicissitudes de l'histoire : la philosophie héroïque, celle des magnanimes, des forts, des généreux. Cette philosophie, avant même d'être pensée par des intelligences supérieures, avait été vécue par des cœurs d'élite. Elle fut, de tout temps, celle des âmes véritablement royales, nées pour le monde entier et non pour elles, restées fidèles à l'impulsion originale, accordées à l'unisson de la note fondamentale de l'univers qui est une note de générosité et d'amour. Ceux qui la pratiquèrent d'abord furent les héros que la Grèce adora. Ceux qui l'enseignèrent plus tard furent les penseurs qui, de Thalès à Socrate, de Socrate à Platon et à Aristote, d'Aristote à Descartes et à Leibniz, se continuent en une seule grande lignée. Tous, pressentant le christianisme ou le développant,

ont pensé et pratiqué une philosophie qui tient tout entière dans un état d'âme ; et cet état d'âme est celui que notre Descartes a appelé du beau nom de « générosité ».

De ce nouveau point de vue, M. Ravaisson reprenait, dans son *Testament philosophique*, les principales thèses de son *Rapport*. Il les retrouvait chez les grands philosophes de tous les temps. Il les vérifiait sur des exemples. Il les animait d'un nouvel esprit en faisant une part plus large encore au sentiment dans la recherche du vrai et à l'enthousiasme dans la création du beau. Il insistait sur l'art qui est le plus élevé de tous, l'art même de la vie, celui qui façonne l'âme. Il le résumait dans le précepte de saint Augustin : « Aimez, et faites ce que vous voudrez. » Et il ajoutait que l'amour ainsi entendu est au fond de chacun de nous, qu'il est naturel, que nous n'avons pas à le créer, qu'il s'épanouit tout seul quand nous écartons l'obstacle que notre volonté lui oppose : l'adoration de nous-mêmes.

Il aurait voulu que tout notre système d'éducation tendît à laisser son libre essor au sentiment de la générosité. « Le mal dont nous souffrons, écrivait-il déjà en 1887, ne réside pas tant dans l'inégalité des conditions, quelquefois pourtant excessive, que dans les sentiments fâcheux qui s'y joignent... » « Le remède à ce mal doit être cherché principalement dans une réforme morale, qui établisse entre les classes l'harmonie et la sympathie réciproques, réforme qui est surtout une affaire d'éducation... » De la science livresque il faisait peu de cas. En quelques mots il traçait le programme d'une éducation vraiment libérale, c'est-à-dire destinée à développer la libéralité, à affranchir l'âme de toutes les servitudes, surtout de l'égoïsme, qui est la pire d'entre elles : « La société, disait-il, doit reposer sur la générosité, c'est-à-dire sur la disposition à se considérer comme de grande race, de race héroïque et même divine[466]. » « Les divisions sociales naissent de ce qu'il y a d'un côté des riches qui sont riches pour eux, et non plus pour la chose commune, de l'autre des pauvres qui, n'ayant plus à compter que sur eux-mêmes, ne considèrent dans les riches que des objets d'envie. » C'est des riches, c'est des classes supérieures qu'il dépendra de modifier l'état d'âme des classes ouvrières. « Le peuple, volontiers secourable, a conservé beaucoup, parmi ses misères et ses défauts, de ce désintéressement et de cette générosité qui furent des qualités des premiers âges... Qu'un signal parte des régions d'en haut pour indiquer au milieu de nos obscurités, le chemin à suivre afin de rétablir dans son ancien empire la magnanimité : de nulle part il n'y sera répondu plus vite que de la part du peuple. Le peuple, a dit Adam Smith, aime la vertu, tellement que rien ne l'entraîne comme l'austérité. »

En même temps qu'il présentait la générosité comme un

sentiment naturel, où nous prenons conscience de la noblesse de notre origine, M. Ravaisson montrait dans notre croyance à l'immortalité un pressentiment non moins naturel de notre destinée future. Il retrouvait, en effet, cette croyance à travers l'antiquité classique. Il la lisait sur les stèles funéraires des Grecs, dans ces tableaux où, selon lui, le mort revient annoncer aux membres de sa famille, encore vivants, qu'il goûte une joie sans mélange dans le séjour des bienheureux. Il disait que le sentiment des anciens ne les avait pas trompés sur ce point, que nous retrouverons ailleurs ceux que nous avons chéris ici-bas, et que celui qui a aimé une fois aimera toujours. Il ajoutait que l'immortalité promise par la religion était une éternité de bonheur, qu'on ne pouvait pas, qu'on ne devait pas la concevoir autrement, ou bien alors que le dernier mot ne resterait pas à la générosité. « Au nom de la justice, écrivait-il[467], une théologie étrangère à l'esprit de miséricorde qui est celui même du christianisme, abusant du nom d'éternité qui ne signifie souvent qu'une longue durée, condamne à des maux sans fin les pécheurs morts sans repentir, c'est-à-dire l'humanité presque entière. Comment comprendre alors ce que deviendrait la félicité d'un Dieu qui entendrait pendant l'éternité tant de voix gémissantes ?... On trouve dans le pays où naquit le christianisme une fable allégorique inspirée d'une tout autre pensée, la fable de l'Amour et de Psyché ou l'âme. L'Amour s'éprend de Psyché. Celle-ci se rend coupable, comme l'Ève de la Bible, d'une curiosité impie de savoir, autrement que par Dieu, discerner le bien du mal, et comme de nier ainsi la grâce divine. L'Amour lui impose des peines expiatoires, mais pour la rendre à nouveau digne de son choix, et il ne les lui impose pas sans regret. Un bas-relief le représente tenant d'une main un papillon (âme et papillon, symbole de résurrection, furent de tout temps synonymes) ; de l'autre il le brûle à la flamme de son flambeau ; mais il détourne la tête, comme plein de pitié. »

Telles étaient les théories, et telles aussi les allégories, que M. Ravaisson notait dans les dernières pages de son *Testament philosophique*, peu de jours avant sa mort. C'est entre ces hautes pensées et ces gracieuses images, comme le long d'une allée bordée d'arbres superbes et de fleurs odoriférantes, qu'il chemina jusqu'au dernier moment, insoucieux de la nuit qui venait, uniquement préoccupé de bien regarder en face, au ras de l'horizon, le soleil qui laissait mieux voir sa forme dans l'adoucissement de sa lumière. Une courte maladie, qu'il négligea de soigner, l'emporta en quelques jours. Il s'éteignit, le 18 mai 1900, au milieu des siens, ayant conservé jusqu'au bout toute la lucidité de sa grande intelligence.

L'histoire de la philosophie nous fait surtout assister à l'effort

sans cesse renouvelé d'une réflexion qui travaille à atténuer des difficultés, à résoudre des contradictions, à mesurer avec une approximation croissante une réalité incommensurable avec notre pensée. Mais de loin en loin surgit une âme qui paraît triompher de ces complications à force de simplicité, âme d'artiste ou de poète, restée près de son origine, réconciliant, dans une harmonie sensible au cœur, des termes peut-être irréconciliables pour l'intelligence. La langue qu'elle parle, quand elle emprunte la voix de la philosophie, n'est pas comprise de même par tout le monde. Les uns la jugent vague, et elle l'est dans ce qu'elle exprime. Les autres la sentent précise, parce qu'ils éprouvent tout ce qu'elle suggère. A beaucoup d'oreilles elle n'apporte que l'écho d'un passé disparu ; mais d'autres y entendent déjà, comme dans un rêve, le chant joyeux de l'avenir. L'œuvre de M. Ravaisson laissera derrière elle ces impressions très diverses, comme toute philosophie qui s'adresse au sentiment autant qu'à la raison. Que la forme en soit un peu vague, nul ne le contestera : c'est la forme d'un souffle ; mais le souffle vient de haut, et nette en est la direction. Qu'elle ait utilisé, dans plusieurs de ses parties, des matériaux anciens, fournis en particulier par la philosophie d'Aristote, M. Ravaisson aimait à le répéter : mais l'esprit qui la vivifie est un esprit nouveau, et l'avenir dira peut-être que l'idéal qu'elle proposait à notre science et à notre activité était, sur plus d'un point, en avance sur le nôtre. Quoi de plus hardi, quoi de plus nouveau que de venir annoncer aux physiciens que l'inerte s'expliquera par le vivant, aux biologistes que la vie ne se comprendra que par la pensée, aux philosophes que les généralités ne sont pas philosophiques, aux maîtres que le tout doit s'enseigner avant les éléments, aux écoliers qu'il faut commencer par la perfection, à l'homme, plus que jamais livré à l'égoïsme et à la haine, que le mobile naturel de l'homme est la générosité ?

FIN DE LA PENSÉE ET LE MOUVANT

[Henri Bergson : Œuvres complètes](#)

[Retour à la liste des titres](#)

— ARTICLES —

Henri Bergson : Œuvres complètes
Retour à la liste des titres



LA PHILOSOPHIE FRANÇAISE



ÉCRIT PAR H. BERGSON en 1915
dans *La Revue de Paris*

Pour toutes remarques ou suggestions :

editions@arvensa.com

Ou rendez-vous sur :

www.arvensa.com

Table des matières

I

II

*(Tableau récapitulatif destiné à l'Exposition de San Francisco)
La Revue de Paris, livraison du 15 mai 1915, pp. 236-256.*

Le rôle de la France dans l'évolution de la philosophie moderne est bien net : la France a été la grande initiatrice. Ailleurs ont surgi également, sans doute, des philosophes de génie ; mais nulle part il n'y a eu, comme en France, continuité ininterrompue de création philosophique originale. Ailleurs on a pu aller plus loin dans le développement de telle ou telle idée, construire plus systématiquement avec tels ou tels matériaux, donner plus d'extension à telle ou telle méthode ; mais bien souvent les matériaux, les idées, la méthode étaient venus de France. Il ne peut être question ici d'énumérer toutes les doctrines, ni de citer tous les noms. Nous ferons un choix ; puis nous tâcherons de démêler les traits caractéristiques de la pensée philosophique française. Nous verrons pourquoi elle est restée créatrice, et à quoi tient sa puissance de rayonnement.

LA PHILOSOPHIE FRANÇAISE

Articles

Liste des titres

Table des matières du titre

I

Toute la philosophie moderne dérive de Descartes^[468]. Nous n'essaierons pas de résumer sa doctrine : chaque progrès de la science et de la philosophie permet d'y découvrir quelque chose de nouveau, de sorte que nous comparerions volontiers cette œuvre aux œuvres de la nature, dont l'analyse ne sera jamais terminée. Mais de même que l'anatomiste fait dans un organe ou dans un tissu une série de coupes qu'il étudie tour à tour, ainsi nous allons couper l'œuvre de Descartes par des plans parallèles situés les uns au-dessous des autres, pour obtenir d'elle, successivement, des vues de plus en plus profondes.

Une première coupe révèle dans le cartésianisme la philosophie des idées « claires et distinctes », celle qui a définitivement délivré la pensée moderne du joug de l'autorité pour ne plus admettre d'autre marque de la vérité que l'évidence.

Un peu plus bas, en creusant la signification des termes « évidence », « clarté », « distinction », on trouve une théorie de la méthode. Descartes, en inventant une géométrie nouvelle, a analysé l'acte de création mathématique. Il décrit les conditions de cette création. Il apporte ainsi des procédés généraux de recherche, qui lui ont été suggérés par sa géométrie.

En approfondissant à son tour cette extension de la géométrie, on arrive à une théorie générale de la nature, considérée comme un immense mécanisme régi par des lois mathématiques. Descartes a donc fourni à la physique moderne son cadre, le plan sur lequel elle n'a jamais cessé de travailler, en même temps qu'il a apporté le type de toute conception mécanistique de l'univers.

Au-dessous de cette philosophie de la nature on trouverait maintenant une théorie de l'esprit ou, comme dit Descartes, de la « pensée », un effort pour résoudre la pensée en éléments simples : cet effort a ouvert la voie aux recherches de Locke et de Condillac. On trouverait surtout cette idée que la pensée existe d'abord, que la matière est donnée par surcroît et pourrait, à la rigueur, n'exister

que comme représentation de l'esprit. Tout l'idéalisme moderne est sorti de là, en particulier l'idéalisme allemand.

Enfin, au fond de la théorie cartésienne de la pensée, il y a un nouvel effort pour ramener la pensée, au moins partiellement, à la volonté. Les philosophies « volontaristes » du XIXe siècle se rattachent ainsi à Descartes. Ce n'est pas sans raison qu'on a vu dans le cartésianisme une « philosophie de la liberté ».

À Descartes remontent donc les principales doctrines de la philosophie moderne. D'autre part, quoique le cartésianisme offre des ressemblances de détail avec telles ou telles doctrines de l'antiquité ou du moyen âge, il ne doit rien d'essentiel à aucune d'elles. Le mathématicien et physicien Biot a dit de la géométrie de Descartes : « *proles sine matre creata* ». Nous en dirions autant de sa philosophie.

Si toutes les tendances de la philosophie moderne coexistent chez Descartes, c'est le rationalisme qui prédomine, comme il devait dominer la pensée des siècles suivants. Mais à côté ou plutôt au-dessous de la tendance rationaliste, recouvert, et souvent dissimulé par elle, il y a un autre courant qui traverse la philosophie moderne. C'est celui qu'on pourrait appeler sentimental, à condition de prendre le mot « sentiment » dans l'acception que lui donnait le XVIIe siècle, et d'y comprendre toute connaissance immédiate et intuitive. Or ce second courant dérive, comme le premier, d'un philosophe français. Pascal [\[469\]](#) a introduit en philosophie une certaine manière de penser qui n'est pas la pure raison, puisqu'elle corrige par l'« esprit de finesse » ce que le raisonnement a de géométrique, et qui n'est pas non plus la contemplation mystique, puisqu'elle aboutit à des résultats susceptibles d'être contrôlés et vérifiés par tout le monde. On trouverait, en rétablissant les anneaux intermédiaires de la chaîne, qu'à Pascal se rattachent les doctrines modernes qui font passer en première ligne la connaissance immédiate, l'intuition, la vie intérieure, comme à Descartes (malgré les velléités d'intuition qu'on rencontre dans le cartésianisme lui-même) se rattachent, plus particulièrement les philosophies de la raison pure. Nous ne pouvons entreprendre ce travail. Bornons-nous à constater que Descartes et Pascal sont les grands représentants des deux formes ou méthodes de pensée entre lesquelles se partage l'esprit moderne.

L'un et l'autre ont rompu avec la métaphysique des Grecs. Mais l'esprit humain ne renonce pas facilement à ce dont il a fait sa nourriture pendant bien des siècles. La philosophie grecque avait alimenté le moyen âge, grâce à Aristote. Elle avait imprégné la Renaissance, grâce surtout à Platon. Il était naturel qu'on cherchât,

après Descartes, à l'utiliser en la rapprochant du cartésianisme. On devait y être porté par la tendance même des philosophes à mettre leur pensée sous une forme systématique, car le « système » par excellence est celui qui a été, préparé par Platon et Aristote, définitivement constitué et consolidé par les néo-platoniciens ; et il serait aisé de montrer (nous ne pouvons entrer dans le détail de cette démonstration) que toute tentative pour bâtir un système s'inspire par quelque côté de l'aristotélisme, du platonisme ou du néo-platonisme. De fait, les deux doctrines métaphysiques qui surgirent hors de France dans la seconde moitié du XVII^e siècle furent des combinaisons du cartésianisme avec la philosophie grecque. La philosophie de Spinoza, si originale soit-elle, aboutit à fondre ensemble la métaphysique de Descartes et l'aristotélisme des docteurs juifs. Celle de Leibniz, dont nous ne méconnaissons pas non plus l'originalité, est encore une combinaison du cartésianisme avec l'aristotélisme, surtout avec l'aristotélisme des néo-platoniciens. Pour des raisons que nous indiquerons tout à l'heure, la philosophie française n'a jamais eu beaucoup de goût pour les grandes constructions métaphysiques ; mais quand il lui a plu d'entreprendre des spéculations de ce genre, elle a montré ce qu'elle était capable de faire, et avec quelle facilité elle le faisait. Tandis que Spinoza et Leibniz construisaient leur système, Malebranche [470] avait le sien. Lui aussi avait combiné le cartésianisme avec la métaphysique des Grecs (plus particulièrement avec le platonisme des Pères de l'Église). Le monument qu'il a élevé est un modèle du genre. Mais il y a en même temps chez Malebranche toute une psychologie et toute une morale qui conservent leur valeur, même si l'on ne se rallie pas à sa métaphysique. Là est une des marques de la philosophie française : si elle consent parfois à devenir systématique, elle ne fait pas de sacrifice à l'esprit de système ; elle ne déforme pas à tel point les éléments de la réalité qu'on ne puisse utiliser les matériaux de la construction en dehors de la construction même. Les morceaux en sont toujours bons.

Descartes, Pascal, Malebranche, tels sont les trois grands représentants de la philosophie française au XVII^e siècle. Ils ont fourni trois types de doctrines que nous rencontrons dans les temps modernes.

Essentiellement créatrice fut encore la philosophie française du XVIII^e siècle. Mais, ici encore, nous devons renoncer à entrer dans le détail. Disons un mot des théories les plus importantes et citons les principaux noms.

On commence seulement à rendre à Lamarck [471] la justice

qui lui est due. Ce naturaliste, qui fut aussi un philosophe, est le véritable créateur de l'évolutionisme biologique. Il est le premier qui ait conçu nettement, et poussé jusqu'au bout, l'idée de faire sortir les espèces les unes des autres par voie de transformation. La gloire de Darwin n'en est pas diminuée. Darwin a serré de plus près les faits ; il a surtout découvert le rôle de la concurrence et de la sélection. Mais concurrence et sélection expliquent comment certaines variations se conservent ; elles ne rendent pas compte — Darwin le disait lui-même — des causes de la variation. Bien avant Darwin, (puisque ses recherches datent de la fin du XVIIIe siècle et du commencement du XIXe), Lamarck avait affirmé avec la même netteté la transformation des espèces, et il avait essayé, en outre, d'en déterminer les causes. Plus d'un naturaliste revient aujourd'hui à Lamarck, soit pour combiner ensemble lamarckisme et darwinisme, soit même pour remplacer le darwinisme par un lamarckisme perfectionné. C'est dire que la France a fourni à la science et à la philosophie, au XVIIIe siècle, le grand principe d'explication du monde organisé, comme, au siècle précédent, avec Descartes, elle leur avait apporté le plan d'explication de la nature inorganique.

Les recherches et les réflexions de Lamarck avaient d'ailleurs été préparées en France par beaucoup de travaux originaux sur la nature et la vie. Bornons-nous à rappeler les noms de Buffon [472] et de Bonnet [473].

D'une manière générale, les penseurs français du XVIIIe siècle ont fourni les éléments de certaines théories de la nature qui devaient se constituer au siècle suivant. Nous venons de parler du problème de l'origine des espèces. Celui de la relation de l'esprit à la matière, abordé dans un sens plutôt matérialiste, fut posé cependant par les philosophes français du XVIIIe siècle avec une précision telle qu'il appelait aussi bien, dès lors, d'autres solutions. Il faut citer ici les noms de La Mettrie [474], de Cabanis [475], etc., et encore celui de Charles Bonnet.

On montrerait sans peine que leurs recherches sont à l'origine de la psycho-physiologie qui s'est développée pendant le XIXe siècle. Mais la psychologie elle-même, entendue comme une *idéologie*, c'est-à-dire comme une reconstruction de l'esprit avec des éléments simples, — la psychologie telle que l'a comprise l'école « associationniste » du siècle dernier, — est sortie, en partie, des travaux français du XVIIIe siècle, notamment de ceux de Condillac. Il est juste de reconnaître que les Anglais y ont contribué pour une part plus large encore, et que la doctrine de Locke n'avait pas été sans influence sur l'idéologie française. Mais Locke n'avait-il pas été influencé lui-même par Descartes ? Anticipant sur ce que

nous aurons à dire du XIXe siècle, nous pouvons dès maintenant faire remarquer que l'œuvre psychologique de Taine, son analyse de l'intelligence, dérive en partie de l'idéologie du XVIIIe siècle, plus spécialement de Condillac.

Nous n'avons pas à parler ici de la philosophie sociale. Tout le monde sait comment s'élaborèrent en France, au cours du XVIIIe siècle, les principes de la science politique en général, et plus particulièrement les idées qui devaient amener une transformation de la société. À Montesquieu [476], à Turgot [477], à Condorcet [478], est dû l'approfondissement des concepts de loi, de gouvernement, de progrès, etc., comme aux encyclopédistes en général (d'Alembert [479], Diderot [480], La Mettrie [481], Helvetius [482], d'Holbach [483]) le mouvement qui aboutit à, « rationaliser » l'humanité et à la tourner aussi du côté des arts mécaniques.

Mais la plus puissante des influences qui se soient exercées sur l'esprit humain depuis Descartes, — de quelque manière d'ailleurs qu'on la juge, — est incontestablement celle de Jean-Jacques Rousseau [484]. La réforme qu'il opéra dans le domaine de la pensée pratique fut aussi radicale que l'avait été celle de Descartes dans le domaine de la spéculation pure. Lui aussi remit tout en question ; il voulut remodeler la société, la morale, l'éducation, la vie entière de l'homme sur des principes « naturels ». Ceux mêmes qui ne se sont pas ralliés à ses idées ont dû adopter quelque chose de sa méthode. Par l'appel qu'il a lancé au sentiment, à l'intuition, à la conscience profonde, il a encouragé une certaine manière de penser que l'on trouvait déjà chez Pascal (dirigée, il est vrai, dans un sens tout différent), mais qui n'avait pas encore droit de cité en philosophie. Quoiqu'il n'ait pas construit un système, il a inspiré en partie les systèmes métaphysiques du XIXe siècle : le Kantisme d'abord, puis le « romantisme » de la philosophie allemande lui durent beaucoup. L'art et la littérature lui doivent au moins autant. Son œuvre apparaît à chaque génération nouvelle sous quelque nouvel aspect. Elle agit encore sur nous [485].

Dans le coup d'œil que nous venons de jeter sur la philosophie française du XVIIe et du XVIIIe siècles, nous avons pris une vue d'ensemble ; nous avons dû laisser de côté un grand nombre de penseurs et ne considérer que les plus importants d'entre eux. Que sera-ce pour le XIXe siècle ? Il n'y a guère de savant français, ni même d'écrivain français, qui n'ait apporté sa contribution à la philosophie.

Si les trois siècles précédents avaient vu naître et se développer les sciences abstraites et concrètes de la matière inorganique, — mathématiques, mécanique, astronomie, physique et chimie, — le

XIXe siècle devait approfondir en outre les sciences de la vie : vie organique et même, jusqu'à un certain point, vie sociale. Ici encore les Français furent des initiateurs. On leur doit la théorie de la méthode, et une partie importante des résultats. Nous faisons allusion surtout à Claude Bernard^[486], et à Auguste Comte^[487].

L'*Introduction à la médecine expérimentale* de Claude Bernard a été, pour les sciences concrètes de laboratoire, ce que le *Discours de la méthode* de Descartes avait été pour les sciences plus abstraites. C'est l'œuvre d'un physiologiste de génie qui s'interroge sur la méthode qu'il a suivie, et qui tire de sa propre expérience des règles générales d'expérimentation et de découverte. La recherche scientifique, telle que Claude Bernard la recommande, est un dialogue entre l'homme et la nature. Les réponses que la nature fait à nos questions donnent à l'entretien une tournure imprévue, provoquent des questions nouvelles auxquelles la nature réplique en suggérant de nouvelles idées, et ainsi de suite indéfiniment. Ni les faits ni les idées ne sont donc constitutifs de la science : celle-ci, toujours provisoire et toujours, en partie, symbolique, naît de la collaboration de l'idée et du fait. Immanente à l'œuvre de Claude Bernard est ainsi l'affirmation d'un écart entre la logique de l'homme et celle de la nature. Sur ce point, et sur plusieurs autres, Claude Bernard a devancé les théoriciens « pragmatistes » de la science.

Le *Cours de philosophie positive* d'Auguste Comte est une des grandes œuvres de la philosophie moderne. L'idée, simple et géniale, d'établir entre les sciences un ordre hiérarchique qui va des mathématiques à la sociologie, s'impose à notre esprit, depuis que Comte l'a formulée, avec la force d'une vérité définitive. Si l'on peut contester sur certains points l'œuvre sociologique du maître, il n'en a pas moins eu le mérite de tracer à la sociologie son programme et de commencer à le remplir. Réformateur à la manière de Socrate, il eût été tout disposé, comme on l'a fait remarquer, à adopter la maxime socratique « connais-toi toi-même » ; mais il l'eût appliquée aux sociétés et non plus aux individus, la connaissance de l'homme social étant à ses yeux le point culminant de la science et l'objet par excellence de la philosophie. Ajoutons que le fondateur du positivisme, qui se déclara l'adversaire de toute métaphysique, est une âme de métaphysicien, et que la postérité verra dans son œuvre un puissant effort pour « diviniser » l'humanité^[488].

Renan^[489] n'a pas de parenté intellectuelle avec Comte. Mais, à sa manière, et dans un sens assez différent, il a eu, lui aussi, cette religion de l'humanité qu'avait rêvée le fondateur du positivisme. La séduction qu'il exerça sur son temps tient à bien des causes. Ce fut d'abord un merveilleux écrivain, si toutefois on peut encore appeler écrivain celui qui nous fait oublier qu'il emploie des mots, sa pensée

paraissant s'insinuer directement dans la nôtre. Mais bien séduisante aussi, bien adaptée au siècle qui avait revivifié les sciences historiques, était la conception doublement optimiste de l'histoire qui pénétrait l'œuvre de ce maître ; car, d'une part, il pensait que l'histoire enregistre un progrès ininterrompu de l'humanité, et, d'autre part, il voyait en elle un succédané de la philosophie et de la religion.

Cette même foi à la science — aux sciences qui étudient l'homme — se retrouve chez Taine^[490], un penseur qui eut autant d'influence que Renan en France, et qui en eut peut-être plus encore que Renan à l'étranger. Taine veut appliquer à l'étude, de l'activité humaine sous ses diverses formes, dans la littérature, dans l'art, dans l'histoire, les méthodes du naturaliste et du physicien. D'autre part, il est tout pénétré de la pensée des anciens maîtres : avec Spinoza il croit à l'universelle nécessité ; sur la puissance en quelque sorte magique de l'abstraction, sur les « qualités principales » et les « facultés maîtresses », il a des vues qui le rapprochent d'Aristote et de Platon. Il revient ainsi, implicitement, à la métaphysique ; mais il borne l'horizon de cette métaphysique à l'homme et aux choses humaines. Pas plus que Renan, il ne ressemble ni ne se rattache à Comte. Et pourtant ce n'est pas tout à fait sans raison qu'on le classe parfois, ainsi que Renan lui-même, parmi les positivistes. Il y a bien des manières, en effet, de définir le positivisme ; mais nous croyons qu'il faut y voir, avant tout, une conception anthropocentrique de l'univers.

Entre la philosophie biologique et la philosophie sociale, dont la création est due pour une si large part, au génie français, vient se placer un ordre de recherches qui, lui aussi, appartient surtout au XIXe siècle : nous voulons parler de la psychologie. Ce n'est pas à dire qu'il n'y eût ou déjà, particulièrement en France, en Angleterre et en Écosse, des psychologues pénétrants ; mais l'observation intérieure, laissée à elle même et réduite à l'étude des phénomènes normaux, avait difficilement accès à certaines régions de l'esprit, notamment au « subconscient ». À la méthode habituelle d'observation intérieure le XIXe siècle en a adjoint deux autres : d'un côté, l'ensemble des procédés de mensuration dont on fait usage dans les laboratoires, et, d'autre part, la méthode qu'on pourrait appeler *clinique*, celle qui consiste à recueillir des observations de malades et même à provoquer des phénomènes morbides (intoxication, hypnotisme, etc.). De ces deux méthodes, la première a été pratiquée surtout en Allemagne ; quoiqu'elle ne soit pas négligeable, elle est loin d'avoir donné ce qu'on attendait d'elle^[491]. La seconde, au contraire, a déjà fourni des résultats importants, et elle en laisse entrevoir d'autres, plus considérables

encore. Or cette dernière psychologie, cultivée aujourd'hui dans bien des pays, est une science d'origine française, qui est restée éminemment française. Préparée par les aliénistes français de la première moitié du XIXe siècle, elle s'est constituée d'une manière définitive avec Moreau de Tours, et elle n'a pas cessé, depuis, d'être représentée en France par des maîtres, soit qu'ils fussent venus de la pathologie à la psychologie, soit que ce fussent des psychologues attirés vers la pathologie mentale. Il nous suffira de citer les noms de Charcot, de Ribot, de Pierre Janet et de Georges Dumas.

Mais, tandis qu'une partie de la philosophie française, au XIXe siècle, s'orientait ainsi dans la direction de la physiologie, de la psychologie, de la sociologie, le reste prenait pour objet de spéculation, comme aux siècles précédents, la nature en général, l'esprit en général.

Dès le début du siècle, la France ont un grand métaphysicien, le plus grand qu'elle eût produit depuis Descartes et Malebranche : Maine de Biran [492]. Peu remarquée au moment où elle parut, la doctrine de Maine de Biran a exercé une influence croissante : on peut se demander si la voie que ce philosophe a ouverte n'est pas celle où la métaphysique devra marcher définitivement. À l'opposé de Kant (car c'est à tort qu'on l'a appelé le « Kant français »), Maine de Biran a jugé que l'esprit humain était capable, au moins sur un point, d'atteindre l'absolu et d'en faire l'objet de ses spéculations. Il a montré que la connaissance que nous avons de nous-même, en particulier dans le sentiment de l'effort, est une connaissance privilégiée, qui dépasse le pur « phénomène » et qui atteint la réalité « en soi », — cette réalité que Kant déclarait inaccessible à nos spéculations. Bref, il a conçu l'idée d'une métaphysique qui s'élèverait de plus en plus haut, vers l'esprit en général, à mesure que la conscience descendrait plus bas, dans les profondeurs de la vie intérieure. Vue géniale, dont il a tiré les conséquences sans s'amuser à des jeux dialectiques, sans bâtir un système.

Que d'ailleurs Maine de Biran ait une certaine parenté avec Pascal, c'est ce que nous entrevoyons quand nous lisons Ravaisson [493]. Attaché à Pascal autant qu'à Maine de Biran, épris de l'art grec autant que de la philosophie grecque, Ravaisson nous fait admirablement comprendre comment l'originalité de chaque philosophe français ne l'empêche pas de se relier à une certaine tradition, et comment cette tradition elle-même rejoint la tradition classique. Un Descartes a beau rompre avec la philosophie des anciens : son œuvre conserve les qualités d'ordre et de mesure qui furent caractéristiques de la pensée grecque. Ravaisson a mis en

lumière ce côté artistique et classique de la pensée philosophique française. Lui-même a tracé les linéaments d'une philosophie qui mesure la réalité des choses à leur degré de beauté.

On ne peut prononcer le nom de Ravaisson sans y associer celui de Lachelier, un penseur dont l'influence fut tout aussi considérable. Lachelier réveilla la philosophie universitaire à un moment où elle s'endormait dans la doctrine, facile et aimable, de Victor Cousin [494]. Sa thèse sur le fondement de l'induction restera classique, comme tout ce qui porte la marque de la perfection. Sa doctrine, qui se réclame du kantisme, dépasse en réalité l'idéalisme de Kant et inaugure même un, réalisme d'un genre particulier, qui pourrait être rattaché à celui de Maine de Biran. Maître incomparable, il a nourri de sa pensée plusieurs générations de maîtres.

De la philosophie de Ravaisson, et plus particulièrement de ses vues sur l'habitude, de la philosophie d'Auguste Comte aussi (en tant qu'elle affirme l'irréductibilité des sciences les unes aux autres) on pourrait rapprocher la théorie neuve et profonde que Boutroux expose dans sa thèse sur « la contingence des lois de la nature ». Par une voie toute différente, par l'analyse des conditions auxquelles est soumise la construction des concepts scientifiques, le grand mathématicien Henri Poincaré [495] est arrivé à des conclusions du même genre : il montre ce qu'il y a de relatif à l'homme, de relatif aux exigences et aux préférences de notre science, dans le réseau de lois que notre pensée étend sur l'univers. Analogue est la doctrine de Milhaud [496]. Et l'on pourrait ranger du même côté Édouard Le Roy, si l'œuvre de ce philosophe n'était animée, malgré certaines ressemblances extérieures, d'un esprit différent : sa critique de la science est liée à des vues personnelles, profondes, sur la réalité en général, sur la morale et la religion [497].

L'idée dominante de Liard a été de maintenir en face l'une de l'autre la métaphysique et la science, comme deux formes également légitimes de la pensée. Le même souci existe chez Fouillée [498]. Psychologue et sociologue autant que dialecticien, Fouillée a développé une théorie des idées-forces qui est un rationalisme élargi. Il n'est guère de question, théorique ou pratique, que ce penseur brillant n'ait abordée, et sur laquelle il n'ait présenté des vues intéressantes et suggestives. Il eut dans Guyau un disciple génial. Moins célèbre que Nietzsche, Guyau avait soutenu, avant le philosophe allemand, en termes plus mesurés et sous une forme plus acceptable, que l'idéal moral doit être cherché dans la plus haute expansion possible de la vie.

Nous avons laissé de côté dans cette énumération rapide, deux penseurs de premier ordre que nous ne pouvions pas rattacher à la tradition issue de Maine de Biran. Nous voulons parler de Renouvier et de Cournot [499].

Parti du criticisme kantien, qu'il avait d'ailleurs profondément modifié dès le début, Renouvier [500] s'en est dégagé peu à peu pour arriver à des conclusions qui ne sont pas très éloignées, quant à la lettre, de celles du dogmatisme métaphysique : il affirme, en particulier, l'indépendance de la personne humaine ; il réintègre la liberté dans le monde. Mais il renouvelle la signification de ces thèses, en les rapprochant des données de la science positive, et surtout en les faisant précéder d'une critique de l'entendement humain. Par sa morale, autant que par sa théorie de la nature et de l'homme, il a agi considérablement sur la pensée de son temps [501].

Conduit à la philosophie, lui aussi, par l'étude des sciences, et en particulier par les mathématiques, Cournot 37 institua une critique d'un genre nouveau, qui, à la différence de la critique kantienne, porte à la fois sur la forme et sur la matière de notre connaissance, sur les méthodes et sur les résultats. Sur une foule de points — notamment sur le hasard et la probabilité — il a apporté des vues neuves, pénétrantes et profondes. Il est temps de mettre ce penseur à sa vraie place, — une des premières, — parmi les philosophes du XIXe siècle.

On pourrait maintenant, pour conclure, dire un mot de l'entreprise tentée par l'auteur de l'Évolution créatrice pour porter la métaphysique sur le terrain de l'expérience et pour constituer, en faisant appel à la science et à la conscience, en développant la faculté d'intuition, une philosophie capable de fournir, non plus seulement des théories générales, mais aussi des explications concrètes de faits particuliers. La philosophie, ainsi entendue, est susceptible de la même précision que la science positive. Comme la science, elle pourra progresser sans cesse en ajoutant les uns aux autres des résultats une fois acquis. Mais elle visera en outre — et c'est par là qu'elle se distingue de la science — à élargir de plus en plus les cadres de l'entendement, dût-elle briser tel ou tel d'entre eux, et à dilater indéfiniment la pensée humaine.

LA PHILOSOPHIE FRANÇAISE

Articles

Liste des titres

Table des matières du titre

II

Nous avons passé en revue un certain nombre de philosophes français, en tenant surtout compte de leur diversité, de leur originalité, de ce qu'ils ont apporté de nouveau et de ce que le monde leur doit. Nous allons maintenant chercher s'ils ne présenteraient pas certains traits communs, caractéristiques de la pensée française.

Le trait qui frappe d'abord, quand on parcourt un de leurs livres, est la simplicité de la forme. Si on laisse de côté, dans la seconde moitié du XIX^e siècle, une période de vingt ou trente ans pendant laquelle un petit nombre de penseurs, subissant une influence étrangère, se départirent parfois de la clarté traditionnelle, on peut dire que la philosophie française s'est toujours réglée sur le principe suivant : il n'y a pas d'idée philosophique, si profonde ou si subtile soit-elle, qui ne puisse et ne doive s'exprimer dans la langue de tout le monde. Les philosophes français n'écrivent pas pour un cercle restreint d'initiés ; ils s'adressent à l'humanité en général. Si, pour mesurer la profondeur de leur pensée et pour la comprendre pleinement, il faut être philosophe et savant, néanmoins il n'est pas d'homme cultivé qui ne soit en état de lire leurs principales œuvres et d'en tirer quelque profit. Quand ils ont eu besoin de moyens d'expression nouveaux, ils ne les ont pas cherchés, comme on l'a fait ailleurs, dans la création d'un vocabulaire spécial (opération qui aboutit souvent à enfermer, dans des termes artificiellement composés, des idées incomplètement digérées), mais plutôt dans un assemblage ingénieux des mots usuels, qui donne à ces mots de nouvelles nuances de sens et leur permet de traduire des idées plus subtiles ou plus profondes. Ainsi s'explique qu'un Descartes, un Pascal, un Rousseau, — pour ne citer que ceux-là, — aient beaucoup accru la force et la flexibilité de la langue française, soit que l'objet de leur analyse fût plus proprement la pensée (Descartes), soit que ce fût aussi le sentiment (Pascal, Rousseau). Il faut, en effet, avoir poussé jusqu'au bout la décomposition de ce qu'on a dans l'esprit pour arriver à s'exprimer en termes simples.

Mais, à des degrés différents, tous les philosophes français ont eu ce don d'analyse. Le besoin de résoudre les idées et même les sentiments en éléments clairs et distincts, qui trouvent leurs moyens d'expression dans la langue commune, est caractéristique de la philosophie française depuis ses origines.

Si maintenant on passe de la forme au fond, voici ce qu'on remarquera d'abord.

La philosophie française a toujours été étroitement liée à la science positive. Ailleurs, en Allemagne par exemple, tel philosophe a pu être savant, tel savant a pu être philosophe ; mais la rencontre des deux aptitudes ou des deux habitudes a été un fait exceptionnel et, pour ainsi dire, accidentel. Si Leibniz fut à la fois un grand philosophe et un grand mathématicien, nous voyons que le principal développement de la philosophie allemande, celui qui remplit la première moitié du XIXe siècle, s'est effectué en dehors de la science positive. Il est de l'essence de la philosophie française, au contraire, de s'appuyer sur la science. Chez Descartes, l'union est si intime entre la philosophie et les mathématiques qu'il est difficile de dire si sa géométrie lui fut suggérée par sa métaphysique ou si sa métaphysique est une extension de sa géométrie. Pascal fut un profond mathématicien, un physicien original, avant d'être un philosophe. La philosophie française du XVIIIe siècle se recruta principalement parmi les géomètres, les naturalistes et les médecins (d'Alembert, La Mettrie, Bonnet, Cabanis, etc.). Au XIXe siècle, quelques-uns des plus grands penseurs français, Auguste Comte, Cournot, Renouvier, etc., vinrent à la philosophie à travers les mathématiques ; l'un d'eux, Henri Poincaré, fut un mathématicien de génie. Claude Bernard, qui nous a donné la philosophie de la méthode expérimentale, fut un des créateurs de la science physiologique. Ceux mêmes des philosophes français qui se sont voués pendant le dernier siècle à l'observation intérieure ont éprouvé le besoin de chercher en dehors d'eux, dans la physiologie, dans la pathologie mentale, etc., quelque chose qui les assurât qu'ils ne se livraient pas à un simple jeu d'idées, à une manipulation de concepts abstraits : la tendance est déjà visible chez le grand initiateur de la méthode d'introspection profonde, Maine de Biran. En un mot, l'union étroite de la philosophie et de la science est un fait si constant, en France qu'il pourrait suffire à caractériser et à définir la philosophie française.

Un trait moins particulier, mais bien frappant encore, est le goût des philosophes français pour la psychologie, leur penchant à l'observation intérieure. Assurément ce trait ne pourrait plus suffire, comme le précédent, à définir la tradition française, car l'aptitude à se sonder soi-même, et à pénétrer sympathiquement dans l'âme

d'autrui, est sans doute aussi répandue en Angleterre et en Amérique, par exemple, qu'elle l'est en France. Mais, tandis que les grands penseurs allemands (même Leibniz, même Kant) n'ont guère eu, en tout cas, n'ont guère manifesté, de sens psychologique, tandis que Schopenhauer (tout imprégné, d'ailleurs, de la philosophie française du XVIII^e siècle) est peut-être le seul métaphysicien allemand qui ait été psychologue, au contraire il n'y a pas de grand philosophe français qui ne se soit révélé, à l'occasion, subtil et pénétrant observateur de l'âme humaine. Inutile de rappeler les fines études psychologiques qu'on trouve chez Descartes et chez Malebranche, intimement mêlées à leurs spéculations métaphysiques. La vision d'un Pascal était aussi aiguë quand elle s'exerçait dans les régions mal éclairées de l'âme que lorsqu'elle portait sur les choses physiques, géométriques, philosophiques. Condillac fut un psychologue autant qu'un logicien. Que dire alors de ceux qui ont ouvert à l'analyse psychologique des voies nouvelles, comme Rousseau ou Maine de Biran ? Pendant tout le XVII^e et le XVIII^e siècles, la pensée française, s'exerçant sur la vie intérieure, a préparé la psychologie purement scientifique qui devait être l'œuvre du XIX^e siècle. Nul, d'ailleurs, n'a plus contribué à fonder cette psychologie scientifique qu'un Moreau de Tours, un Charcot ou un Ribot. Remarquons que la méthode de ces psychologues, — celle qui a valu à la psychologie, en somme, ses plus importantes découvertes, — n'est qu'une extension de la méthode d'observation intérieure. C'est toujours à la conscience qu'elle fait appel ; seulement, elle note les indications de la conscience chez le malade, au lieu de s'en tenir à l'homme bien portant.

Tels sont les deux principaux traits de la philosophie française.

En se composant ensemble, ils donnent à cette philosophie sa physionomie propre. C'est une philosophie qui serre de près les contours de la réalité extérieure, telle que le physicien se la représente, et de très près aussi ceux de la réalité intérieure, telle qu'elle apparaît au psychologue. Par là même, elle répugne le plus souvent à prendre la forme d'un système. Elle rejette aussi bien le dogmatisme à outrance que le criticisme radical ; sa méthode est aussi éloignée de celle d'un Hegel que de celle d'un Kant. Ce n'est pas à dire qu'elle ne soit pas capable d'édifier, quand il lui plaît, quelque grande construction. Mais les philosophes français semblent avoir eu généralement cette arrière-pensée que systématiser est facile, qu'il est trop aisé d'aller jusqu'au bout d'une idée, que la difficulté est plutôt d'arrêter la déduction où il faut, de l'infléchir comme il faut, grâce à l'approfondissement des sciences particulières et au contact sans cesse maintenu avec la réalité.

Pascal a dit que l'« esprit géométrique » ne suffisait pas : le philosophe doit y joindre l'« esprit de finesse ». Et Descartes, ce grand métaphysicien, déclarait avoir consacré peu d'heures à la métaphysique, entendant par là, sans doute, que le travail de pure déduction ou de pure construction métaphysique s'effectue de lui-même, pour peu qu'on y ait l'esprit prédisposé. — Allèguera-t-on qu'en se faisant moins systématique la philosophie s'écarte de son but, et que son rôle est précisément d'unifier le réel ? — Mais la philosophie française n'a jamais renoncé à cette unification. Seulement, elle ne se fie pas au procédé qui consiste à prendre telle ou telle idée et à y faire entrer, de gré ou de force, la totalité des choses. À cette idée on pourra toujours en opposer une autre, avec laquelle on construira, selon la même méthode, un système différent ; les deux systèmes seront d'ailleurs également soutenable, également invérifiables ; de sorte que la philosophie deviendra un simple jeu, un tournoi entre dialecticiens. Remarquons qu'une idée est un élément de notre intelligence, et que notre intelligence elle-même est un élément de la réalité : comment donc une idée, qui n'est qu'une partie d'une partie, embrasserait-elle le Tout ? L'unification des choses ne pourra s'effectuer que par une opération beaucoup plus difficile, plus longue, plus délicate : la pensée humaine, au lieu de rétrécir la réalité à la dimension d'une de ses idées, devra se dilater elle-même au point de coïncider avec une portion de plus en plus vaste de la réalité. Mais il faudra, pour cela, le travail accumulé de bien des siècles. En attendant, le rôle de chaque philosophe est de prendre, sur l'ensemble des choses, une vue qui pourra être définitive sur certains points, mais qui sera nécessairement provisoire sur d'autres. On aura bien là, si l'on veut, une espèce de système ; mais le principe même du système sera flexible, indéfiniment extensible, au lieu d'être un principe arrêté, comme ceux qui ont donné jusqu'ici les constructions métaphysiques proprement dites. Telle est, nous semble-t-il, l'idée implicite de la philosophie française. C'est une idée qui n'est devenue tout à fait consciente à elle-même, ou qui n'a pris la peine de se formuler, que dans ces derniers temps. Mais, si elle ne s'était pas dégagée plus tôt, c'est justement parce qu'elle était naturelle à l'esprit français, esprit souple et vivant, qui n'a rien de mécanique ou d'artificiel, esprit éminemment sociable aussi, qui répugne aux constructions individuelles et va d'instinct à ce qui est humain.

Par là, par les deux ou trois tendances que nous venons d'indiquer, s'explique peut-être ce qu'il y a eu de constamment génial et de constamment créateur dans la philosophie française. Comme elle s'est toujours astreinte à parler le langage de tout le monde, elle n'a pas été le privilège d'une espèce de caste

philosophique ; elle est restée soumise au contrôle de tous ; elle n'a jamais rompu avec le sens commun. Pratiquée par des hommes qui furent des psychologues, des biologistes, des physiciens, des mathématiciens, elle s'est continuellement maintenue en contact avec la science aussi bien qu'avec la vie. Ce contact permanent avec la vie, avec la science, avec le sens commun, l'a sans cesse fécondée en même temps qu'il l'empêchait de s'amuser avec elle-même, de recomposer artificiellement les choses avec des abstractions. Mais, si la philosophie française a pu se revivifier indéfiniment ainsi en utilisant toutes les manifestations de l'esprit français, n'est-ce pas parce que ces manifestations tendaient elles-mêmes à prendre la forme philosophique ? Bien rares, en France, sont les savants, les écrivains, les artistes et même les artisans qui s'absorbent dans la matérialité de ce qu'ils font, qui ne cherchent pas à extraire — fût-ce avec maladresse, fût-ce avec quelque naïveté — la philosophie de leur science, de leur art ou de leur métier. Le besoin de philosopher est universel : il tend à porter toute discussion, même d'affaires, sur le terrain des idées et des principes. Il traduit probablement l'aspiration la plus profonde de l'âme française, qui va tout droit à ce qui est général et, par là, à ce qui est généreux. En ce sens, l'esprit français ne fait qu'un avec l'esprit philosophique.

H. BERGSON

FIN DE LA PHILOSOPHIE FRANÇAISE



**PRÉFACE
DE
GABRIEL TARDE
(LES GRANDS PHILOSOPHES
FRANÇAIS ET ÉTRANGERS)**



ÉCRIT PAR H. BERGSON en 1909

Pour toutes remarques ou suggestions :

editions@arvensa.com

Ou rendez-vous sur :

www.arvensa.com

On mesure la portée d'une doctrine philosophique à la variété des idées où elle s'épanouit et à la simplicité du principe où elle se ramassé. La richesse des idées est ce qui nous frappe parce que l'idée est ce qu'il y a de plus rapproché de nous, de plus formidable en mots, de plus analysable en éléments déjà connus. Mais, à mesure que nous nous appesantissons sur la multiplicité de ces idées, nous les voyons se rejoindre, s'entrepénétrer, et finalement se fondre en une intuition indivisible, dont l'inépuisable fécondité exprime l'impossibilité où se trouve le langage d'arriver jamais, par les détails qui s'ajoutent aux détails et qui composent une approximation croissante, à nous communiquer parfaitement cette vision simple.

Tel est bien le double caractère de de Tarde. Elle nous charme d'abord par la variété et la nouveauté des détails. Elle touche à tout ce qui nous intéresse, et elle y touche avec une baguette magique, qui fait surgir les aperçus les plus séduisants, les plus inattendus. Sociologie et psychologie, droit et politique, philosophie morale et philosophie générale, la plupart des grands problèmes ont attiré Tarde tour à tour. Ou plutôt ils l'attiraient tous ensemble ; et la facilité avec laquelle cet esprit aussi souple que curieux se transportait instantanément d'un problème à un autre problème, d'une science à une autre science, explique qu'il ait pu tirer un si merveilleux parti du par analogie, dont il avait fait le procédé essentiel de sa méthode.

Mais « travers tant de réflexions fines, pénétrantes, profondes, tant de réponses ingénieuses à tant de questions élégamment posées, c'est une certaine conception générale de la réalité, c'est, derrière cette conception elle-même, une certaine vision simple qui transparaît.

Des éléments analogues par certains côtés aux monades de Leibniz, mais, à la différence des monades leibniziennes capables de se modifier les uns les autres, voilà ce que Tarde met au fond de la réalité. Divers dès le début, ils accentuent leur diversité sans cesse, grâce à l'action qu'exerce sur eux leur grâce à celle qu'ils exercent sur eux-mêmes. Ils composent ainsi une société où chacun développe sa propre individualité et, par une espèce de rayonnement, l'individualité des autres. Ils forment un univers auquel le jeu de plus en plus varié des initiatives qui s'accordent de mieux en mieux entre elles donne de plus en plus l'aspect d'une œuvre d'art.

Mais, à mesure que nous nous concentrons sur cette du réel,

nous la voyons se simplifier davantage. De la nature intime des éléments, de leur état originel et de leur état final Tarde s'est beaucoup moins préoccupé que de leur action réciproque. Là était pour lui l'essentiel. Ce qui domine toute sa philosophie, c'est un certain point de vue très original sur causalité.

La causalité par excellence est, à ses yeux, celle qui opère dans les sociétés humaines, où un individu invente et où d'autres individus l'imitent. Elle ne se ramène à aucun des types de causalité décrits par les physiciens et les métaphysiciens. L'imitation ne manifeste en effet ni une impulsion mécanique ni même, à proprement parler, une attraction morale. C'est une certaine action *sui generis* qui s'exerce d'esprit à esprit. C'est une certaine contagion psychologique se propageant dans une certaine direction déterminée. C'est, entre les consciences, un va-et-vient qui tend à produire un nivellement et qui les amènerait toutes sur le même plan si, à chaque instant, de nouvelles inventions ne créaient de nouvelles différences de niveau.

Psychologique et social tout à la fois par ses origines, ce principe a conduit Tarde à constituer une science des sociétés qui repose sur l'étude de l'âme humaine et une science de l'âme humaine qui tient l'individu pour prédestiné à la vie sociale. Il a donné une sociologie nettement psychologique, et une psychologie toute prête à s'épanouir en sociologie. Entre la science de l'homme individuel et celle de l'homme social Tarde opéra une synthèse sur laquelle il fit converger toutes les autres sciences particulières. La *répétition*, avec l'*opposition* et l'*adaptation* en sont complémentaires, fut pour lui un principe d'explication véritablement universel.

Quelles variations il exécuta sur ce thème, avec quelle aisance il sut se mouvoir parmi ces conceptions très générales, avec quelle puissance d'imagination il les poussa jusqu'à leurs conséquences les plus imprévues, poète autant que philosophe, c'est de quoi l'on se fera une idée en lisant les morceaux réunis dans ce volume et l'introduction qui les relie si bien entre eux. Nous ne pouvions songer à résumer en quelques mots une pareille œuvre, encore moins à définir un pareil esprit. Nous avons seulement voulu rappeler le principe de la doctrine et, par là, en souligner l'importance philosophique. Entre les manifestations les plus originales de la pensée du dix-neuvième siècle, l'historien des idées assignera sans aucun doute une place éminente à la philosophie de *l'imitation*.

H. Bergson.

FIN DE LA PRÉFACE
DE
GABRIEL TARDE



**COMPTE-RENDU
DE
*LA PSYCHOLOGIE DE LA
CROYANCE*
DE CAMILLE BOS**



ÉCRIT PAR H. BERGSON en 1902

Pour toutes remarques ou suggestions :

editions@arvensa.com

Ou rendez-vous sur :

www.arvensa.com

Le livre de M. Camille Bos est une étude instructive, autant que suggestive, du phénomène de la croyance. L'auteur, qui est un psychologue pénétrant, examine la croyance dans ses rapports avec la sensation, avec les images, avec les émotions et les tendances, avec l'intelligence, enfin et surtout avec la volonté et l'action en général. Sur tous ces points il nous apporte une ample provision de descriptions et d'analyses. De chacun de ces points aussi il nous suggère une certaine représentation de la croyance. Sa méthode consiste à prendre, sur l'objet qu'il étudie, une série de vues qu'il nous montre tour à tour, isolément. À nous alors de faire converger toutes ces vues sur un même point pour obtenir de l'objet une vision unique : l'auteur, par une défiance peut-être excessive vis-à-vis de l'esprit de synthèse, n'a pas voulu entreprendre lui-même ce travail. Nous allons résumer d'abord les divers chapitres du livre. Puis nous dirons un mot de la théorie qui nous paraît s'en dégager, théorie dont nous accepterions volontiers, pour notre part, les points essentiels, car nous arrivons, par des chemins assez différents, à une conclusion du même genre.

Il y a d'abord une croyance qui s'attache à la *sensation*. Elle dépend de l'intensité de cette sensation, de sa netteté, et aussi de la cohésion des éléments qui la composent. Elle est peut-être moins forte pour les sensations visuelles que pour les sensations tactiles, moins forte pour les sensations reçues passivement que pour les sensations que nous soulignons par des mouvements. Notre activité joue donc ici un rôle important, peut-être le rôle principal. Et il ne s'agit pas seulement de notre activité musculaire, mais de notre réaction générale à la sensation et de l'attitude que nous adoptons vis-à-vis d'elle.

De la sensation nous passons aux *images*. Comme l'image n'est qu'une sensation diminuée, notre croyance aux images devra suivre les mêmes lois que notre croyance aux sensations : elle sera plus forte pour une image plus nette et plus intense. Mais ce qui complique beaucoup les choses, c'est que les images représentent notre passé et non pas, comme les sensations, notre moment présent. S'il n'y a, pour un moment donné de notre vie, qu'un seul système de sensations, le nombre des images qui peuvent se présenter au seuil de la conscience, à ce même moment, est illimité. De toutes les appelées, quelle sera l'élue ? Ce sera celle qui s'organisera le mieux avec nos sensations présentes ; ce sera aussi celle qui sera assez forte pour refouler toutes ses concurrentes et

occuper la place. M. Bos se rallie ici à la théorie de Taine relative à la « réduction » des images.

Nous arrivons alors aux *émotions* et aux *tendances*. M. Camille Bos nous montre sur des exemples bien choisis comment l'émotion « colore la croyance, l'anime et lui communique la vie ». Les idées introduites dans notre esprit sont acceptées ou rejetées selon qu'elles sont en harmonie ou en désaccord avec nos émotions. Et si l'on considère que l'ensemble de notre vie affective, tendances, désirs, etc., constitue le fond même de notre *caractère*, on trouvera qu'en dernière analyse c'est sur notre caractère que nos croyances reposent.

Mais nos croyances se rattachent aussi, par un autre côté, à « l'activité automatique de notre intelligence ». Mémoire, habitude, association produisent en nous de véritables tendances à croire. La mémoire et l'habitude implantent en nous les idées par la répétition. Les lois de l'association font, comme l'a montré M. Paulhan, qu'une idée est acceptée ou rejetée par les éléments psychologiques selon qu'elle peut ou ne peut pas s'unir à eux pour une fin commune.

Jusqu'ici la volonté n'intervient pas. Mais jusqu'ici nous avons affaire à ce côté de la croyance qui est commun à l'homme et à l'animal. Chez l'homme seul la croyance devient explicite et complète, parce que, seul, l'homme est capable de vouloir. Le rôle de la volonté, plutôt négatif que positif, est d'opérer une sélection entre les croyances qui nous arriveraient de divers côtés par les processus qu'on vient de décrire : c'est, par là même, d'exercer sur certaines croyances virtuelles ou possibles une action d'arrêt. De là le rôle considérable de l'attention.

La croyance, ainsi envisagée, est un phénomène complexe ; elle suppose la formation progressive de représentations qui viennent s'offrir à nous et solliciter notre adhésion : il faut, pour que la croyance se constitue définitivement, que nous ayons adopté l'une d'elles. L'auteur consacre un chapitre intéressant à ce qu'il appelle « le temps de croyance ». On reconnaît le moment précis où la croyance est constituée à ce qu'elle est devenue une force agissante ; une source d'action. L'action est le critérium de la croyance. On peut se faire illusion sur sa croyance, on peut croire qu'on croit, alors qu'on se borne à répéter les mots sans vivre réellement la chose. On n'est sûr de croire que lorsqu'on a fait passer sa croyance dans sa vie. « La croyance et l'action sont substituts l'un de l'autre ; croire c'est se retenir d'agir, et agir c'est traduire au dehors sa croyance. »

L'auteur est ainsi amené à parler des croyances « implicites », et aussi des croyances « abstraites ». Il entend par croyances implicites ces croyances qui sont vécues par nous à tout instant de notre existence consciente, encore qu'elles ne soient pas distinctement formulées. L'acte le plus simple, le plus spontané, comme celui de manger, implique une certaine croyance générale à la réalité de la vie, croyance qui résulte, dit finement l'auteur, d'une espèce « d'impératif vital ». En outre, les croyances particulières qui vont à tel ou tel objet sont autant d'espèces taillées dans des genres plus vastes, et si l'on considère ces croyances très générales, on verra qu'elles servent de substrat aux autres, quoiqu'elles passent le plus souvent inaperçues. Telle est la croyance de chacun de nous à l'existence de son corps, à l'existence de sa personnalité : cette dernière croyance, impliquée, en un certain sens, dans toutes les autres, en un autre sens les suppose, notre personnalité étant la synthèse même des éléments dont toute croyance est faite. Telle est aussi notre croyance à l'existence des autres êtres et à la réalité du monde sensible, notre croyance au passé et à l'avenir.

Par croyances « abstraites », l'auteur entend les croyances métaphysiques et religieuses, et il aurait aussi bien pu les appeler « concrètes », car il n'en est pas, comme il le montre avec beaucoup de justesse, qui impliquent une plus grande richesse d'éléments combinés. Dans la croyance religieuse, c'est la personnalité entière qui donne, alors que nous n'allons à tout le reste qu'avec une partie de nous-mêmes. De là la profondeur du sentiment religieux ; de là aussi le timbre différent, en quelque sorte, qu'il prend chez les différentes personnes, selon le nombre et la nature des harmoniques qui viennent renforcer le son fondamental.

L'ouvrage de M. Camille Bos se termine par une intéressante étude de la propagation de la croyance et de sa portée sociale. La conclusion de l'auteur, arrivé au terme de son étude, est que « notre croyance est liée à notre activité, l'exprime à tous ses degrés et progresse, comme elle, de l'automatisme à la liberté. À son plus bas degré, c'est la force d'élan vers la vie. Arrivée à la conscience d'elle-même, elle s'affirme dans la sensation : puis l'intelligence s'y joint, avec la réflexion, si bien que la croyance complète exprime la triple âme dont parlait Aristote, l'âme nutritive, l'âme sentante et l'âme raisonnable ». En ce sens, elle est le propre de l'homme. Et elle exprime, dans l'homme, un progrès indéfini vers la perfection.

Ce résumé très sec ne peut donner qu'une idée insuffisante d'un livre où l'on trouvera, comme nous le disions au début, bien des observations de détail fines et ingénieuses. Et ce ne sera pas non

plus donner du livre une idée tout à fait exacte que de chercher à en extraire une théorie, nécessairement un peu systématique, de ce que nous appellerons l'essence de la croyance. Il y a cependant une conception générale de la croyance à laquelle les vues de M. Camille Bos se rattacheraient facilement, et que nous ne pouvons nous empêcher d'esquisser pour conclure.

Si nous considérons un corps vivant, nous voyons qu'il s'entretient et se renouvelle en absorbant des substances qu'il emprunte au milieu environnant. De certaines substances il peut faire sa nourriture, de certaines autres il ne peut rien tirer : il ne choisit et ne retient que ce qui est assimilable. Ainsi pour notre organisme moral. Il emprunte au milieu intellectuel ambiant tout ce qu'il est capable de s'assimiler ; il néglige le reste. L'acte par lequel il retient certaines représentations et les incorpore à sa substance est l'acte de croyance. La croyance est donc à l'esprit ce que l'assimilation est au corps. C'est une *assimilation psychologique*.

Maintenant, cette fonction spéciale d'assimilation se rattache-t-elle à une fonction psychologique plus générale et mieux connue ? Si nous comprenons bien la conclusion de M. Bos, cette fonction plus générale serait la volonté. Et nous serons entièrement de son avis sur ce point, à condition de prendre le mot volonté au sens que l'auteur lui donne dans les dernières pages de son livre. La volonté ainsi entendue serait le ressort intérieur de la vie psychologique tout entière, l'élan qui nous porte en avant sur la route du temps, la vitalité même de l'âme, vitalité à laquelle l'âme emprunte en effet la force de se nourrir en même temps que le besoin d'une nourriture.

Seulement, cette volonté, qui est à la racine de notre vie psychologique, passe par des degrés divers « d'objectivation », selon le mot de Schopenhauer. Elle se manifeste par des mouvements automatiques, par des sensations, par des tendances, par des représentations intellectuelles, enfin par des actes de volonté proprement dits, — le mot volonté étant pris cette fois au sens plus restreint de choix, de sélection intelligente entre diverses déterminations possibles. De là des formes diverses, plus ou moins élevées, plus ou moins complètes aussi, de la croyance. La croyance parfaite serait celle à laquelle on se porterait avec toutes ces facultés à la fois, *xun holè tè psuchè*. Absorbable par toutes les cellules psychologiques, pour ainsi dire, cette croyance teindrait de sa coloration notre âme entière. Telles sont les croyances que M. Camille Bos appelle « abstraites » et aussi les croyances « implicites ». Nous accueillons de cette manière l'idée nouvelle dont la nuance s'accorde avec tout ce que nous avons pensé, senti,

voulu jusqu'alors, et où nous nous reconnaissons entièrement nous-mêmes.

Mais à côté de ces croyances, il en est d'autres dont s'empare seulement une certaine partie de notre moi, comme il y a, pour le corps, des éléments assimilables qui ont leur siège d'élection dans certains tissus. C'est ainsi que des sensations, des images, des idées seront acceptées ou rejetées selon qu'elles arriveront ou non à s'accorder avec les systèmes de sensations, de sentiments, d'instincts, de tendances, de représentations qui composent, à un moment donné, la substance de notre personne.

Il est vrai qu'en approfondissant ces croyances qu'on pourrait appeler *partielles*, on trouverait peut-être que la totalité de notre moi y intervient plus ou moins inconsciemment. Ainsi, la perception à laquelle nous donnons notre adhésion est bien, comme le dit M. Camille Bos, « celle qui exige la collaboration de notre moi ». Mais peut-être cette collaboration est-elle beaucoup plus étendue encore que l'auteur ne le suppose. Pour que j'accepte une perception comme réelle, pour que j'y croie, il faut qu'elle me paraisse se rattacher logiquement au reste de mon expérience. Je suis en ce moment à Paris dans ma chambre : si, brusquement, pendant que j'écris, le mont Blanc se dressait devant moi, je dirais que c'est une hallucination ou que je fais un rêve, je ne croirais pas à ce que je vois. Que faudrait-il pour que je fusse amené à y croire ? Simplement qu'entre la perception que j'ai de ma chambre et cette perception du mont Blanc vinssent s'intercaler toutes les perceptions successives qui correspondent à un voyage de Paris à Chamonix. Ces perceptions « explicatives » sont donc absolument nécessaires à la croyance. Je ne m'aperçois distinctement de leur nécessité que lorsqu'elles font défaut, parce que mon attention reçoit alors une secousse qui la réveille ; mais si je ne me rendais pas compte, au moins confusément, que mes perceptions normales sont des perceptions raisonnables, expliquées par ce qui les précède et les entoure, comment écarterais-je comme illusoire la perception inexplicable ? En approfondissant ce point, on verrait que toute perception acceptée par notre moi, si immédiate que nous paraisse l'acceptation, est une perception qui se relie logiquement, de proche en proche, à une portion indéfiniment grandissante de notre expérience passée.

En se plaçant dans le même ordre d'idées, on pourrait se demander s'il y a lieu d'accepter telle quelle, ainsi que le fait M. Camille Bos, la théorie de Taine relative à la « réduction des images ». Sans doute l'image que nous accueillerons à un moment donné sera celle qui

s'encadrera le mieux dans l'ensemble de notre état mental, c'est-à-dire dans les sensations, sentiments et idées dont nous sommes alors remplis. Mais si l'on prétend que les images entament pour cela une lutte entre elles et que c'est la plus forte qui chasse les autres, on risque fort, croyons-nous, de tomber dans une espèce de cercle vicieux. À quoi reconnaissons-nous en effet ici la force de l'image, sinon à ce qu'elle s'obstine à rester ? En quoi peut consister sa « force », sinon dans cette obstination même ? Et comment resterait-elle, si elle n'était pas capable de s'encadrer dans, notre état général présent ? C'est donc parce qu'elle peut s'encadrer dans cet état qu'elle s'y installe, c'est parce qu'elle s'y installe qu'elle en chasse d'autres, et c'est parce qu'elle a chassé les autres que nous la déclarons « plus forte » qu'elles. Toute sa force lui vient donc, en dernière analyse, de la cooptation dont elle est l'objet de la part des autres états psychologiques, c'est-à-dire de l'affinité que ceux-ci se reconnaissent avec elle, et, si on laisse de côté les états morbides où l'image simule la sensation, il est bien difficile de parler d'une force intrinsèque inhérente aux images.

En continuant toujours dans la même voie, on verrait que c'est le problème même de la personnalité qui se pose à propos de la croyance, la question de « l'assimilation psychologique » étant inséparablement liée à celle de l'organisation psychologique en général. Mais ce serait aller beaucoup plus loin que l'auteur de la *Psychologie de la croyance* n'a voulu aller. Il n'a pas cherché à édifier une théorie de la croyance. Il s'est proposé seulement d'en décrire et d'en analyser les principaux aspects, et il s'est bien acquitté de sa tâche.

FIN DU COMPTE-RENDU
DE
LA PSYCHOLOGIE DE LA CROYANCE
DE CAMILLE BOS

— ANNEXES —

Henri Bergson : Œuvres complètes
Retour à la liste des titres



BERGSON AU JAPON **(par Shūzō Kuki)**



*Les nouvelles littéraires, n° 322, 15 décembre 1928. Librairie
Larousse.*

Pour toutes remarques ou suggestions :

editions@arvensa.com

Ou rendez-vous sur :

www.arvensa.com

Le Japon, qui s'isolait complètement au milieu de l'océan Pacifique, était contraint d'ouvrir ses portes, il y a soixante ans, par l'arrivée de navires de guerres américains. La civilisation occidentale introduite de cette façon n'était que la civilisation anglo-américaine. « Philosophie occidentale » signifiait alors pour nous « philosophie en langue anglaise ». L'utilitarisme de Stuart Mill et de Spencer est la première philosophie que nous ayons connue. Heureusement l'esprit japonais n'était pas fait pour accepter pleinement ce genre de pensée. Nous nous sommes détournés de lui sans y avoir trouvé aucune satisfaction. Aussi quand beaucoup plus tard ce même utilitarisme, déguisé sous le nom de « pragmatisme », a tenté de s'introduire chez nous, nous avons su lui fermer poliment nos portes.

La philosophie allemande est entrée au Japon vers 1885. Le premier parmi les philosophes occidentaux, Kant, nous a inspiré un profond respect. Ses principaux ouvrages sont traduits et commentés. Sa doctrine a fait l'objet de nombreux écrits. On a créé même des « soirées kantienues » pour discuter de temps à autre sur la philosophie transcendante. Fichte et Hegel sont également très estimés. Nous avons aussi connu un mouvement néo-kantien extrêmement marqué. On a étudié ardemment l'école de Marbourg comme l'école de Heidelberg. Ainsi Hermann Cohen et Heinrich Rickert ont eu parmi nous un grand prestige.

C'est à ce moment, où le criticisme et le logicisme représentait presque exclusivement la philosophie occidentale au Japon, c'est à ce moment même que surgit tout à coup le nom de M. Henri Bergson. C'était vers 1910. On a traduit d'abord *l'Evolution créatrice*, puis *Matière et mémoire*, puis *l'Introduction à la métaphysique*. De son *Essai sur les données immédiates de la conscience* nous ne possédons qu'une traduction abrégée. Son rôle chez nous a été principalement de nous rendre le goût de la métaphysique. Notre esprit trop desséché par le formalisme critique du néo-kantisme allemand a reçu une « céleste nourriture » de l'intuition métaphysique bergsonienne. Et la philosophie de Nishida, peut-être le plus profond penseur du Japon d'aujourd'hui, se présente comme un effort pour faire la synthèse de la philosophie transcendante et du bergsonisme. C'est ce qu'indiquent déjà les titres de ses principaux ouvrages : *Pensée discursive et expérience vitale*, *Intuition et réflexion dans la conscience de soi*. On peut dire d'une manière générale que ses méditations ont pour but, en acceptant l'intuition de la durée pure, de sauvegarder les valeurs a priori.

Il faut aussi signaler deux effets secondaires produits par le bergsonisme et qui caractérisent précisément l'état actuel de l'étude de la philosophie au Japon.

Premièrement — phénomène assez curieux — c'est par l'intermédiaire de la philosophie bergsonienne, que nous avons appris à apprécier la phénoménologie allemande. Husserl d'abord, non pas tant comme l'auteur de la première partie de ses *Recherches logiques*, que comme celui de la deuxième partie, non pas tant comme « logicien pur » que comme phénoménologue. Et puis Max Scheler, philosophe de la vie, et tout récemment Martin Heidegger, l'auteur de *l'Être et temps*. Parmi les points communs entre la philosophie bergsonienne et la phénoménologie allemande, ce qui nous semble le plus caractéristique c'est ce qui justement les distingue toutes deux de la philosophie néo-kantienne : d'une part l'exigence bergsonienne d'abolir la distinction trop nette entre la matière de la connaissance et sa forme, d'autre part l'idée de l'« intentionnalité » chez Husserl ou la notion d'« être dans le monde » chez Heidegger. Ce point commun n'est peut-être qu'un résultat commun de la méthode d'intuition. En tout cas nous avons, au Japon, été amenés du néo-kantisme à la « phénoménologie » par la philosophie bergsonienne.

Le deuxième effet du bergsonisme est beaucoup plus naturel ; il nous a appris à apprécier la philosophie française en générale. Le peu que nous connaissons auparavant de la philosophie française n'était que le Montesquieu de *l'Esprit des lois*, le J.-J. Rousseau du *Contrat social*, et le Comte de la sociologie. Maintenant on a commencé à s'interroger sur Boutroux, Ravaisson, Maine de Brian. Dans la philosophie de la « contingence », dans la notion de « l'habitude » et dans la méthode de l'« aperception immédiate » on cherche à trouver le courant principal de la pensée française. On se demande aussi quel rapport la philosophie géniale de M. Bergson soutient d'une part avec Descartes et d'autre part avec Pascal. On approfondit le sens de « médiation », on apprécie l'« esprit de finesse ». Nous savons bien reconnaître l'arbre au fruit.

Maintenant, pourquoi avons-nous une aversion instinctive contre l'utilitarisme ? Pourquoi Kant a-t-il exercé une si grande influence, chez nous ? Pourquoi M. Bergson est-il tant estimé au Japon ? On nous fait parfois le reproche puéril de n'être que d'habiles « imitateurs ». Quand une civilisation s'affronte avec une autre civilisation, une réciprocité d'influence n'a rien que de naturel. Mais l'acceptation de l'idée ne signifie point l'imitation. Ce qui se produit c'est l'assimilation selon le choix. Et le mode du choix lui-même nous révèle toujours la spontanéité et l'activité caractéristique du sujet qui choisit. Or, il y a chez nous deux courants prédominants

de la pensée : pensée shintoïste dans la forme du Boushido, et pensée bouddhique dans celle du Zen. Le Boushido, « la voie des Samouraï » est le culte de l'esprit absolu, le mépris du matériel. C'est une morale idéaliste de la « bonne volonté ». Il devait être ainsi la condition sine qua non de l'acceptation du kantisme au Japon. Le kantisme, sinon peut-être comme théorie de la connaissance, du moins comme « fondements de la métaphysique des mœurs », ne saurait, une fois importé, jamais mourir dans le pays du Boushido. D'autre part, le Zen, ou Dhyâna, ou « méditation » consiste en un effort pour saisir l'absolu par l'intuition. Et dans la pensée japonaise c'est lui précisément qui a frayé la voie à la philosophie de M. Bergson.

La méthode bergsonienne est « intuition simple et indivisible de l'esprit », « prise de possession directe » de la durée. Il dit : « On ne rejoindra pas la durée par un détour : il faut s'installer en elle d'emblée. » Un moine zéniste dirait la même chose. M. Bergson écrit : « Nous allons demander à la conscience de s'isoler du monde extérieur, et, par un vigoureux effort d'abstraction, de redevenir elle-même. » C'est aussi la méthode de la méditation du moine zéniste. En parlant de la durée, M. Bergson dit : sa « représentation... quoique clair pour une pensée qui rentre en elle-même et s'abstrait, ne saurait se traduire dans la langue du sens commun. » Pour la même raison, le Zen méprise le mot et le langage. Il est clair que la religion du zen et la philosophie bergsonienne ne sont pas la même chose. Mais il y a un esprit si évidemment commun à tous les deux qu'on ne saurait méconnaître leur affinité essentielle.

Non seulement, dans sa méthode mais même dans son contenu, la philosophie bergsonienne montre une grande ressemblance avec la pensée bouddhique. Nous ne mentionnerons que deux points principaux : 1° l'idée bergsonienne de la durée qui s'exprime dans l'image de « l'écoulement de l'eau » est justement l'idée fondamentale du bouddhisme : la fuite sans repos des choses, un flux d'eau ; 2° quand le bergsonisme admet la possibilité « d'accepter en même temps, et sur le même terrain, la thèse et l'antithèse des antinomies », il est tout proche de la vérité paradoxale qu'énonce le Zen : Nirvâna est Bouddha, Néant est Etre. Toutefois, cette ressemblance résulte de ce qu'ils se servent l'un et l'autre de méthodes d'intuition analogue, mais en toute indépendance. Et l'attrait fascinateur, qu'exerce le bergsonisme consiste précisément pour nous dans le fait qu'il nous montre cette affinité en toute spontanéité originelle. Chez Schopenhauer et chez Nietzsche par contre, quelques inspirations qu'ils nous inspirent, il y a trop de réminiscences orientales pour qu'on les regarde en Orient comme des philosophes vraiment occidentaux. M. Bergson reste

dans les limites du génie occidental, et nous attire d'autant plus.

FIN DE BERGSON AU JAPON
(par Shūzō Kuki)

Henri Bergson : Œuvres complètes
Retour à la liste des titres



CITATIONS



Pour toutes remarques ou suggestions :
editions@arvensa.com
Ou rendez-vous sur :
www.arvensa.com

L'idée de l'avenir est plus féconde que l'avenir lui-même.

(Essai sur les données immédiates de la conscience)

L'art de l'écrivain consiste surtout à nous faire oublier qu'il emploie des mots.

(Essai sur les données immédiates de la conscience)

Nous tendons instinctivement à solidifier nos impressions, pour les exprimer par le langage.

(Essai sur les données immédiates de la conscience)

L'art vise à imprimer en nous des sentiments plutôt qu'à les exprimer.

(Essai sur les données immédiates de la conscience)

Rêver, c'est se désintéresser.

(Matière et mémoire)

Rien n'est moins que le moment présent, si vous entendez par là cette limite indivisible qui sépare le passé de l'avenir.

(Matière et mémoire)

Le corps, toujours orienté vers l'action, a pour fonction essentielle de limiter, en vue de l'action, la vie de l'esprit.

(Matière et mémoire)

La cohésion sociale est due en grande partie à la nécessité pour une société de se défendre contre d'autres.

(Les deux sources de la morale et de la religion)

Le pur intérêt personnel est devenu à peu près indéfinissable, tant il y entre d'intérêt général.

(Les deux sources de la morale et de la religion)

L'union avec Dieu a beau être étroite, elle ne serait définitive que si elle était totale.

(Les deux sources de la morale et de la religion)

La morale de l'Evangile est essentiellement celle de l'âme ouverte.

(Les deux sources de la morale et de la religion)

L'humanité gémit, à demi écrasée sous le poids des progrès qu'elle a faits. Elle ne sait pas assez que son avenir dépend d'elle.

(Les deux sources de la morale et de la religion)

L'obéissance au devoir est une résistance à soi-même.

(Les deux sources de la morale et de la religion)

L'idée est un arrêt de la pensée.

(L'énergie spirituelle)

Toute action est un empiétement sur l'avenir.

(L'énergie spirituelle)

Vivre pour l'esprit, c'est essentiellement se concentrer sur l'acte à accomplir.

(L'énergie spirituelle)

Notre durée est irréversible. Nous ne saurions en revivre une parcelle, car il faudrait commencer par effacer le souvenir de tout ce qui a suivi.

(L'évolution créatrice)

Partout où quelque chose vit, il y a, ouvert quelque part, un registre où le temps s'inscrit.

(L'évolution créatrice)

Prévoir consiste à projeter dans l'avenir ce qu'on a perçu dans le passé.

(L'évolution créatrice)

Originellement nous ne pensons que pour agir. C'est dans le moule de l'action que notre intelligence a été coulée. La spéculation est un luxe, tandis que l'action est une nécessité.

(L'évolution créatrice)

Si je veux me préparer un verre d'eau sucrée, j'ai beau faire, je dois attendre que le sucre fonde.

(L'évolution créatrice)

L'intelligence est caractérisée par une incompréhension naturelle de la vie.

(L'évolution créatrice)

L'intelligence ne se représente clairement que dans le discontinu.

(L'évolution créatrice)

Le temps est une invention, ou il n'est rien du tout.

(L'évolution créatrice)

Notre esprit a une irrésistible tendance à considérer comme plus claire l'idée qui lui sert le plus souvent.

(La pensée et le mouvant)

Toute vérité est une route tracée à travers la réalité.

(La pensée et le mouvant)

La vanité : Je ne crois pas qu'il y ait de défaut plus superficiel ni plus profond. Les blessures qu'on lui fait ne sont jamais bien graves, et cependant elles ne veulent pas guérir. Les services qu'on lui rend sont les plus fictifs de tous les services ; pourtant ce sont ceux-là qui laissent derrière eux une reconnaissance durable. Issue de la vie sociale, puisque c'est une admiration de soi fondée sur l'admiration qu'on croit inspirer aux autres, elle est plus naturelle encore, plus universellement innée que l'égoïsme, car de l'égoïsme la nature

triomphe souvent, tandis que c'est par la réflexion seulement que nous venons à bout de la vanité. Je ne crois pas, en effet, que nous naissions jamais modestes, à moins qu'on ne veuille appeler encore modestie une certaine timidité toute physique, qui est d'ailleurs plus près de l'orgueil qu'on ne le pense. La modestie vraie ne peut être qu'une méditation sur la vanité. Elle naît du spectacle des illusions d'autrui et de la crainte de s'égarer soi-même. Elle est comme une circonspection scientifique à l'égard de ce qu'on dira et de ce qu'on pensera de soi. Elle est faite de corrections et de retouches. Enfin c'est une vertu acquise.

(Le Rire)

Si les personnages que crée le poète nous donnent l'impression de la vie, c'est qu'ils sont le poète lui-même, le poète multiplié, le poète s'approfondissant lui-même dans un effort d'observation intérieure si puissant qu'il saisit le virtuel dans le réel et reprend, pour en faire une oeuvre complète, ce que la nature laissa en lui à l'état d'ébauche ou de simple projet.

(Le Rire)

Sous la vie tranquille, bourgeoise, que la société et la raison nous ont composée, le drame va remuer en nous quelque chose qui heureusement n'éclate pas, mais dont il nous fait sentir la tension intérieure. Il donne à la nature sa revanche sur la société. Nous avons cette impression au sortir d'un beau drame. Ce qui nous a intéressés, c'est moins ce qu'on nous a raconté d'autrui que ce qu'on nous a fait entrevoir de nous, tout un monde confus de choses vagues qui auraient voulu être, et qui, par bonheur pour nous, n'ont pas été.

(Le Rire)

Ainsi, qu'il soit peinture, sculpture, poésie ou musique, l'art n'a d'autre objet que d'écarter les symboles pratiquement utiles, les généralités conventionnellement et socialement acceptées, enfin tout ce qui nous masque la réalité, pour nous mettre face à face avec la réalité même. L'art n'est sûrement qu'une vision plus directe de la réalité.

(Le Rire)

Le mot, qui ne note de la chose que sa fonction la plus commune et son aspect banal, s'insinue entre elle et nous, et en

masquerait la forme à nos yeux si cette forme ne se dissimulait déjà derrière les besoins qui ont créé le mot lui-même.

(Le Rire)

Nous faisons, nous, une différence entre la chèvre et le mouton ; mais distinguons-nous une chèvre d'une chèvre, un mouton d'un mouton ? L'individualité des choses et des êtres nous échappe toutes les fois qu'il ne nous est pas matériellement utile de l'apercevoir.

(Le Rire)

Vivre consiste à agir. Vivre, c'est n'accepter des objets que l'impression utile pour y répondre par des réactions appropriées : les autres impressions doivent s'obscurcir ou ne nous arriver que confusément.

(Le Rire)

Quel est l'objet de l'art ? Si la réalité venait frapper directement nos sens et notre conscience, si nous pouvions entrer en communication immédiate avec les choses et avec nous-mêmes, je crois bien que l'art serait inutile, ou plutôt que nous serions tous artistes, car notre âme vibrerait alors continuellement à l'unisson de la nature.

(Le Rire)

Dès que notre attention se portera sur le geste et non pas sur l'acte, nous serons dans la comédie.

(Le Rire)

Il faut bien reconnaître, à l'honneur de l'humanité, que l'idéal social et l'idéal moral ne diffèrent pas essentiellement.

(Le Rire)

Le personnage comique peut, à la rigueur, être en règle avec la stricte morale. Il lui reste seulement à se mettre en règle avec la société.

(Le Rire)

Où la personne d'autrui cesse de nous émouvoir, là seulement peut commencer la comédie.

(Le Rire)

Pour bien lire, il suffit de posséder la partie intellectuelle de l'art du comédien ; mais pour bien jouer, il faut être comédien de toute son âme et dans toute sa personne.

(Le Rire)

Au lieu de manier ses idées comme des symboles indifférents, l'homme d'esprit les voit, les entend, et surtout les fait dialoguer entre elles comme des personnes. Il les met en scène, et lui-même, un peu, se met en scène aussi.

(Le Rire)

Une situation est toujours comique quand elle appartient en même temps à deux séries d'événements absolument indépendantes, et qu'elle peut s'interpréter à la fois dans deux sens tout différents.

(Le Rire)

Toute conscience est donc mémoire, conservation et accumulation du passé dans le présent. Mais toute conscience est anticipation de l'avenir. Considérez la direction de votre esprit à n'importe quel moment : vous trouverez qu'il s'occupe de ce qui est, mais en vue surtout de ce qui va être. L'attention est une attente, et il n'y a pas de conscience sans une certaine attention à la vie.

(L'énergie spirituelle)

Conscience signifie d'abord mémoire. La mémoire peut manquer d'ampleur ; elle peut n'embrasser qu'une faible partie du passé ; elle peut ne retenir que ce qui vient d'arriver ; mais la mémoire est là, ou bien alors la conscience n'y est pas. Une conscience qui ne conserverait rien de son passé, qui s'oublierait sans cesse elle-même, périrait et renaîtrait à chaque instant.

(L'énergie spirituelle)

L'avenir est là ; il nous appelle, ou plutôt il nous tire à lui : cette traction ininterrompue, qui nous fait avancer sur la route du temps, est cause aussi que nous agissons continuellement.

(L'énergie spirituelle)

Demandons-nous donc, mes amis, en quoi consiste la politesse vraie : s'apprend-elle comme une leçon ou bien, chez un esprit nourri aux fortes études, ne viendrait-elle pas d'elle-même, se surajouter à tout le reste, comme le parfum à la fleur éclore ?

(Le 30 Juillet 1885, discours de la Distribution des Prix au lycée de Clermont-Ferrand.)

Pour celui qui contemple l'univers avec des yeux d'artiste, c'est la grâce qui se lit à travers la beauté, et c'est la bonté qui transparaît sous la grâce.

(La Pensée et le Mouvant)

Si franc qu'on le suppose, le rire cache une arrière-pensée d'entente, je dirais presque de complicité, avec d'autres rieurs, réels ou imaginaires.

(Le Rire)

Le comique naîtra, semble-t-il, quand des hommes réunis en groupe dirigeront tous leur attention sur un d'entre eux, faisant taire leur sensibilité et exerçant seul leur intelligence.

(Le Rire)

Le rôle de la vie est d'introduire de l'indétermination dans la matière.

(L'évolution créatrice)

La devise que je proposerais au philosophe, et même au commun des hommes, est la plus simple de toutes et, je crois, la plus cartésienne. Je dirais qu'il faut agir en homme de pensée et penser en homme d'action.

(Message au Congrès Descartes, 1937.)

Le rire châtie certains défauts à peu près comme la maladie châtie certains excès, frappant des innocents, épargnant des coupables, visant à un résultat général et ne pouvant faire à chaque cas individuel l'honneur de l'examiner séparément. Il en est ainsi de

tout ce qui s'accomplit par des voies naturelles au lieu de se faire par réflexion consciente. Une moyenne de justice pourra apparaître dans le résultat d'ensemble, mais non pas dans le détail des cas particuliers.

(Le Rire)

Le rire est, avant tout, une correction. Fait pour humilier, il doit donner à la personne qui en est l'objet une impression pénible.

(Le Rire)

Les raisonnements dont nous rions sont ceux que nous savons faux, mais que nous pourrions tenir pour vrais si nous les entendions en rêve. Ils contrefont le raisonnement vrai tout juste assez pour tromper un esprit qui s'endort.

(Le Rire)

Le bon sens est l'effort d'un esprit qui s'adapte et se réadapte sans cesse, changeant d'idée quand il change d'objet.

(Le Rire)

Il est difficile de dire à quel moment précis le souci de devenir modeste se sépare de la crainte de devenir ridicule. Mais cette crainte et ce souci se confondent sûrement à l'origine.

(Le Rire)

Combien de plaisirs présents se réduiraient pourtant, si nous les examinions de près, à n'être que des souvenirs de plaisirs passés !.

(Le Rire)

L'automatisme parfait sera, par exemple, celui du fonctionnaire fonctionnant comme une simple machine, ou encore l'inconscience d'un règlement administratif s'appliquant avec une fatalité inexorable et se prenant pour une loi de la nature.

(Le Rire)

Il suffit, pour qu'une cérémonie devienne comique, que notre attention se concentre sur ce qu'elle a de cérémonieux, et que nous négligions sa matière [..] pour ne plus penser qu'à sa forme.

(Le Rire)

Un nez rouge est un nez peint, un nègre est un blanc déguisé,

absurdités encore pour la raison qui raisonne, mais vérités très certaines pour la simple imagination. Il y a donc une logique de l'imagination qui n'est pas la logique de la raison, qui s'y oppose même parfois, et avec laquelle il faudra pourtant que la philosophie compte.

(Le Rire)

L'art du vaudevilliste étant peut-être de nous présenter une articulation visiblement mécanique d'événements humains tout en leur conservant l'aspect extérieur de la vraisemblance, c'est-à-dire la souplesse apparente de la vie.

(Le Rire)

L'art du caricaturiste qui a quelque chose de diabolique, relève le démon qu'avait terrassé l'ange.

(Le Rire)

Une expression comique du visage est celle qui ne promet rien de plus que ce qu'elle donne. C'est une grimace unique et définitive.

(Le Rire)

En un mot, si l'on trace un cercle autour des actions et dispositions qui compromettent la vie individuelle ou sociale et qui se châtent elles-mêmes par leurs conséquences naturelles, il reste en dehors de ce terrain d'émotion et de lutte, dans une zone neutre où l'homme se donne simplement en spectacle à l'homme, une certaine raideur du corps, de l'esprit et du caractère, que la société voudrait encore éliminer pour obtenir de ses membres la plus grande élasticité et la plus haute sociabilité possibles. Cette raideur est le comique, et le rire en est le châtiment.

(Le Rire)

Le rire châtie les mœurs. Il fait que nous tâchons tout de suite de paraître ce que nous devrions être, ce que nous finirons sans doute un jour par être véritablement.

(Le Rire)

On ne goûterait pas le comique si l'on se sentait isolé. Il semble que le rire ait besoin d'un écho.

(Le Rire)

Le personnage comique pêche par obstination d'esprit ou de caractère, par distraction, par automatisme. Il y a au fond du comique une raideur d'un certain genre qui fait qu'on va droit son chemin, et qu'on n'écoute pas, et qu'on ne veut rien entendre.

(Le Rire)

Chez l'animal, l'invention n'est jamais qu'une variation sur le thème de la routine. Enfermé dans les habitudes de l'espèce, il arrivera sans doute à les élargir par son initiative individuelle, mais il n'échappe à l'automatisme que pour un instant, juste le temps de créer un automatisme nouveau : les portes de sa prison se renferment aussitôt ouvertes : en tirant sur sa chaîne il ne réussit qu'à l'allonger. Avec l'homme, la conscience brise la chaîne. Chez l'homme et chez l'homme seulement, elle se libère.

(La Conscience et la Vie)

La science a donné ce qu'on lui demandait et qu'elle n'a pas pris ici l'initiative ; c'est l'esprit d'invention qui ne s'est pas toujours exercé au mieux des intérêts de l'humanité. Il a créé une foule de besoins nouveaux ; il ne s'est pas assez préoccupé d'assurer au plus grand nombre, à tous si c'était possible, la satisfaction des besoins anciens. Plus simplement : sans négliger le nécessaire, il a trop pensé au superflu. .. Des millions d'hommes ne mangent pas à leur faim et il en est qui meurent de faim.

(Les Deux Sources de la Morale et de la Religion)

Le besoin toujours croissant de bien-être, la soif d'amusement, le goût effréné du luxe, tout ce qui nous inspire une si grande inquiétude pour l'avenir de l'humanité parce qu'elle a l'air d'y trouver des satisfactions solides, tout cela apparaîtra comme un ballon qu'on remplit furieusement d'air et qui se dégonflera aussi d'un coup.

(Les Deux Sources de la Morale et de la Religion)

Mais de même qu'on pourra intercaler indéfiniment des points entre deux positions d'un mobile sans jamais combler l'espace parcouru, ainsi, par cela seul que nous parlons, par cela seul que nous associons des idées les unes aux autres et que ces idées se

juxtaposent au lieu de se pénétrer, nous échouons à traduire entièrement ce que notre âme ressent : la pensée demeure incommensurable avec le langage.

(Essai sur les données immédiates de la conscience)

Chacun de nous a sa manière d'aimer et de haïr et cet amour, cette haine, reflètent sa personnalité tout entière. Cependant le langage désigne ces états par les mêmes mots chez tous les hommes ; aussi n'a-t-il pu fixer que l'aspect objectif et impersonnel de l'amour, de la haine, et des mille sentiments qui agitent l'âme.

(Essai sur les données immédiates de la conscience)

Pour que la pensée devienne distincte, il faut bien qu'elle s'éparpille en mots : nous ne nous rendons bien compte de ce que nous avons dans l'esprit que lorsque nous avons pris une feuille de papier, et aligné les uns à côté des autres des termes qui s'entrepénétraient. ... La pensée qui n'est que pensée, l'œuvre d'art qui n'est que conçue, le poème qui n'est que rêvé ne coûtent pas encore de la peine ; c'est la réalisation matérielle du poème en mots, de la conception artistique en statue ou tableau, qui demande un effort.

(L'Energie spirituelle)

Imaginer n'est pas se souvenir.

(Matière et mémoire, Essai sur la relation du corps à l'esprit)

Quiconque s'isole s'expose au ridicule, parce que le comique est fait, en grande partie, de cet isolement même.

(Le Rire)

Le timide peut donner l'impression d'une personne que son corps gêne, et qui cherche autour d'elle un endroit où le déposer.

(Le Rire)

Imiter quelqu'un, c'est dégager la part d'automatisme qu'il a laissée s'introduire dans sa personne.

(Le Rire)

L'art du caricaturiste est de saisir ce mouvement parfois imperceptible, et de le rendre visible à tous les yeux en l'agrandissant. Il fait grimacer ses modèles comme ils grimaceraient eux-mêmes s'ils allaient jusqu'au bout de leur grimace.

(Le Rire)

Ce que la vie et la société exigent de chacun de nous, c'est une attention constamment en éveil, qui discerne les contours de la situation présente, c'est aussi une certaine élasticité du corps et de l'esprit, qui nous mette à même de nous y adapter. Tension et élasticité, voilà deux forces complémentaires l'une de l'autre que la vie met en jeu.

(Le Rire)

Il n'y a pas de comique en dehors de ce qui est proprement humain.

(Le Rire)

Le jeu de mots trahit donc une distraction momentanée du langage.

(Le Rire)

La modestie vraie ne peut être qu'une méditation sur la vanité. Elle naît du spectacle des illusions d'autrui et de la crainte de s'égarer soi-même. Elle est comme une circonspection scientifique à l'égard de ce qu'on dira et de ce qu'on pensera de soi.

(Le Rire)

FIN DES CITATIONS

Henri Bergson : Œuvres complètes
[Retour à la liste des titres](#)



BIOGRAPHIE PANORAMIQUE



Pour toutes remarques ou suggestions :
editions@arvensa.com
Ou rendez-vous sur :
www.arvensa.com

1859. 18 octobre. Henri-Louis Bergson, second fils de Michel Bergson, compositeur et pianiste, et de sa femme née Katherine Levison, naît à Paris.

1863. Avec sa famille, il quitte Paris pour la Suisse, où ils habitent d'abord Gingins, puis Genève, boulevard des Philosophes.

Vers 1866, la famille Bergson revient habiter Paris.

1868, Octobre, Henri Bergson entre en septième au lycée Condorcet (appelé alors lycée Bonaparte et un peu plus tard lycée Fontanes).

1870. Sa famille quitte Paris pour s'installer à Londres. Bergson reste seul à Paris, pensionnaire à l'institution Springer, et continue à suivre les cours du lycée.

1875. Il obtient au Concours général le premier prix (prix d'honneur) de discours latin, pour la classe de rhétorique.

1876. Il obtient au Concours général les premiers prix de « dissertation en français » et de mathématiques, pour la classe de philosophie.

1877. Il obtient au Concours général le premier prix de mathématiques, cosmographie et mécanique, pour la classe de mathématiques élémentaires.

1878. Il est reçu troisième au concours de l'École normale supérieure, section des lettres.

1881. Il est reçu second à l'agrégation de philosophie.

Nommé professeur au lycée de Saint-Brieuc le 20 septembre, il refuse ce poste et il est nommé le 5 octobre au lycée d'Angers.

1882. 4 avril. Il est nommé en outre professeur de littérature à

l'École supérieure de jeunes filles d'Angers.

3 août. Il prononce, à la distribution des prix du lycée, un discours sur *La Spécialité*.

1883. Il traduit en français et publie sans nom de traducteur l'ouvrage de James Sully : *Les Illusions des sens et de l'esprit*.

Il publie des *Extraits de Lucrèce* destinés aux élèves de rhétorique.

Nommé professeur au lycée de Carcassonne le 21 septembre, il refuse ce poste et il est nommé le 28 septembre au lycée de Clermont-Ferrand.

1884. 14 février. Il est en outre chargé de conférences à l'Université de Clermont-Ferrand. 18 février. Il fait, au Palais des Facultés, une conférence publique sur *Le Rire*.

1885. 5 août. Il prononce, à la distribution des prix du lycée, un discours sur *La Politesse*.

1886. Il publie dans la *Revue philosophique* de novembre son premier article : *De la Simulation inconsciente dans l'état d'hypnotisme*.

1888. 11 septembre. Il est chargé d'une suppléance aux lycées Louis-le-Grand et Henri-IV.

1889. 24 août. Il est nommé professeur au collège Rollin (aujourd'hui lycée Jacques Decour). Vers la fin de l'année, il soutient ses thèses de doctorat : *Essai sur les données immédiates de la conscience*, thèse principale, et *Quid Aristoteles de loco senserit*, thèse complémentaire.

1890. 14 octobre. Il est nommé professeur au lycée Henri-IV, comme remplaçant de H. Michel, dans une classe de philosophie pour « vétérans et nouveaux ».

1892. 7 janvier. Mariage de Bergson avec Mlle Louise Neuburger.

30 juillet. Il prononce, à la distribution des prix du lycée Henri-IV, un discours sur *La Politesse*, version retouchée du discours de 1885.

1893. 16 mars. Naissance de Mlle Jeanne Bergson.

Bergson est nommé à Henri-IV professeur en titre dans la classe de philosophie, « division A » pour « vétérans », c'est-à-dire en cagne.

1894. Il pose sa candidature à la Sorbonne, sans succès.

Il refuse une nomination de maître de conférences à Bordeaux.

1895. 30 juillet. Il prononce, à la distribution des prix du Concours général, le discours :

Le Bon sens et les études classiques.

1896. Publication de *Matière et Mémoire*, chez Alcan.

1897. Novembre, Bergson est chargé de cours au Collège de France pour le 1^{er} semestre de l'année 1897-1898, comme remplaçant de Charles Lévêque, malade.

1898. Il pose encore une fois sans succès sa candidature à la Sorbonne.

Il est nommé le 24 février maître de conférences à l'École normale supérieure.

9 mars. Mort de son père, à Londres.

1899. 1^{er} février-15 mars. Publication du *Rire* dans la *Revue de Paris*.

1900. 17 mai, Bergson succède à Charles Lévêque dans la chaire de philosophie grecque et latine du Collège de France.

Le Rire paraît chez Alcan.

1901. 26 mars. Conférence sur *Le Rêve*, à l'Institut général psychologique.

2 mai. Exposé sur *Le Parallélisme psycho-physique* devant la Société française de philosophie. 14 décembre, Bergson est élu membre de l'Académie des sciences morales et politiques.

1902. 22 juillet. Il est nommé chevalier de la Légion d'honneur.

Fin juillet. Discours de distribution des prix au lycée Voltaire. Ce discours sera réimprimé en 1914 dans le *Bulletin de l'Union pour la Vérité* sous le titre ; *De l'Intelligence*.

14 décembre. Première lettre de William James à Bergson.

1903. Janvier. L'article *Introduction à la métaphysique* paraît dans la *Revue de métaphysique et de morale*.

1904. 20 et 27 février. Bergson lit à l'Académie des sciences morales et politiques sa *Notice sur la vie et l'œuvre de Félix Ravaisson-Mollien*.

Septembre. Au congrès international de philosophie de Genève, il lit son mémoire sur *Le Paralogisme psycho-physiologique*.

19 novembre. Il succède à Gabriel Tarde dans la chaire de Philosophie moderne au Collège de France.

1905. 28 mai. Première entrevue de Bergson et de William James à Paris.

7 novembre. *Rapport sur le prix Bordin*, à l'Académie des sciences morales et politiques, à l'occasion d'un concours dont le sujet était : *Maine de Biran et sa place dans la philosophie moderne*.

1906. 25 mars. Bergson demande, à l'Assemblée du Collège de France, à être remplacé par Couturat. (Il reprendra ses cours au Collège de France pour l'année scolaire 1906-1907.)

1907. Publication de *l'Evolution créatrice*, chez Alcan.

Bergson est nommé officier de la Légion d'honneur.

1908. Réponse à une enquête sur la question religieuse, publiée dans *La Question religieuse*, par Frédéric Charpin.

1909. Bergson se fait remplacer au Collège de France par R. Worms pendant l'année 1909-1910.

1911. Au congrès international de philosophie de Bologne, le 10 avril, communication sur *L'Intuition philosophique*.

Tournée de conférences en Angleterre. Bergson reçoit le titre de docteur ès-sciences de l'Université d'Oxford.

1912. 27 février. Discours prononcé sur la tombe d'Henri Franck.

28 avril. *L'Ame et le corps*, conférence faite au cercle « Foi et vie ».

1913. Bergson fait des cours à l'Université Columbia de New York.

28 mai. Revenant d'Amérique, il s'arrête à Londres, où il vient d'être nommé président de la *Society for psychological research*, et il fait pour cette société une conférence.

1914. 10 janvier. Il est élu président, pour un an, de l'Académie des sciences morales et politiques.

12 février. Il est élu membre de l'Académie française.

Début juin. Ses ouvrages sont mis à l'index.

16 juin. Au Collège de France, il annonce son intention de se faire suppléer l'année suivante et propose comme remplaçant Édouard Le Roy.

12 décembre. Il prononce, comme président, un discours à l'Académie des sciences morales et politiques.

1915. 16 janvier. Il prononce un nouveau discours en remettant la présidence de l'Académie des sciences morales et politiques à Alexandre Ribot.

Publication de *La Philosophie française* dans la *Revue de Paris* (15 mai), puis dans la collection « La Science française ».

1916. Avril-mai. Mission en Espagne, où Bergson est envoyé avec quelques autres membres de l'Institut pour faire des conférences dans les universités.

1917. Février-mai. Mission aux États-Unis, où Bergson a un entretien avec le président Wilson et de nombreuses conversations avec le confident et conseiller de celui-ci, le colonel E. M. House.

1918. 24 janvier. Discours de réception à l'Académie française : Éloge d'Émile Ollivier. Réponse de René Doumic.

Juin-septembre, Seconde mission aux États-Unis.

1919. Mars. Bergson est nommé commandeur de la Légion d'honneur.

12 mai. Il prononce une conférence à l'Université de Strasbourg.

28 novembre. Il est nommé membre du Conseil supérieur de l'Instruction publique. Publication de *L'Énergie spirituelle*, chez Alcan.

1920. 24 septembre. Allocution de Bergson au Meeting philosophique d'Oxford.

1921. 19 décembre. A l'assemblée du Collège de France, lecture d'une lettre de Bergson demandant sa mise à la retraite.

1922. 4 janvier. Bergson est nommé membre de la Commission internationale de coopération intellectuelle.

1^{er}-6 août. 1^{re} session de cette commission à Genève. Bergson est élu président.

4 novembre. Communication à l'Académie des sciences morales et politiques : *Les Etudes classiques et la réforme de l'enseignement*.

Publication de *Durée et simultanéité*, chez Alcan.

1923. 9 août. Bergson est nommé grand officier de la Légion d'honneur.

18 août. Il est nommé membre du Conseil de l'Ordre.

1925. 11-13 mai. Session de la Commission internationale de coopération intellectuelle à Paris, pour organiser l'Institut

international de coopération intellectuelle, dont Bergson a obtenu la création.

9 septembre. Bergson démissionne de la Commission internationale de coopération intellectuelle pour raison de santé.

1928. Il est lauréat du prix Nobel de Littérature.

1930. 29 mars. Il est nommé grand-croix de la Légion d'honneur.

Novembre. L'article *Le Possible et le réel* paraît dans la revue suédoise *Nordisk Tidskrift*.

1932. Publication du livre *Les Deux sources de la morale et de la religion*, chez Alcan.

1933. 9 octobre, Bergson démissionne du Conseil de l'ordre de la Légion d'honneur.

1934. Publication de *La Pensée et le mouvant*, chez Alcan.

1936. Août. Bergson, à Vevey, écrit *Mes missions*, seul texte inédit qu'il permette de publier après sa mort.

3 octobre. Il prononce une allocution à la Radiodiffusion.

1937. Juillet. Message de Bergson au Congrès Descartes.

1940. Au moment de l'invasion allemande, Bergson quitte Saint-Cyr-sur-Loire pour Dax. En juillet, il revient à Saint-Cyr, et en novembre regagne Paris.

1941. 3 janvier. Mort de Bergson, à Paris.

6 janvier. Inhumation au cimetière de Garches.

FIN DE LA BIOGRAPHIE PANORAMIQUE

- [1] *Essais sur le progrès* (trad. fr.) » p. 283.
- [2] *Psychologie physiologique*, trad. Routier, t. I, p. 423.
- [3] W. James, *Le sentiment de l'effort* (Critique philosophique, 1880, t. II).
- [4] *Les fonctions du cerveau*, p. 358 (trad. fr.).
- [5] *Optique physiologique*, trad. fr., p. 764.
- [6] *Le mécanisme de l'attention*, Alcan, 1888.
- [7] *Expression des émotions*, p. 79.
- [8] *What is an emotion ?*, Mind, 1884, p. 189.
- [9] *Principes de psychologie*, t. I, p. 523.
- [10] *Expression des émotions*, p. 84.
- [11] *L'homme et l'intelligence*, p. 36.
- [12] *Ibid.*, p. 37.
- [13] *Ibid.*, p. 43.
- [14] *Expression des émotions*, p. 84.
- [15] Ch. Féré, *Sensation et mouvement* Paris, 1887.
- [16] *Psychologie physiologique*, trad. fr., t. II, p. 497.
- [17] *On the temperature sense*, Mind, 1885.
- [18] Rood, *Théorie scientifique des couleurs*, p. 154-159.
- [19] *Optique physiologique*, trad. fr., p. 423.
- [20] *Éléments de psychophysique*, p. 61 et 69.
- [21] Voir le compte rendu de ces expériences dans la *Revue philosophique*, 1887, t. I, p. 71 et t. II, p. 180.
- [22] *Éléments de psychophysique*, pages 61 et 69.
- [23] Dans le cas particulier où l'on admet sans restriction de la loi de Weber $\Delta E/E = \text{const.}$, l'intégration donne $S = C \log (E/Q)$, Q étant une constante. C'est la « loi logarithmique » de Fechner.
- [24] Dans ces derniers temps, on a supposé ΔS proportionnel à S .
- [25] *Revue scientifique*, 13 mars et 24 avril 1875.
- [26] Notre travail était entièrement terminé quand nous avons lu dans la *Critique philosophique* (années 1883 et 1884) une bien remarquable réfutation, par M. F. PILLON, d'un intéressant article

de M. G. Noël sur la solidarité des notions de nombre et d'espace. Toutefois, nous n'avons rien trouvé à changer aux pages qu'on va lire, parce que M. Pillon ne distingue pas entre le temps qualité et le temps quantité, entre la multiplicité de juxtaposition et celle de pénétration mutuelle. Sans cette distinction capitale, qui fait le principal objet de notre second chapitre, on pourrait soutenir, avec M. Pillon, que le rapport de coexistence suffit à la construction du nombre. Mais qu'entend-on ici par coexistence ? Si les termes qui coexistent s'organisent ensemble, jamais le nombre n'en sortira ; s'ils demeurent distincts, c'est qu'ils se juxtaposent, et nous voilà dans l'espace. En vain on alléguera l'exemple des impressions simultanées reçues par plusieurs sens. Ou bien on conserve à ces sensations leurs différences spécifiques, ce qui revient à dire qu'on ne les compte pas ; ou bien on fait abstraction de leurs différences, et alors comment les distinguera-t-on sinon par leur position ou par celle de leurs symboles ? Nous allons voir que le verbe distinguer a deux sens, l'un qualitatif, l'autre quantitatif : ces deux sens ont été confondus, croyons-nous, par tous ceux qui ont traité des rapports du nombre avec l'espace.

[27] Evellin, *Infini et quantité*, Paris, 1881.

[28] Voir à ce propos Lange, *Histoire du matérialisme*, trad. franç., t. II, IIe Partie.

[29] Hirn, *Recherches expérimentales et analytiques sur les lois de l'écoulement et du choc des gaz*, Paris, 1886, Voir surtout les p. 160-171 et 199-203.

[30] *Cours de philosophie positive*, t. II, 32^e leçon.

[31] Hirn, *Théorie mécanique de la chaleur*, Paris, 1868, t. II, p. 267.

[32] Stallo, *La matière et la physique moderne*, Paris, 1884, p. 69.

[33] *La philosophie de Hamilton*, trad. Gazelles, p. 554.

[34] *Ibid.*, p. 556.

[35] *Ibid.*, p. 555.

[36] *The Emotions and the Will*, chap. VI.

[37] Fouillée, *La liberté et le déterminisme*.

[38] *Philos. de Hamilton*, p. 551.

[39] *Ibid.*, p. 554.

[40] M. Renouvier a déjà parlé de ces actes volontaires comparables à des mouvements réflexes, et il a restreint la liberté aux moments de crise. Mais il ne paraît pas avoir remarqué que le processus de notre activité libre se continue en quelque sorte à

notre insu, à tous les moments de la durée, dans les profondeurs obscures de la conscience, que le sentiment même de la durée vient de là, et que sans cette durée hétérogène et indistincte, où notre moi évolue, il n'y aurait pas de crise morale. L'étude, même approfondie, d'une action libre donnée ne tranchera donc pas le problème de la liberté. C'est la série tout entière de nos états de conscience hétérogènes qu'il faut considérer. En d'autres termes, c'est dans une analyse attentive de l'idée de durée qu'on aurait dû chercher la clef du problème.

[41] Cet avant-propos sera remplacé par la préface suivante à partir de la 23^e édition.

[42] Préface de la vingt-troisième édition (1924).

Revue de Paris, 1^{er} et 15 février, 1^{er} mars 1899.

[44] Nous avons fait cependant quelques retouches de forme.

[45] *Revue du Mois*, 10 août 1919 ; t. XX, p. 337 et suiv.

[46] *Ibid.*, 10 nov. 1919 ; XX, p. 514 et suiv.

[47] Nous avons d'ailleurs brièvement montré, en maint passage de notre livre, l'insuffisance de telle ou telle d'entre elles.

[48] Sur ce dernier point nous nous sommes appesanti plus particulièrement dans un article intitulé : *Le parallogisme psychophysiologique* (*Revue de métaphysique et de morale*, novembre 1904).

[49] Voir les travaux de Pierre MARIE et l'ouvrage de F. MOUTIER, *l'Aphasie de Broca*, Paris, 1903 (en particulier le chapitre VII). Nous ne pouvons entrer dans le détail des recherches et des controverses relatives à la question. Nous tenons cependant à citer le récent article de J DAGNAN-BOUVERET, *l'Aphasie motrice sous-corticale* (*Journal de Psychologie normale et pathologique*, Janvier février 1911).

[50] P. JANET. *Les Obsessions et la Psychasthénie*, Paris, P. Alcan, 1903 (en particulier p. 474-502).

[51] Lotze, *Métaphysique*, p. 526 et suiv.

[52] SCHWARZ, *Das Wahrnehmungsproblem*, Leipzig, 1892, p. 313 et suiv.

[52] Robertson, *Reflex Speech* (*Journal of mental Science*, avril 1888). Cf. l'article de Ch. Féré, *Le langage réflexe* (*Revue philosophique*, janvier 1896).

[53] ROBERTSON, *Reflex Speech* (*Journal of mental Science*, avril 1888). Cf. l'article de Ch. FÉRÉ, *Le langage réflexe* (*Revue philosophique*, janvier 1896).

[54] OPPENHEIM, *Ueber das Verhalten der musikalischen*

Ausdrucksbewegungen bei Apathischen (*Charité Annalen*, XIII, 1888, p. 348 et suiv.).

[55] *Ibid.*, p. 365.

[56] Voir, au sujet de ce sentiment d'erreur, l'article de MÜLLER et SCHUMANN, *Experimentelle Beiträge zur Untersuchung des Gedächtnisses* (*Zeitschr. f. Psych. u. Phys. der Sinnesorgane*, déc.. 1893, p. 305).

[57] W. G. Smith, *The relation of attention to memory* (*Mind*, Janvier 1894).

[58] « According to one observer, the basis was a *Gesamtvorstellung* a sort of all embracing complex idea in which the parts have an indefinitely felt unity » (SMITH, article cité, p. 73).

[59] Ne serait-ce pas quelque chose du même genre qui se passe dans cette affection que les auteurs allemands ont appelée *dyslexie* ? Le malade lit correctement les premiers mots d'une phrase, puis s'arrête brusquement, incapable de continuer, comme si les mouvements d'articulation avaient inhibé les souvenirs. Voir, au sujet de la dyslexie : BERLIN, *Eine besondere Art der Wortblindheit* (Dyslexie), Wiesbaden, 1887, et SOMMER, *Die Dyslexie als funktionelle Störung* (*Arch. f. Psychiatrie*, 1893). Nous rapprocherions encore de ces phénomènes les cas si singuliers de surdité verbale où le malade comprend la parole d'autrui, mais ne comprend plus la sienne. (Voir les exemples cités par BATEMAN, *On Aphasia*, p. 200 ; par BERNARD, *De l'aphasie*, Paris, 1889, pp. 143 et 144 ; et par BROADBENT, *A case of peculiar affection of speech*, *Brain*, 1878-1879, p. 484 et suiv.)

[60] Mortimer Granville, *Ways of remembering* (*Lancet*, 27 sept. 1879, p. 458).

[61] Kay, *Memory and how to improve it*, New York, 1888.

[62] Voir l'exposé systématique de cette thèse, avec expériences à l'appui, dans les articles de Lehmann, *Ueber Wiedererkennen* (*Philos. Studien de Wundt*, t. V, p. 96 et suiv., et t. VII, p. 169 et suiv.).

[63] PILLON, *La formation des idées abstraites et générales* (*Crit. Philos.*, 1885, t. 1, p. 208 et suiv.). — Cf. WARD, *Assimilation and Association* (*Mind*, juillet 1893 et octobre 1894).

[64] Brochard, *La loi de similarité*, *Revue philosophique*, 1880, t. IX, p. 258. E. Rabier se rallie à cette opinion dans ses *Leçons de philosophie*, t. I, *Psychologie*, p. 187-192.

[65] Pillon, article cité, p. 207. — Cf. James Sully, *The human Mind*, London, 1892, t. I, p. 331.

[66] Höfding, *Ueber Wiedererkennen, Association und psychische Activität* (*Vierteljahrsschrift f. wissenschaftliche Philosophie*, 1889, p. 433).

[67] Munk, *Ueber die Functionen der Grosshirnrinde*, Berlin, 1881, p. 108 et suiv.

[68] *Die Seelenblindheit als Herderscheinung*, Wiesbaden, 1887, p. 56.

[69] Ein Beitrag zur Kenntniss der Seelenblindheit : (*Arch. f. Psychiatrie*, t. XXIV, 1892).

[70] *Ein Fall von Seelenblindheit* (*Arch. f. Psychiatrie*, 1889).

[71] *Relaté par Bernard, Un cas de suppression brusque et isolée de la vision mentale* (*Progrès médical*, 21 Juillet 1883).

[72] Kussmaul, *Les troubles de la parole*, Paris, 1884, p. 233 ; — Allen Starr, *Apraxia and Aphasia* (*Medical Record*, 27 octobre 1888). — Cf. Laquer, *Zur Localisation der sensorischen Aphasie* (*Neurolog. Centralblatt*, 15 juin 1888), et Dodds, *On some central affections of vision* (*Brain*, 1885).

[73] *Les mouvements et leur importance psychologique* (*Revue philosophique*, 1879, t. VIII, p. 371 et suiv.). — Cf. *Psychologie de l'attention*, Paris, 1889, p. 75 (Félix Alean, éditeur).

[74] *Physiologie de l'esprit*, Paris, 1879, p. 207 et suivantes.

[75] *Dans un des plus ingénieux chapitres de sa Psychologie* (Paris, 1893, t. I, p. 242) A. Fouillée a dit que le sentiment de la familiarité était fait, en grande partie, de la diminution du choc intérieur qui constitue la surprise.

[76] Article cité, *Arch. f. Psychiatrie*, 1889-90, p. 224. Cf. Wilbrand, *op. cit.*, p. 140, et BERNHARDT, *Eigenthümlicher Fall von Hirnerkrankung* (*Berliner klinische Wochenschrift*, 1877, p. 581).

[77] Article cité, *Arch. f. Psychiatrie*, t. XXIV, p. 898.

[78] Article cité, *Arch. f. Psychiatrie*, 1889-90, p. 233.

[79] Marielier, *Remarques sur le mécanisme de l'attention* (*Revue philosophique*, 1889, t. XXVII). — Cf. Ward, art. *Psychology* de l'*Encyclop. Britannica*, et Bradley, *Is there a spécial activity of Attention ?* (*Mind*, 1886, t. XI, p. 305).

[80] Hamilton, *Lectures on Metaphysics*, t. I, p. 247.

[81] Wundt, *Psychologie physiologique*, t. II, p. 231 et suiv. (F. Alcan, éd.).

[82] Maudsley, *Physiologie de l'esprit*, p. 300 et suiv. — Cf. Bastian, *Les processus nerveux dans l'attention* (*Revue philosophique*, t. XXXIII, p. 360 et suiv.).

[83] W. James, *Principles of Psychology*, vol. I, p. 441.

[84] *Psychologie de l'attention*, Paris, 1889 (Félix Alcan, éditeur).

[85] Marillier, *art. cité*. Cf. J. Sully, *The psycho-physical process in attention* (Brain, 1890, p. 154).

[86] N. Lange, *Beitr. zur Théorie der sinnlichen Aufmerksamkeit* (Philos. Studien de Wundt, t. VII, p. 390-422).

[87] *Beitr. zur experimentellen Psychologie*, Heft 4, p. 15 et suiv.

[88] *Grundriss der Psychologie*, Leipzig, 1893, p. 185.

[89] Zur Physiologie und Pathologie des Lesens (*Zeitschr. f. klinische Medizin*, 1893). Cf. MCKEEN CATTELL, Ueber die Zeit der Erkennung von Schriftzeichen (*Philos. studien*, 1885-86).

[90] Ueber Aphasie und ihre Beziehungen zur Wahrnehmung (Arch. f. *Psychiatrie*, 1885, t. XVI).

[91] Lichtheim, On Aphasia (Brain, janv. 1885, p. 447).

[92] Ibid., p. 454.

[93] BASTIAN, On different kinds of Aphasia (*British Medical Journal*, oct. et nov. 1887, p. 935).

[94] Romberg, *Lehrbuch der Neruenkrankheiten*, 1853, t. II.

[95] Cité par Bateman, *On Aphasia*, London, 1890, p. 79. — Cf. Marcé, *Mémoire sur quelques observations de physiologie pathologique* (Mém. de la Soc. de Biologie, 2^e série, t. III, p. 102).

[96] Winslow, *On obscure diseases of the Brain*, London, 1861, p. 505.

[97] Kussmaul, *Les troubles de la parole*, Paris, 1884, p. 69 et suiv.

[98] ARNAUD, Contribution à l'étude clinique de la surdité verbale (Arch. de *Neurologie*, 1886, p. 192). — SPAMER, Ueber Asymbolle (Arch. f. *Psychiatrie*, 1. VI, pp. 507 et 524).

[99] Voir en particulier : P. Sérieux, *Sur un cas de surdité verbale pure* (Revue de médecine, 1893, p. 733 et suiv.) ; Lichtheim, *art. cité*, p. 461 ; et Arnaud, *Contrib. à l'étude de la surdité verbale* (2^e article), Arch. de *Neurologie*, 1886, p. 366.

[100] ADLER, Beitrag zur Kenntniss der seltneren Formen von sensorischer Aphasie (*Neurol. Centralblatt*, 1891, pp. 296 et 297).

[101] BERNARD, *De l'aphasie*, Paris, 1889, p. 143.

[102] BALLET, *Le langage intérieur*, Paris, 1888, p. 85 (Félix Alcan, éditeur).

[103] Voir les trois cas cités par ARNAUD dans les *Archives de Neurologie*, 1886, p. 366 et suiv. (Contrib. clinique à l'étude de la

surdité verbale, 2^e article). — Cf. le cas de SCHMIDT, Gehörs— und Sprachstörung in Folge von Apoplexie (*Allg. Zeitschr. f. Psychiatrie*, 1871, t. XXVII, p. 304).

[104] Stricker, *Du langage et de la musique*, Paris, 1885.

[105] BERNARD, *op. cit.*, pp. 172 et 179. Cf. BABILÉE, *Les troubles de la mémoire dans l'alcoolisme*, Paris, 1886 (thèse de médecine), p. 44.

[106] RIEGER, *Beschreibung der Intelligenzstörungen in Folge einer Hirnverletzung*, Würzburg, 1889, p. 35.

[107] WERNICKE, *Der aphasische Symptomencomplex*, Breslau, 1874, p. 39. — Cf. VALENTIN, *Sur un cas d'aphasie d'origine traumatique* (*Rev. médicale de l'Est*, 1880, p. 171).

[108] RIBOT, *Les maladies de la mémoire*, Paris, 1881, p. 131 et suivantes. (Félix Alcan, éditeur.)

[109] WINSLOW, *On obscure Diseases of the Brain*, London, 1861.

[110] *Ibid.*, p. 372.

[111] Pierre JANET, *État mental des hystériques*, Paris, 1894, II, p. 263 et suiv. Cf., du même auteur, *L'automatisme psychologique*, Paris, 1889.

[112] Voir le cas de Grashey, étudié à nouveau par Sommer, et que celui-ci déclare inexplicable dans l'état actuel des théories de l'aphasie. Dans cet exemple, les mouvements exécutés par le sujet ont tout l'air d'être des signaux adressés à une mémoire indépendante. (SOMMER, *Zur Psychologie der Spraehe*, *Zeitschr. f. Psychol. u. Physiol. der Sinnesorgane*, t. II, 1891, p. 143 et suiv. — Cf. la communication de SOMMER au Congrès des aliénistes allemands, *Arch. de Neurologie*, t. XXIV, 1892.)

[113] Wundt, *Psychologie physiologique*, t. I, p. 239.

[114] Bernard, *De l'aphasie*, Paris, 1889, p. 171 et 174.

[115] Graves cite le cas d'un malade qui avait oublié tous les noms, mais se souvenait de leur initiale, et arrivait par elle à les retrouver. (Cité par Bernard, *De l'aphasie*, p. 179.)

[116] BERNARD, *De l'aphasie*, p. 37.

[117] BROADBENT, A case of peculiar affection of speech (*Brain*, 1879, p. 494).

[118] KUSSMAUL, *Les troubles de la parole*, Paris, 1884, p. 234.

[119] LICHTHEIM, On Aphasia (*Brain*, 1885). Il faut remarquer pourtant que Wernicke, le premier qui ait étudié systématiquement l'aphasie sensorielle, se passait d'un centre de concepts. (*Der*

aphasische Symptomencomplex, Breslau, 1874.)

[120] BASTIAN, On different kinds of Aphasia (*British Medical Journal*, 1887). — Cf. l'explication (indiquée seulement comme possible) de l'aphasie optique par BERNHEIM : De la cécité psychique des choses (*Revue de Médecine*, 1885).

[121] WYSMAN, Aphasie und verwandte Zustände (*Deutsches Archiv für klinische Medizin*, 1890). — Magnan était d'ailleurs entré déjà dans cette voie, comme l'indique le schéma de SKWORTZOFF, *De la cécité des mots* (Th. de méd., 1881, pl. I).

[122] MCELLI, Ueber Aphasie bei Wahrnehmung der Gegenstände durch das Gesieh (*Berliner klinische Wochenschrift*, 28 avril 1890).

[123] FREUD, *Zur Auffassung der Aphasien*, Leipzig, 1891.

[124] SOMMER, Communication à un congrès d'aliénistes. (*Arch. de Neurologie*, t. XXIV, 1892.)

[125] BAIN, *Les sens et l'intelligence*, p. 304. — Cf. SPENCER, *Principes de psychologie*, t.1, p. 483.

[126] RIBOT, *Les maladies de la mémoire*, Paris, 1881, p. 10.

[127] Voir l'énumération des cas les plus nets dans l'article de SHAW, The sensory side of Aphasia (*Brain*, 1893, p. 501). — Plusieurs auteurs limitent d'ailleurs à la première circonvolution la lésion caractéristique de la perte des images verbales auditives. V. en particulier BALLEST, *Le langage intérieur*, p. 153.

[128] LUCANI, cité par J. SOURY, *Les fonctions du cerveau*, Paris, 1892, p. 211.

[129] La théorie que nous esquissons Ici ressemble d'ailleurs, par un côté, à celle de Wundt. Signalons tout de suite le point commun et la différence essentielle. Avec Wundt nous estimons que la perception distincte implique une action centrifuge, et par là nous sommes conduits à supposer avec lui (quoique dans un sens un peu différent) que les centres dits imaginatifs sont plutôt des centres de groupement des impressions sensorielles. Mais tandis que, d'après Wundt, l'action centrifuge consiste dans une « stimulation aperceptive » dont la nature n'est définissable que d'une manière générale et qui paraît correspondre à ce qu'on appelle d'ordinaire la fixation de l'attention, nous prétendons que cette action centrifuge revêt dans chaque cas une forme distincte, celle même de l'« objet virtuel » qui tend de degré en degré à s'actualiser. De là une différence importante dans la conception du rôle des centres. Wundt est conduit à poser : 1^o un organe général d'aperception, occupant le lobe frontal ; 2^o des centres particuliers qui, incapables sans doute d'emmagasiner des Images, conservent cependant des

tendances ou dispositions à les reproduire. Nous soutenons au contraire qu'il ne peut rien rester d'une image dans la substance cérébrale, et qu'il ne saurait exister non plus un centre d'aperception, mais qu'il y a simplement, dans cette substance, des organes de perception virtuelle, Influencés par l'intention du souvenir, comme il y a à la périphérie des organes de perception réelle, influencés par l'action de l'objet. Voir la *Psychologie physiologique*, t. I, pp. 242-252.)

[130] KAY, *Memory and how to improve it*, New York, 1888, p. 18.

[131] Mathias DUVAL, *Théorie histologique du sommeil* (*C. R. de la Soc. de Biologie*, 1895, p. 74). — Cf. LÉPINE, *Ibid.*, p. 85, et *Revue de Médecine*, août 1894, et surtout PUPIN., *Le neurone et les hypothèses histologiques*, Paris, 1896.

[132] WINSLOW, *Obscure Diseases of the Brain*, p. 250 et suiv. RIBOT, *Maladies de la mémoire*, p. 139 et suiv. — MAURY, *Le sommeil et les rêves*, Paris, 1878, p. 439. — EGGER, *Le moi des mourants* (*Revue Philosophique*, janvier et octobre 1896). — Cf. le mot de BALL : « La mémoire est une faculté qui ne perd rien et enregistre tout » . (Cité par ROUILLARD, *Les amnésies*. Thèse de méd., Paris, 1885, p. 25.)

[133] Cette idée a été développée récemment par divers auteurs. On en trouvera l'exposé très systématique dans le travail de COWLES, *The mechanism of insanity* (*American Journal of Insanity*, 1890-91).

[134] Voir surtout MOREAU DE TOURS, *Du hachisch*, Paris, 1845.

[135] BALL, *Leçons sur les maladies mentales*, Paris, 1890, p. 608 et suiv. — Cf. une bien curieuse analyse : *Visions, a personal narrative* (*Journal of mental science*, (1896, p. 284).

[136] Pierre JANET, *Les accidents mentaux*, Paris, 1894, p. 292 et suiv.

[137] Pierre JANET, *L'automatisme psychologique*, Paris, 1889, p. 95 et suiv.

[138] RAVAISSON, *La philosophie en France au XIXe siècle*, 3^e éd., p. 176.

[139] Rappelons brièvement cet argument. Soit un mobile qui se déplace avec une certaine vitesse et qui passe simultanément devant deux corps dont l'un est immobile et dont l'autre se meut à sa rencontre avec la même vitesse que lui. En même temps qu'il parcourt une certaine longueur du premier corps, il franchit naturellement une longueur double du second. D'où Zénon conclut

« qu'une durée est double d'elle-même » . — Raisonnement puéril, dit-on, puisque Zénon ne tient pas compte de ce que la vitesse est double, dans un cas, de ce qu'elle est dans l'autre. — D'accord, mais comment, je vous prie, pourrait-il s'en apercevoir ? Que, dans le même temps, un mobile parcourt des longueurs différentes de deux corps dont l'un est en repos et l'autre en mouvement, cela est clair pour celui qui fait de la durée une espèce d'absolu, et la met soit dans la conscience soit dans quelque chose qui participe de la conscience. Pendant qu'une portion *déterminée* de cette durée consciente ou absolue s'écoule, en effet, le même mobile parcourra, le long des deux corps, deux espaces doubles l'un de l'autre, sans qu'on puisse conclure de là qu'une durée est double d'elle-même, puisque la durée reste quelque chose d'indépendant de l'un et l'autre espace. Mais le tort de Zénon, dans toute son argumentation, est justement de laisser de côté la durée vraie pour n'en considérer que la trace objective dans l'espace. Comment les deux traces laissées par le même mobile ne mériteraient-elles pas alors une égale considération, en tant que mesures de la durée ? Et comment ne représenteraient-elles pas la même durée, lors même qu'elles seraient doubles l'une de l'autre ? En concluant de là qu'une durée « est double d'elle-même » Zénon restait dans la logique de son hypothèse, et son quatrième argument vaut exactement autant que les trois autres.

[140] DESCARTES, *Principes*, II, 29.

[141] *Principes*, IIe partie, § 37 et suiv.

[142] LEIBNIZ, Specimen dynamicum (*Mathem. Schriften*, Gerhardt, 2^e section, 2^e vol., p. 246).

[143] H. MORUS, *Scripta philosophica*, 1679, t. II, p. 248.

[144] NEWTON, *Principia* (éd. THOMSON, 1871, p. 6 et suiv.).

[145] EULER, *Theoria motus corporum solidorum*, 1765, pp. 30-33.

[146] En particulier Newton.

[147] Voir, à ce sujet, MAXWELL, Action at a distance (*Scientific papers*, Cambridge, 1890, t. II, pp. 313-314).

[148] MAXWELL, Molecular constitution of bodies (*Scientific papers*, t. II, p. 618). — Van der Waals a montré, d'autre pari, la continuité des états liquide et gazeux.

[149] FARADAY, A speculation concerning electric conduction (*Philos. magazine*, 3^e série, vol. XXIV).

[150] THOMSON, On vortex atom (*Proc. of the Roy. Soc. of Edimb.*, 1867). — Une hypothèse du même genre avait été émise par GRAHAM, On the molecular mobility of gases (*Proc. of the Roy.*

Soc., 1863, p. 621 et suiv.).

[151] *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris, 1889, pp. 77 et 78.

[152] Voir, à ce sujet : Paul JANET, *La perception visuelle de la distance*, *Revue philosophique*, 1879, t. VII, p. 1 et suiv. — William JAMES, *Principles of Psychology*, t. II, chap. XXII — Cf. au sujet de la perception visuelle de l'étendue : DUNAN, *L'espace visuel et l'espace tactile* (*Revue philosophique*, février et avril 1888, janvier 1889).

[153] WARD, article *Psychology* de *l'Encyclop. Britannica*.

[154] W. JAMES, *Principles of Psychology*, t. II, p. 134 et suiv. — Remarquons en passant qu'on pourrait, à la rigueur, attribuer cette opinion à Kant, puisque *l'Esthétique transcendantale* ne fait pas de différence entre les données des divers sens en ce qui concerne leur extension dans l'espace. Mais il ne faut pas oublier que le point de vue de la Critique est tout autre que celui de la psychologie, et qu'il suffit à son objet que toutes nos sensations *finissent* par être localisées dans l'espace quand la perception a atteint sa forme définitive.

[155] L'idée de considérer la vie comme transcendante à la finalité aussi bien qu'au mécanisme est d'ailleurs loin d'être une idée nouvelle. En particulier, on la trouvera exposée avec profondeur dans trois articles de M. Ch. Dunan sur Le problème de la vie (*Revue philosophique*, 1892). Dans le développement de cette idée, nous nous sommes plus d'une fois rencontré avec M. Dunan. Toutefois les vues que nous présentons sur ce point, comme sur les questions qui s'y rattachent, sont celles mêmes que nous avons émises, il y a longtemps déjà, dans notre *Essai sur les données immédiates de la conscience* (Paris, 1889). Un des principaux objets de cet *Essai* était en effet de montrer que la vie psychologique n'est ni unité ni multiplicité, qu'elle transcende et le *mécanisme* et *l'intelligent*, mécanisme et finalisme n'ayant de sens que là où il y a « multiplicité distincte », « spatialité », et par conséquent assemblage de parties préexistantes : « durée réelle » signifie à la fois continuité indivisée et création. Dans le présent travail, nous faisons application de ces mêmes idées à la vie en général, envisagée d'ailleurs elle-même du point de vue psychologique.

[156] *Matière et Mémoire*, Paris, 1896, chap. II et III.

[157] Calkins, *Studies on the life history of Protozoa* (*Arch. f. Entwicklungsmechanik*, vol. XV, 1903, p. 139-186).

[158] Sedgwick Minot, *On certain phenomena of growing old* (*Proc. of the American Assoc. for the advancement of science*, 39th

meeting, Salem, 1891, p. 271-288).

[159] Le Dantec, *L'individualité et l'erreur individualiste*, Paris, 1905, p. 84 et suiv.

[160] Metchnikoff, *La dégénérescence sénile* (*Année biologique*, III, 1897, p. 249 et suiv.). Cf. du même auteur : *La nature humaine*, Paris, 1903, p. 312 et suiv.

[161] Roule, *L'embryologie générale*, Paris, 1893, p. 319.

[162] L'irréversibilité de la série des êtres vivants a été bien mise en lumière par Baldwin (*Development and évolution*, New York, 1902, en particulier p. 327).

[163] Nous avons insisté sur ce point dans l'Essai sur les données immédiates de la conscience, p. 140-151.

[164] Dans son beau livre sur Le génie dans l'art, M. Séailles développe cette double thèse que l'art prolonge la nature et que la vie est création. Nous accepterions volontiers la seconde formule ; mais faut-il entendre par création, comme le fait l'auteur, une synthèse d'éléments ? Là où les éléments préexistent, la synthèse qui s'en fera est virtuellement donnée, n'étant que l'un des arrangements possibles : cet arrangement, une intelligence surhumaine aurait pu l'apercevoir d'avance parmi tous les possibles qui l'entouraient. Nous estimons au contraire que, dans le domaine de la vie, les éléments n'ont pas d'existence réelle et séparée. Ce sont des vues multiples de l'esprit sur un processus indivisible. Et c'est pourquoi il y a contingence radicale dans le progrès, incommensurabilité entre ce qui précède et ce qui suit, enfin durée.

[165] Bütschli, *Untersuchungen über mikroskopische Schäume und das Protoplasma*, Leipzig, 1892, 1^{re} partie.

[166] Rhumbler, *Versuch einer mechanischen Erklärung der indirekten Zellund Kerntheilung* (Roux's Archiv., 1896).

[167] Berthold, *Studien über Protoplasmamechanik*, Leipzig, 1886, p. 102. — Cf. l'explication proposée par Le Dantec, *Théorie nouvelle de la vie*, Paris, 1896, p. 60.

[168] Cope, *The primary factors of organic evolution*, Chicago, 1896, p. 475-484.

[169] Maupas, *Étude des Infusoires ciliés* (Arch. de zoologie expérimentale, 1883), p. 47, 491, 518, 549 en particulier. — P. Vignon, *Recherches de cytologie générale sur les épithéliums*, Paris, 1902, p. 655. — Une étude approfondie des mouvements de l'Infusoire, et une critique très pénétrante de l'idée de tropisme, a été faite dans ces derniers temps par Jennings (*Contributions to the study of the behavior of lower organisms*, Washington, 1904). Le « type de conduite » de ces organismes inférieurs, tel que Jennings

le définit (p. 237-252), est incontestablement d'ordre psychologique.

[170] « The study of the cell has on the whole seemed to widen rather than to narrow the enormous gap that separates even the lowest forms of life from the inorganic world. » (E. B. Wilson, *The cell in development and inheritance*, New York, 1897, p. 330.)

[171] Dastre, *La vie et la mort*, p. 43.

[172] Laplace, Introduction à la théorie analytique des probabilités (Œuvres complètes, vol. VII, Paris, 1886, p. VI).

[173] Du Bois-Reymond, *Ueber die Grenzen des Naturerkennens*, Leipzig, 1892.

[174] Il y a en effet deux parts à faire dans le néo-vitalisme contemporain : d'un côté l'affirmation que le mécanisme pur est insuffisant, affirmation qui prend une grande autorité quand elle émane d'un savant tel que Driesch ou Reinke, par exemple, et d'autre part les hypothèses que ce vitalisme superpose au mécanisme (« entéléchies » de Driesch, « dominantes » de Reinke, etc.). De ces deux parties, la première est incontestablement la plus intéressante. Voir les belles études de Driesch : (*Die Lokalisation morphogenetischer Vorgänge*, Leipzig, 1899 ; *Die organischen Regulationen*, Leipzig, 1901 ; *Naturbegriffe und Natururteile*, Leipzig, 1904 ; *Der Vitalismus als Geschichte und als Lehre*, Leipzig, 1905) et de Reinke : (*Die Welt als That*, Berlin, 1899 ; *Einleitung in die theoretische Biologie*, Berlin, 1901 ; *Philosophie der Botanik*, Leipzig, 1905).

[175] P. Guérin, *Les connaissances actuelles sur la fécondation chez les Phanérogames*, Paris, 1904, p. 144-148. Cf. Delage, *L'hérédité*, 2^e édition, 1903, p. 140 et suiv.

[176] Möbius, *Beiträge zur Lehre von der Fortpflanzung der Gewächse*, Jena, 1897, p. 203-206 en particulier. — Cf. Hartog, *Sur les phénomènes de reproduction* (*Année biologique*, 1895, p. 707-709).

[177] Paul Janet, *Les causes finales*, Paris, 1876, p. 83.

[178] *Ibid.*, p. 80.

[179] Darwin, *Origine des espèces*, trad. Barbier, Paris, 1887, p. 46.

[180] Bateson, *Materials for the study of variation*, London, 1894, surtout p. 567 et suiv. Cf. Scott, *Variations and mutations* (*American Journal of Science*, novembre 1894).

[181] De Vries, *Die Mutationstheorie*, Leipzig, 1901-1903. Cf. *Species and varieties*, Chicago, 1905. La base expérimentale de la théorie de H. de Vries a été jugée étroite, mais l'idée de mutation,

ou de variation brusque, n'en a pas moins pris place dans la science.

[182] Darwin, *Origine des espèces*, trad. Barbier, p. 198.

[183] *Origine des espèces*, p. 11 et 12.

[184] Sur cette homologie des poils et des dents, voir Brandt, *Ueber... eine mutmassliche Homologie der Haare und Zähne* (*Biol. Centralblatt*, vol. XVIII, 1898), surtout p. 262 et suiv.

[185] Il semble d'ailleurs résulter des dernières observations que la transformation de l'*Artemia* soit un phénomène plus complexe qu'on ne l'avait cru d'abord. Voir, à ce sujet, *Samter et Heymons, Die Variation bei Artemia salina* (*Anhang zu den Abhandlungen der k. preussischen Akad. der Wissenschaften*, 1902).

[186] Eimer, *Orthogenesis der Schmetterlinge*, Leipzig, 1897, p. 24. Cf. *Die Entstehung der Arten*, p. 53.

[187] Eimer, *Die Entstehung der Arten*, léna, 1888, p. 25.

[188] Eimer, *ibid.*, p. 165 et suiv.

[189] Salensky, *Heteroblastie* (*Proc. of the fourth international Congress of Zoology*, London, 1899, p. 111-118). Salensky a créé ce mot pour désigner les cas où se forment sur les mêmes points, chez des animaux parents les uns des autres, des organes équivalents dont l'origine embryologique est pourtant différente.

[190] Wolff, *Die Regeneration der Urodelenlinse* (*Arch. f. Entwicklungsmechanik*, I, 1895, p. 380 et suiv.).

[191] Fischel, *Ueber die Regeneration der Linse* (*Anat. Anzeiger*, XIV, 1898, p. 373-380).

[192] Cope, *The origin of the fittest*, 1887 ; *The primary factors of organic évolution*, 1896.

[193] Cuénot, *La nouvelle théorie transformiste* (*Revue générale des sciences*, 1894). Cf. Morgan, *Evolution and adaptation*, London, 1903, p. 357.

[194] Brown-Séquard, *Nouvelles recherches sur l'épilepsie due à certaines lésions de la moelle épinière et des nerfs rachidiens* (*Arch. de physiologie*, vol. II, 1869, p. 211, 422 et 497).

[195] Weismann, *Aufsätze über Vererbung*, léna, 1892, p. 376-378, et aussi *Vorträge über Descendenztheorie*, léna, 1902, t. II, p. 76.

[196] Brown-Séquard, *Hérédité d'une affection due à une cause accidentelle* (*Arch. de physiologie*, 1892, p. 686 et suiv.).

[197] Voisin et Peron, *Recherches sur la toxicité urinaire chez les épileptiques* *Archives de neurologie*, vol. XXIV, 1892, et XXV,

1893). Cf. l'ouvrage de Voisin, *L'épilepsie*, Paris, 1897, p. 125-133.

[198] Charrin, Delamare et Moussu, Transmission expérimentale aux descendants de lésions développées chez les ascendants (C. R. de l'Ac. des sciences, vol. CXXXV, p. 191). Cf. Morgan, *Evolution and adaptation*, p. 257, et Delage, *L'hérédité*, 2^e édit., p. 388.

[199] Charrin et Delamare, *Hérédité cellulaire* (C. R. de l'Ac. des sciences, vol. CXXXIII, 1901, p. 69-71).

[200] Charrin, *L'hérédité pathologique* (*Revue générale des sciences*, 15 janvier 1896).

[201] Giard, *Controverses transformistes*, Paris, 1904, p. 147.

[202] Quelques faits analogues ont pourtant été signalés, toujours dans le monde végétal. Voir Blaringhem, *La notion d'espèces et la théorie de la mutation* (*Année psychologique*, vol. XII, 1906, p. 95 et suiv.), et De Vries, *Species and Varieties*, p. 655.

[203] Voir, à ce sujet *Matière et Mémoire*, chap. I.

[204] Ce point de vue sur l'adaptation a été signalé par M. F. Marin dans un remarquable article sur l'*Origine des espèces* (*Revue scientifique*, nov. 1901, p. 580).

[205] De Saprota et Marion, *L'évolution des Cryptogames*, 1881, p. 37.

[206] Sur la fixation et le parasitisme en général, voir l'ouvrage de Houssay, *La forme et la vie*, Paris, 1900, p. 721-807.

[207] Cope, *op. cit.* p. 76.

[208] De même que la plante, dans certains cas, retrouve la faculté de se mouvoir activement qui sommeille en elle, ainsi l'animal peut, dans des circonstances exceptionnelles, se replacer dans les conditions de la vie végétative et développer en lui un équivalent de la fonction chlorophyllienne. Il paraît résulter, en effet, des récentes expériences de Maria von Linden que les chrysalides et les chenilles de divers Lépidoptères, sous l'influence de la lumière, fixent le carbone de l'acide carbonique contenu dans l'atmosphère (M. von Linden, *L'assimilation de l'acide carbonique par les chrysalides de Lépidoptères*, C. R. de la Soc. de biologie, 1905, p. 692 et suiv.).

[209] *Archives de physiologie*, 1892.

[210] De Manacéine, *Quelques observations expérimentales sur l'influence de l'insomnie absolue* (*Arch. ital. de biologie*, t. XXI, 1894, p. 322 et suiv.). Récemment, des observations analogues ont été faites sur un homme mort d'inanition après un jeûne de 35 jours. Voir à ce sujet, dans l'*Année biologique* de 1898, p. 338, le résumé

d'un travail (en russe) de Tarakevich et Stchasny.

[211] Cuvier disait déjà : « Le système nerveux est, au fond, tout ranimai ; les autres systèmes ne sont là que pour le servir. » (Sur un nouveau rapprochement à établir entre les classes qui composent le règne animal, *Archives du Museum d'histoire naturelle*, Paris, 1812, p. 73-84.) Il faudrait naturellement apporter à cette formule une foule de restrictions, tenir compte, par exemple, des cas de dégradation et de régression où le système nerveux passe à l'arrière-plan. Et surtout il faut joindre au système nerveux les appareils sensoriels d'un côté, moteurs de l'autre, entre lesquels il sert d'intermédiaire. Cf. Foster, art. *Physiology de l'Encyclopaedia Britannica*, Edinburgh, 1885, p. 17.

[212] Voir, sur ces différents points, l'ouvrage de Gaudry : *Essai de paléontologie physique*, Paris, 1896, p. 14-16 et 78-79.

[213] Voir, à ce sujet : Shaler, *The Individual*, New York, 1900, p. 118-125.

[214] Ce point est contesté par M. René Quinton, qui considère les mammifères carnivores et ruminants, ainsi que certains oiseaux, comme postérieurs à l'homme (R. Quinton, *L'eau de mer milieu organique*, Paris, 1904, p. 435). Soit dit en passant, nos conclusions générales, quoique très différentes de celles de M. Quinton, n'ont rien d'inconciliable avec elles ; car si l'évolution a bien été telle que nous nous la représentons, les vertébrés ont dû faire effort pour se maintenir dans les conditions d'action les plus favorables, celles mêmes où la vie s'était placée d'abord.

[215] M. Paul Lacombe a fait ressortir l'influence capitale que les grandes inventions ont exercée sur l'évolution de l'humanité (P. Lacombe, *De l'histoire considérée comme science*, Paris, 1894. Voir, en particulier, les p. 168-247).

[216] Bouvier, *La nidification des abeilles à l'air libre* (C. R. de l'Acad. des sciences, 7 mai 1906).

[217] Platon, *Phèdre*, 265 E.

[218] Nous reviendrons sur tous ces points dans le chapitre suivant.

[219] Nous reviendrons sur ce point dans le chapitre IV.

[220] *Matière et Mémoire*, chap. I.

[221] Voir les deux ouvrages de Darwin : *Les plantes grimpantes*, trad. Gordon, Paris, 1890, et *La fécondation des Orchidées par les Insectes* trad. Rérolle, Paris, 1892.

[222] *Buttel Reepen, Die phylogenetische Entstehung des Bienenstaates (Biol. Centralblatt, XXIII, 1903)*, p. 108 en particulier.

[223] Fabre, *Souvenirs entomologiques*, 3^e série, Paris, 1890, pp. 1-69.

[224] Fabre, *Souvenirs entomologiques*, 1^{re} série, 3^e édit., Paris, 1894, p. 93 et suiv.

[225] Fabre, *Nouveaux souvenirs entomologiques*, Paris, 1882, p. 14 et suiv.

[226] Peckham, *Wasps, solitary and social*, Westminster. 1905, p. 28 et suiv.

[227] Voir en particulier, parmi les travaux récents : Bethe, *Dürfen wir den Ameisen und Bienen psychische Qualitäten zuschreiben ?* (Arch. f. d. ges. Physiologie, 1898), et Forel, *Un aperçu de psychologie comparée* (Année psychologique, 1895).

[228] *Matière et Mémoire*, chap. II et III.

[229] *Le parallogisme psycho-physiologique* (Revue de métaphysique, novembre 1904).

[230] Un géologue que nous avons déjà eu occasion de citer, N. S. Shaler dit excellemment : « Quand nous arrivons à l'homme, il semble que nous trouvions aboli l'antique assujettissement de l'esprit au corps, et les parties intellectuelles se développent avec une rapidité extraordinaire, la structure du corps demeurant identique dans ce qu'elle a d'essentiel. » (Shaler, *The interpretation of nature*, Boston, 1899, p. 187).

[231] Nous avons développé ce point dans *Matière et Mémoire*, chap. II et III notamment pp. 78-80 et 169-186.

[232] Faraday, *A speculation concerning electric conduction* (Philos. Magazine, 3^e série, vol. XXIV).

[233] Notre comparaison ne fait que développer le contenu du terme λόγος, tel que l'entend Plotin. Car d'une part le λόγος de ce philosophe est une puissance génératrice et informatrice, un aspect ou un fragment de la Ψυχὴ et d'autre part Plotin en parle quelquefois comme d'un discours. Plus généralement, la relation que nous établissons, dans le présent chapitre, entre l'« extension » et la « distension », ressemble par certains côtés à celle que suppose Plotin (dans des développements dont devait s'inspirer M. Ravaisson), quand il fait de l'étendue, non pas sans doute une inversion de l'Être originel, mais un affaiblissement de son essence, une des dernières étapes de la procession. (Voir en particulier : Enn., IV, ni, 9-11 et III, VI, 17-18.) Toutefois la philosophie antique ne vit pas quelles conséquences résultaient de là pour les mathématiques, car Plotin, comme Platon, érigea les essences mathématiques en réalités absolues. Surtout, elle se laissa tromper par l'analogie tout extérieure de la durée avec l'extension. Elle traita

celle-là comme elle avait traité celle-ci, considérant le changement comme une dégradation de l'immutabilité, le sensible comme une chute de l'intelligible. De là, comme nous le montrerons dans le prochain chapitre, une philosophie qui méconnaît la fonction et la portée réelles de l'intelligence.

[234] Bastian, *Le cerveau*, Paris, 1882, vol. I, p. 166-170

[235] Nous avons développé ce point dans un travail antérieur. Voir l'*Essai sur les données immédiates de la conscience* Paris, 1889, p. 155-160.

[236] *Op. cit.*, chap. I et III, passim.

[237] Nous faisons allusion ici, surtout, aux profondes études de M. Ed. Le Roy, parues dans la *Revue de métaphysique et de morale*.

[238] *Matière et Mémoire*, chap. III et IV

[239] Voir en particulier : *Phys.*, IV, 215 a 2 ; V, 230 b 12 ; VIII, 255 a 2 ; et *De Cælo*, IV, 1-5 ; II, 296 b 27 ; IV, 308 a 34.

[240] *De Cælo*, IV, 310 a 34 : *to d'eis ton hautou topon pheresthai hekaston to eis ton hautou eidos esti pheresthai*.

[241] Sur ces différences de qualité, voir l'ouvrage de Duhem, *L'évolution de la mécanique*, Paris, 1905, p. 197 et suiv.

[242] Boltzmann, *Vorlesungen über Gastheorie*, Leipzig, 1898, p. 253 et suiv.

[243] Dans un livre riche de faits et d'idées (*La dissolution opposée à l'évolution*, Paris, 1899), M. André Lalande nous montre toutes choses marchant à la mort, en dépit de la résistance momentanée que paraissent opposer les organismes. — Mais, même du côté de la matière inorganisée, avons-nous le droit d'étendre à l'univers entier des considérations tirées de l'état présent de notre système solaire ? A côté des mondes qui meurent, il y a sans doute des mondes qui naissent. D'autre part, dans le monde organisé, la mort des individus n'apparaît pas du tout comme une diminution de la « vie en général », ou comme une nécessité que celle-ci subirait à regret. Comme on l'a remarqué plus d'une fois, la vie n'a jamais fait effort pour prolonger indéfiniment l'existence de l'individu, alors que sur tant d'autres points elle a fait tant d'efforts heureux. Tout se passe comme si cette mort avait été voulue ou tout au moins acceptée, pour le plus grand progrès de la vie en général.

[244] Nous avons développé ce point dans un travail intitulé : *Introduction à la métaphysique* (*Revue de métaphysique et de morale*, janvier 1903, p. 1 à 25).

[245] Serkovski, mémoire (en russe) analysé dans l'*Année biologique*, 1898, p. 317.

[246] Ed. Perrier, *Les colonies animales*, Paris, 1897 (2^e éd.).

[247] DELAGE, *L'Hérédité*, 2^e édit., Paris, 1903, p. 97, Cf., du même auteur : *La conception polyzoïque des êtres* (*Revue scientifique*, 1896, p. 641-653).

[248] C'est la théorie soutenue par Kunstler, Delage, Sedgwick, Labbé, etc. On en trouvera le développement, avec des indications bibliographiques, dans l'ouvrage de Busquet, *Les êtres vivants*, Paris, 1899.

[249] La partie de ce chapitre qui traite de l'histoire des systèmes, et en particulier de la philosophie grecque, n'est que le résumé très succinct de vues que nous avons développées longuement, de 1900 à 1904, dans nos leçons du Collège de France, notamment dans un cours sur l'*Histoire de l'idée de temps* (1902-1903). Nous y comparons le mécanisme de la pensée conceptuelle à celui du cinématographe. Nous croyons pouvoir reprendre ici cette comparaison.

[250] L'analyse que nous donnons ici de l'idée de néant (p. 275 à 298) a déjà paru dans *la Revue philosophique* (novembre 1906).

[251] Kant, *Critique de la raison pure*, 2^e édit., p. 737 : « Au point de vue du contenu de notre connaissance en général, les propositions négatives ont pour fonction propre simplement d'empêcher l'erreur. » Cf. Sigwart, *Logik*, 2^e édit., vol. I, p. 150 et suiv.

[252] C'est dire que nous ne considérons pas le sophisme de Zénon comme réfuté, par le fait que la progression géométrique $a (1 + 1/n + 1/n^2 + 1/n^3 + \dots \text{ etc.})$ où a désigne l'écart initial entre Achille et la tortue, et n le rapport de leurs vitesses respectives, a une somme finie si n est supérieur à l'unité. Sur ce point, nous renvoyons à l'argumentation de M. Évellin, que nous tenons pour décisive (voir Évellin, *Infini et quantité*, Paris, 1880, p. 63-97. Cf. *Revue philosophique*, vol. XI, 1881, p. 564-568). La vérité est que les mathématiques — comme nous avons essayé de le prouver dans un précédent travail — n'opèrent et ne peuvent opérer que sur des longueurs. Elles ont donc dû chercher des artifices pour transporter d'abord au mouvement, qui n'est pas une longueur, la divisibilité de la ligne qu'il parcourt, et ensuite pour rétablir l'accord entre l'expérience et l'idée (contraire à l'expérience et grosse d'absurdités) d'un mouvement-longueur, c'est-à-dire d'un mouvement appliqué contre sa trajectoire et arbitrairement décomposable comme elle.

[253] Platon, *Timée*, 37 D.

[254] Nous avons essayé de démêler ce qu'il y a de vrai et ce qu'il y a de faux dans cette idée, en ce qui concerne la *spatialité* (voir notre chapitre III). Elle nous paraît radicalement fausse en ce qui concerne la *durée*.

[255] Aristote, *De Anima*, 430 a 14 : *kai estin ho men poioutos nous tô panta ginesthai, ho de tô panta poiein, hôs hexis tis, hoion to phôs ; proton gar tina kai to phôs poiei ta dunamei onta khrômata energeia khrômata.*

[256] *De Caelo*, II, 287 a 12 : *tès eskhatès periphoras oute kenon estin exothern oute topos.* *Phys.*, IV, 212 a 34 : *to de pan esti men hôs kinèsetai esti d'hôs ou. Hôs men holon, hama tôn topon ou metaballei ; kuklôi de kinèsetai, tôn moriôn gar houtos ho topos.*

[257] *De Caelo*, I, 279 a 12 : *houde khronos estin hexô tou ouranou*. *Phys.*, VIII, 251 b 27 : *ho khronos pathos ti kinêseôs*.

[258] Surtout nous avons presque laissé de côté ces intuitions admirables, mais un peu fuyantes, que Plotin devait plus tard ressaisir, approfondir et fixer.

[259] Descartes, *Principes*, II, 29.

[260] *Ibid.*, II, § 36 et suiv.

[261] Dans un cours sur Plotin, professé au Collège de France en 1897-1898, nous avons essayé de dégager ces ressemblances. Elles sont nombreuses et saisissantes. L'analogie se poursuit jusque dans les formules employées de part et d'autre.

[262] Cette conférence a été faite en anglais. Elle a paru dans cette langue, sous le titre de *Life and Consciousness*, dans le *Hibbert Journal* d'octobre 1911 ; elle a été reproduite dans le volume des *Huxley memorial lectures* publié en 1914. Le texte que nous donnons ici est tantôt la traduction, tantôt le développement de la conférence anglaise.

[263] Cette conférence a paru, avec d'autres études dues à divers auteurs, dans le volume intitulé *Le matérialisme actuel de la Bibliothèque de Philosophie scientifique*, publiée sous la direction du Dr Gustave Le Bon (Flammarion, édit.)

[264] Pour le développement de ce point, voir notre livre *Matière et Mémoire*, Paris, 1896 (principalement le second et le troisième chapitres).

[265] Encore ces états ne pourraient-ils être représentés que vaguement, grossièrement, tout état d'âme déterminé d'une personne déterminée étant, dans son ensemble, quelque chose d'imprévisible et de nouveau.

[266] Voir, sur ce point, *Matière et Mémoire*, chap. 1^{er}.

[267] Nous la donnons à la fin du volume. Voir le dernier essai.

[268] Encore ne tenons-nous pas compte de la coïncidence dans le temps, c'est-à-dire du fait que les deux scènes dont le contenu est identique ont choisi, pour apparaître, le même moment.

[269] Sur cette invention de la précision par les Grecs nous nous sommes appesanti dans diverses leçons professées au Collège de France, notamment dans nos cours de 1902 et 1903.

[270] L'idée que nous présentons ici a fait du chemin depuis que nous la proposons dans cette conférence. La conception du sommeil-désintéressement s'est introduite en psychologie ; on a créé, pour désigner l'état général de la conscience du dormeur, le

mot « désintéressé ». Sur cette conception M. Claparède a greffé une très intéressante théorie, qui voit dans le sommeil un moyen de défense de l'organisme, un véritable instinct.

[271] « Je me trouvais couché dans ma chambre, ayant ma mère à mon chevet. Je rêve de la Terreur ; j'assiste à des scènes de massacre, je compare devant le tribunal révolutionnaire, je vois Robespierre, Marat, Fouquier-Tinville... ; je discute avec eux ; je suis jugé, condamné à mort, conduit en charrette sur la place de la Révolution ; je monte sur l'échafaud ; l'exécuteur me lie sur la planche fatale, il la fait basculer, le couperet tombe ; je sens ma tête se séparer de mon tronc, je m'éveille en proie à la plus vive angoisse, et je me sens sur le cou la flèche de mon lit qui s'était subitement détachée, et était tombée sur mes vertèbres cervicales, à la façon du couteau d'une guillotine. Cela avait eu lieu à l'instant, ainsi que ma mère me le confirma, et cependant c'était cette sensation externe que j'avais prise... pour point de départ d'un rêve où tant de faits s'étaient succédé. » (Maury, *Le sommeil et les rêves*, 4^e éd., p. 161).

[272] Il faudrait parler ici de ces tendances réprimées auxquelles l'école de Freud a consacré un si grand nombre d'études. A l'époque où fut faite la présente conférence, l'ouvrage de Freud sur les rêves avait paru, mais la « psychoanalyse » était très loin de son développement actuel.

[273] Cette étude a paru dans la *Revue philosophique* de décembre 1908.

[274] Le mot a été créé par M. Dugas (*Un cas de dépersonnalisation*, *Revue philos.* vol. XLV. 1898, p. 500-507).

[275] *L'illusion de fausse reconnaissance*, Paris, 1898, p. 176.

[276] « Arnaud, Un cas d'illusion de « déjà vu », *Annales médico-psychologiques*, 8^e série, vol. III, 1896, p. 455-470.

[277] *Arch. f. Psychiatrie*, vol. VI, 1876, p. 568-574.

[278] *Arch. f. Psychiatrie*, vol. XVIII, 1887, p. 428.

[279] Forel, *Dos Gedächtnis und seine Abnormitäten*, Zürich, 1885, p. 44-45.

[280] *Journal of nervous and mental diseases*, 1904, vol. XXXI, p. 577-587 et 639-659.

[281] *Jahrb. f. Psychiatrie u. Neurologie*, vol. XV, 1901, p. 1-35.

[282] P. Janet, *Les obsessions et la psychasthénie*, 1903, vol. I, p. 287 et suiv. Cf. A propos du déjà vu, *Journal de Psychologie*, vol. II, 1905, p. 139-166.

[283] Il faut remarquer que la plupart des auteurs considèrent la

fausse reconnaissance comme une illusion très répandue. Wigan pensait que tout le monde y est sujet. Kraepelin dit que c'est un phénomène normal. Jensen prétend qu'il n'est presque aucune personne, faisant attention à elle-même, qui ne connaisse l'illusion.

[284] *Arch. f. Psychiatrie*, vol. IV, 1874, p. 244-253.

[285] Hôffding, *Psychologie*, p. 166-167.

[286] Le Lorrain, A propos de la paramnésie, *Rev. philosophique*, vol. XXXVII, 1894, p. 208-210.

[287] Bourdon, Sur la reconnaissance des phénomènes nouveaux, *Rev. philos.*, vol. XXXVI, 1893, p. 629-631. Ce n'est là d'ailleurs qu'une partie de la thèse de M. Bourdon.

[288] Bélugou, *Sur un cas de paramnésie*, *Rev. Philos.*, vol. LXIV, 1907, p. 282-284. M. Bélugou distingue d'ailleurs deux espèces de paramnésie.

[289] J. Sully, *Les illusions des sens et de l'esprit*, p. 198.

[290] Lapie, Note sur la paramnésie, *Rev. philos.*, vol. XXXVII, 1894, p. 351-352.

[291] Grasset, La sensation du « déjà vu », *Journal de Psychologie*, janvier 1904, p. 17-27.

[292] L'idée d'une ressemblance de coloration affective appartient plus particulièrement à M. Boirac, *Rev. philos.*, 1876, vol. I, p. 431.

[293] Ribot et William James, qui ont pensé à une explication de ce genre ont eu soin d'ajouter qu'ils ne la proposaient que pour un certain nombre de cas (Ribot, *Les maladies de la mémoire*, 1881, p. 150 ; William James, *Principles of psychology*, 1890, vol. I, p. 675, note).

[294] *Arch. f. Psychiatrie*, vol. XVIII, 1887, p. 409-436.

[295] L'hypothèse de Grasset, d'après laquelle la première expérience aurait été enregistrée par l'inconscient, échapperait, à la rigueur, aux deux dernières objections, mais non pas à la première.

[296] A.-L. Wigan, *A new view of insanity : the duality of the mind*, London, 1884, p. 85.

[297] *Allg. Zeitschr. f. Psychiatrie*, vol. XXV, 1868, p. 48-63.

[298] Fouillée, *La mémoire et la reconnaissance des souvenirs*, *Revue des Deux Mondes*, 1885, vol. LXX, p. 154.

[299] *Arch. f. Psychiatrie*, vol. VIII, 1878, p. 57-64.

[300] Piéron, *Sur l'interprétation des faits de paramnésie*, *Rev. philos.*, vol. LIV, 1902, p. 160-163.

[301] Lalande, *Des paramnésies*, *Rev. philos.*, vol. XXXVI,

1893, p. 487.

[302] Arnaud, Un cas d'illusion du « déjà vu » ou de « fausse mémoire », *Annales médico-psychologiques*, 8^e série, vol. III, 1896, p. 455.

[303] Meyers, *The subliminal self, Proc. of the Society for psychical research.*, vol. XI, 1895, p. 343.

[304] Lemaître, *Des phénomènes de paramnésie*, *Archives de psychologie*, vol. III, 1903, p. 101-110.

[305] Dugas, *Sur la fausse mémoire*, *Rev. philos.*, vol. XXXVII, 1894, p. 34-35.

[306] Ribot, *Les maladies de la mémoire*, p. 152.

[307] E. Bernard-Leroy, *L'illusion de fausse reconnaissance*, Paris, 1898. La lecture de ce livre, qui contient un grand nombre d'observations inédites, est indispensable à quiconque veut se faire une idée précise de la fausse reconnaissance. — Dans son étude sur les illusions du temps des rêves, thèse de médecine, Paris, 1900, Mlle J. Tobolowska adopte les conclusions de M. Bernard-Leroy.

[308] *Matière et mémoire*, Paris, 1896, p. 93 et suiv.

[309] Ouvrage cité, p. 24.

[310] *Matière et Mémoire*, Paris, 1896, en particulier p. 184-195.

[311] P. Janet, *Les obsessions et la psychasthénie*, vol. I, Paris, 1903, p. 287 et suiv. Cf. « A propos du déjà vu », *Journal de psychologie*, vol. II, 1905, p. 289-307.

[312] Léon-Kindberg, *Le sentiment du déjà vu et l'illusion de fausse reconnaissance*, *Revue de psychiatrie*, 1903, p. 139-166.

[313] *Zeitschr. f. Psychologie*, vol. XXXVI, 1904, p. 321-343.

[314] Dromard et Albès, *Essai théorique sur l'illusion dite de fausse reconnaissance*, *Journal de psychologie*, vol. II, 1904, p. 216-228.

[315] C'est également par un « abaissement de ton vital » qu'on a expliqué la « dépersonnalisation ». Voir, à ce sujet, Dugas, *Un cas de dépersonnalisation*, *Rev. philos.*, vol. XLV, 1898, p. 500-507.

[316] Voir *Matière et Mémoire*, Paris, 1896, chap. III, en particulier p. 192-193.

[317] Cf. tout le premier chapitre.

[318] Voir, en particulier, les observations recueillies par Bernard-Leroy, *op. cit.*, p. 182, 185, 176, 232, etc.

[319] *Ibid.*, p. 186.

[320] Lalande, *Des paramnésies*, *Rev. philos.*, vol. XXXVI,

1893, p. 487.

[321] Jensen, *art. cit.*, p. 57.

[322] F. Gregh, cité par Bernard-Leroy, p. 183.

[323] Observation recueillie par M. Bernard-Leroy, *op. cit.*, p. 169.

[324] *Zeitschr. f. Psychologie*, vol. 36, 1904, p. 321-343 ; et vol. 43, 1906, p. 1-17.

[325] Voir en particulier les auto-observations de Kraepelin et de MM. DORMARD et ALBÈS, *art. cit.*

[326] Cette étude a paru dans la *Revue philosophique* de janvier 1902.

[327] Matière et Mémoire, Paris, 1896, chap. II et III.

[328] *Zeitschr. f. Psychologie*, octobre 1896.

[329] Robert Houdin, *Confidences*, Paris, 1861, t. I, p. 8 et suiv.

[330] Prendergast, *Handbook of the mastery series*, London, 1868.

[331] Audibert, *Traité de mnémotechnie générale*, Paris, 1840, p. 173.

[332] André, *Mnémotechnie rationnelle*, Angers, 1894.

[333] W. James, *Principles of Psychology*, vol. I, p. 667 (note).

[334] Binet, *Psychologie des grands calculateurs et joueurs d'échecs*, Paris, 1894.

[335] Taine, *De l'intelligence*, Paris, 1870, t. I, p. 81 et suiv.

[336] Matière et Mémoire, p. 89-141.

[337] Kussmaul, *Les troubles de la parole*, Paris, 1884, p. 233 ; Allen Starr, *Apraxia and Aphasia, Medical Record*, octobre 1888. — Cf. Laquer, *Neurolog. Centralblatt*, juin 1888 ; Nodet, *Les agnoscies*, Paris, 1899 ; et Claparède, *Revue générale sur l'agnosie, Année psychologique*, VI, 1900, p. 85 et suiv.

[338] Robertson, *Reflex Speech, Journal of mental Science*, avril 1888 ; Féré, *Le langage réflexe, Revue philosophique*, janvier 1896.

[339] Lewes » *Problems of Life and Mind*, Londres, 1879, t. III » p. 106.

[340] Ribot, *L'imagination créatrice*, Paris, 1900, p. 130.

[341] Paulhan, *Psychologie de l'invention*, Paris, 1901, chap. IV.

[342] Ribot, *op. cit.*, p. 133.

[343] Dewey, *The psychology of effort, Philosophical Review*, Janvier 1897.

[344] Ribot, *Psychologie de l'attention*, Paris, 1889, p. 6.

[345] Mémoire lu au Congrès de Philosophie de Genève en 1904 et publié dans la *Revue de métaphysique et de morale* sous ce titre : *Le parallogisme psychophysiologique*.

[346] On peut considérer le mouvement de la Terre comme une translation rectiligne et uniforme pendant la durée de l'expérience.

[347] Il ne faudra pas oublier, dans tout ce qui va suivre, que les radiations émises par la source S sont déposées aussitôt dans l'éther immobile et dès lors indépendantes, quant à leur propagation, du mouvement de la source.

[348] Elle comporte d'ailleurs des conditions de précision telles que l'écart entre les deux trajets de lumière, s'il existait, ne pourrait pas ne pas se manifester.

[349] Il semble d'abord qu'au lieu d'une contraction longitudinale on aurait aussi bien pu supposer une dilatation transversale, ou encore l'une et l'autre à la fois, dans la proportion convenable. Sur ce point, comme sur beaucoup d'autres, nous sommes obligé de laisser de côté les explications données par la théorie de la Relativité. Nous nous bornons à ce qui intéresse notre recherche présente.

[350] Il importe en effet de remarquer (on a souvent omis de le faire) que ce n'est pas assez de la contraction de Lorentz pour établir, du point de vue de l'éther, la théorie complète de l'expérience Michelson-Morley faite sur la Terre. Il faut y joindre l'allongement du Temps et le déplacement des simultanités, tout ce que nous allons retrouver, après transposition, dans la théorie d'Einstein. Le point a été bien mis en lumière dans un intéressant article de C. D. BROAD, Euclid, Newton and Einstein (*Hibbert Journal*, avril 1920).

[351] Il va sans dire que nous appelons horloge, dans ce paragraphe, tout dispositif permettant de mesurer un intervalle de temps ou de situer exactement deux instants par rapport l'un à l'autre. Dans les expériences relatives à la vitesse de la lumière, la roue dentée de Fizeau, le miroir tournant de Foucault sont des horloges. Plus général encore sera le sens du mot dans l'ensemble de la présente étude. Il s'appliquera aussi bien à un processus naturel. Horloge sera la Terre qui tourne.

D'autre part, quand nous parlons du zéro d'une horloge, et de l'opération par laquelle on déterminera la place du zéro sur une autre horloge pour obtenir la concordance entre les deux, c'est uniquement pour fixer les idées que nous faisons intervenir des cadrans et des aiguilles. Étant donné deux dispositifs quelconques,

naturels ou artificiels, servant à la mesure du temps, étant donné par conséquent deux mouvements, on pourra appeler zéro n'importe quel point, arbitrairement choisi comme origine, de la trajectoire du premier mobile. La fixation du zéro dans le second dispositif consistera simplement à marquer, sur le trajet du second mobile, le point qui sera censé correspondre au même instant. Bref, la « fixation du zéro » devra être entendue dans ce qui va suivre comme l'opération réelle ou idéale, effectuée ou simplement pensée, par laquelle auront été marqués respectivement, sur les deux dispositifs, deux points dénotant une première simultanéité.

[352] Il importe de remarquer que, si nous venons de reconstituer les formules de Lorentz en commentant l'expérience Michelson-Morley, c'est en vue de montrer la signification concrète de chacun des termes qui les composent. La vérité est que le groupe de transformation découvert par Lorentz assure, d'une manière générale, l'invariance des équations de l'électromagnétisme.

[353] Nous ne parlons, bien entendu, que d'un éther fixe, constituant un système de référence privilégié, unique, absolu. Mais l'hypothèse de l'éther, convenablement amendée, peut fort bien être reprise par la théorie de la Relativité. Einstein est de cet avis. (Voir sa conférence de 1920 sur « l'Éther et la Théorie de la Relativité ».) Déjà, pour conserver l'éther, on avait cherché à utiliser certaines idées de Larmor. (Cf. CUNNINGHAM, *The Principle of Relativity*, Cambridge, 1914, chap. XV.)

[354] Sur ce point, et sur la « réciprocité » du mouvement, nous avons appelé l'attention dans *Matière et Mémoire*, Paris, 1896, chap. IV, et dans l'Introduction à la métaphysique (*Revue de Métaphysique et de Morale*, janvier 1903).

[355] Voir sur ce point, dans *Matière et Mémoire*, les pages 214 et suiv.

[356] Descartes, *Principes*, II, 29.

[357] H. Morus, *Scripta philosophica*, 1679, t. II, p. 248.

[358] Mach, *Die Mechanik in ihrer Entwicklung*, II, VI.

[359] *Matière et Mémoire*, loc. cit. Cf. *Introduction à la métaphysique* (*Revue de Métaphysique et de Morale*, janvier 1903).

[360] *Matière et Mémoire*, p. 225 et suiv. Cf. tout le premier chapitre.

[361] *L'Évolution créatrice*, 1907, p. 12-13. Cf. *Matière et Mémoire*, 1896, chap. I tout entier ; et chap. IV, p. 218 et suiv.

[362] Pour le développement des vues présentées ici, voir *L'Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris, 1889,

principalement les chap. II et III ; *Matière et Mémoire*, Paris, 1896, chap. I et IV ; *L'Evolution créatrice, passim*. Cf. l'*Introduction à la métaphysique*, 1903 ; et *La perception du changement*, Oxford, 1911.

[363] Cf. ceux de nos travaux que nous venons de citer.

[364] Voir *Matière et Mémoire*, chap. I.

[365] Cf. *Essai sur les données immédiates de la conscience*, en particulier p. 82 et suiv.

[366] Que le concept de point mathématique soit d'ailleurs naturel, c'est ce que savent bien ceux qui ont enseigné un peu de géométrie à des enfants. Les esprits les plus réfractaires aux premiers éléments se représentent tout de suite, et sans difficulté, des lignes sans épaisseur et des points sans dimension.

[367] Il est évident que l'hypothèse perdrait de sa signification si l'on se représentait la conscience comme un « épiphénomène », se surajoutant à des phénomènes cérébraux dont elle ne serait que le résultat ou l'expression. Nous ne pouvons insister ici sur cette théorie de la conscience-épiphénomène, qu'on tend de plus en plus à considérer comme arbitraire. Nous l'avons discutée en détail dans plusieurs de nos travaux, notamment dans les trois premiers chapitres de *Matière et Mémoire* et dans divers essais de *L'Energie spirituelle*. Bornons-nous à rappeler : 1° que cette théorie ne se dégage nullement des faits ; 2° qu'on en retrouve aisément les origines métaphysiques ; 3° que, prise à la lettre, elle serait contradictoire avec elle-même (sur ce dernier point, et sur l'oscillation que la théorie implique entre deux affirmations contraires, voir les pages 203-223 de *L'Energie spirituelle*). Dans le présent travail, nous prenons la conscience telle que l'expérience nous la donne, sans faire d'hypothèse sur sa nature et ses origines.

[368] *Essai sur les données immédiates de la conscience*, p. 83.

[369] Whitehead, *The Concept of Nature*, Cambridge, 1920. Cet ouvrage (qui tient compte de la théorie de la Relativité) est certainement un des plus profonds qu'on ait écrits sur la philosophie de la nature.

[370] Le mouvement du boulet peut être considéré comme rectiligne et uniforme dans chacun des deux trajets d'aller et de retour pris isolément. C'est tout ce qui est requis pour la validité du raisonnement que nous venons de faire.

[371] Il ne s'agit toujours, bien entendu, que de la théorie de la Relativité restreinte.

[372] L'hypothèse du voyageur enfermé dans un boulet de canon, et ne vivant que deux ans tandis que deux cents ans

s'écoulent sur la Terre, a été exposée par M. Langevin dans sa communication au Congrès de Bologne en 1911. Elle est universellement connue et partout citée. On la trouvera, en particulier, dans l'important ouvrage de M. Jean Becquerel, *Le principe de relativité et la théorie de la gravitation*, p. 52.

Même du point de vue purement physique, elle soulève certaines difficultés, car nous ne sommes réellement plus ici en Relativité restreinte. Du moment que la vitesse change de sens, il y a accélération et nous avons affaire à un problème de Relativité généralisée.

Mais, de toute manière, la solution donnée ci-dessus supprime le paradoxe et fait évanouir le problème. Voir les Appendices à la fin du volume.

Nous saisissons cette occasion de dire que c'est la communication de M. Langevin au Congrès de Bologne qui attira jadis notre attention sur les idées d'Einstein. On sait ce que doivent à M. Langevin, à ses travaux et à son enseignement, tous ceux qui s'intéressent à la théorie de la Relativité.

[373] Nous nous en tenons ici à la Relativité restreinte, parce que nous ne nous occupons que du Temps. En Relativité généralisée, il est incontestable qu'on tend à ne prendre aucun système de référence, à procéder comme pour la construction d'une géométrie intrinsèque, sans axes de coordonnées, à n'utiliser que des éléments invariants. Toutefois, même ici, l'invariance que l'on considère en fait est généralement encore celle d'une relation entre des éléments qui sont, eux, subordonnés au choix d'un système de référence.

[374] Dans son charmant petit livre sur la théorie de la Relativité (*The general Principle of Relativity*, London, 1920), H. Wildon Carr soutient que cette théorie implique une conception idéaliste de l'univers. Nous n'irions pas aussi loin ; mais c'est bien dans la direction idéaliste, croyons-nous, qu'il faudrait orienter cette physique si l'on voulait l'ériger en philosophie.

[375] Elle est imprécise, sans doute. Mais quand, par des expériences de laboratoire, on établit ce point, quand on mesure le « retard » apporté à la constatation psychologique d'une simultanéité, c'est encore à elle qu'il faut recourir pour la critiquer : sans elle ne serait possible aucune lecture d'appareil. En dernière analyse, tout repose sur des intuitions de simultanéité et des intuitions de succession.

[376] On sera évidemment tenté de nous objecter qu'en principe il n'y a pas de simultanéité à distance, si petite que soit la distance, sans une synchronisation d'horloges. On raisonnera ainsi :

« Considérons votre simultanéité « intuitive » entre deux événements très voisins A et B. Ou bien c'est une simultanéité simplement approximative, l'approximation étant d'ailleurs suffisante eu égard à la distance énormément plus grande qui sépare les événements entre lesquels vous allez établir une simultanéité « savante » ; ou bien c'est une simultanéité parfaite, mais alors vous ne faites que constater à votre insu une identité d'indications entre les deux horloges microbiennes synchronisées dont vous parliez tout à l'heure, horloges qui existent virtuellement en A et en B. Que si vous alléguez que vos microbes postés en A et en B usent de la simultanéité « intuitive » pour la lecture de leurs appareils, nous répéterions notre raisonnement en imaginant cette fois des sous-microbes et des horloges sous-microbiennes. Bref, l'imprécision diminuant toujours, nous trouverions, en fin de compte, un système de simultanéités savantes indépendant des simultanéités intuitives : celles-ci ne sont que des visions confuses, approximatives, provisoires, de celles-là. » — Mais ce raisonnement irait contre le principe même de la théorie de la Relativité, lequel est de ne jamais rien supposer au-delà de ce qui est actuellement constaté et de la mesure effectivement prise. Ce serait postuler qu'antérieurement à notre science humaine, laquelle est dans un perpétuel devenir, il y a une science intégrale, donnée en bloc, dans l'éternité, et se confondant avec la réalité même : nous nous bornerions à acquérir celle-ci lambeau par lambeau. Telle fut l'idée dominante de la métaphysique des Grecs, idée reprise par la philosophie moderne et d'ailleurs naturelle à notre entendement. Qu'on s'y rallie, je le veux bien ; mais il ne faudra pas oublier que c'est une métaphysique, et une métaphysique fondée sur des principes qui n'ont rien de commun avec ceux de la Relativité.

[377] Nous avons montré plus haut (p. 54) et nous venons de répéter qu'on ne saurait établir une distinction radicale entre la simultanéité sur place et la simultanéité à distance. Il y a toujours une distance, qui, si petite soit-elle pour nous, paraîtrait énorme à un microbe constructeur d'horloges microscopiques.

[378] Exception faite, bien entendu, de celles qui concernent des événements situés dans un même plan perpendiculaire à la direction du mouvement.

[379] *Einstein, La Théorie de la Relativité restreinte et généralisée (trad. ROUVIÈRE), p. 21 et 22.*

[380] Voir, à ce sujet : Langevin, *Le temps, l'espace et la causalité (Bulletin de la Société française de philosophie, 1912)* et Eddington, *Espace, temps et gravitation*, trad. Rossignol, p. 61-66.

[381] Pour simplifier le raisonnement, nous supposerons dans

tout ce qui va suivre que le même événement est en train de s'accomplir aux points N et N' dans les deux systèmes S et S' dont l'un est le duplicata de l'autre. En d'autres termes, nous considérons N et N' à l'instant précis de la dissociation des deux systèmes, en admettant que le système S' puisse acquérir sa vitesse v instantanément, par un saut brusque, sans passer par les vitesses intermédiaires. Sur cet événement constituant le présent commun des deux personnages en N et N' nous fixons alors notre attention. Quand nous dirons que nous faisons croître la vitesse v , nous entendrons par là que nous remettons les choses en place, que nous amenons encore les deux systèmes à coïncider, que par conséquent nous faisons de nouveau assister les personnages en N et en N' à un même événement, et qu'alors nous dissocions les deux systèmes en imprimant à S', instantanément encore, une vitesse supérieure à la précédente.

[382] *Revue de métaphysique* (mai-juin 1918 et octobre-décembre 1920). Cf. *La Théorie de la Relativité*, Lausanne, 1921.

[383] *Bulletin de la Société française de philosophie*, février 1905.

[384] Cf. Borel, *L'espace et le temps*, p. 25.

[385] Nous les avons appelés *mathématiques*, au cours du présent essai, pour éviter toute confusion. Nous les comparons en effet constamment au Temps psychologique. Mais, pour cela, il fallait les en distinguer, et conserver toujours présente à l'esprit cette distinction. Or, la différence est nette entre le psychologique et le mathématique : elle l'est beaucoup moins entre le psychologique et le physique. L'expression de « Temps physique » eût parfois été à double sens ; avec celle de « Temps mathématique », il ne peut pas y avoir d'équivoque.

[386] On fera facilement la vérification.

[387] Le lecteur quelque peu mathématicien aura remarqué que l'expression $ds^2 = dx^2 + dy^2 + dz^2 - c^2 dt^2$ peut être considérée telle quelle comme correspondant à un Espace-Temps hyperbolique. L'artifice, ci-dessus décrit, de Minkowski consiste à donner à cet Espace-Temps la forme euclidienne par la substitution de la variable imaginaire et à la variable t .

[388] Un calcul très simple le montrerait.

[389] Nous sommes obligés d'employer ces expressions à peine correctes, « courbe à deux dimensions », « courbe à trois dimensions », pour désigner ici la courbe plane et la courbe gauche. Il n'y a pas d'autre moyen d'indiquer les implications spatiales et temporelles de l'une et de l'autre.

[390] Sur ce point, sur ce que nous appelons « le mécanisme *cinématographique* de la pensée » et sur notre représentation cinématographique des choses, voir le chapitre IV de *L'évolution créatrice*, Paris, 1907.

[391] Dans les pages consacrées au « mécanisme cinématographique de la pensée », nous avons montré jadis que cette manière de raisonner est naturelle à l'esprit humain. (*L'évolution créatrice*, chap. IV.)

[392] Sur la relation établie par les métaphysiciens entre le *bloc* et les images données tour à tour nous nous sommes longuement étendu dans *L'évolution créatrice* chap. IV.

[393] Il est vrai que, dans la conception habituelle du Temps spatialisé, on n'est jamais tenté de déplacer *en fait* la direction du Temps, et d'imaginer une nouvelle répartition du continu à quatre dimensions en temps et espace : elle n'offrirait aucun avantage et donnerait des résultats incohérents, tandis que l'opération paraît s'imposer dans la théorie de la Relativité. Néanmoins l'amalgame du temps avec l'espace, que nous donnons comme caractéristique de cette théorie, se concevrait à la rigueur, comme on le voit, dans la théorie courante, quitte à y prendre un aspect différent.

[394] Eddington, *Space, time and gravitation*, Cambridge, 1920, p. 51.

[395] Silberstein, *The Theory of Relativity*, London, 1914, p. 134.

[396] C'est ce que nous exprimions sous une autre forme (p. 57 et suiv.) quand nous disions que la science n'a aucun moyen de distinguer entre le temps se déroulant et le temps déroulé. Elle le spatialise par cela seul qu'elle le mesure.

[397] Kipling, *In the Rukh*, dans le recueil intitulé *Many inventions*.

[398] Inutile de dire qu'il y a bien des exceptions. La ferveur religieuse, par exemple, peut atteindre chez la femme des profondeurs insoupçonnées. Mais la nature a probablement voulu, en règle générale, que la femme concentrât sur l'enfant et enfermât dans des limites assez étroites le meilleur de sa sensibilité. Dans ce domaine elle est d'ailleurs incomparable ; l'émotion est ici supra-intellectuelle, en ce qu'elle devient divination. Que de choses surgissent devant les yeux émerveillés d'une mère qui regarde son petit enfant ! Illusion peut-être ? Ce n'est pas sûr. Disons plutôt que la réalité est grosse de possibilités, et que la mère voit dans l'enfant non seulement ce qu'il sera, mais encore tout ce qu'il pourrait être s'il ne devait pas à chaque instant de sa vie choisir, et par

conséquent exclusion.

[399] *Année sociologique*, vol. II, pages 29 et suivantes.

[400] Il va sans dire que l'Immutabilité n'est pas *absolue*, mais *essentielle*. Elle existe en principe, mais elle admet en fait des variations sur le thème une fois posé.

[401] Voir *L'Évolution créatrice*, principalement les deux premiers chapitres.

[402] Il va sans dire que l'image n'est hallucinatoire que sous la forme qu'elle prend pour le primitif. Sur la question générale de la survie nous nous sommes expliqué dans des travaux antérieurs ; nous y reviendrons dans celui-ci. Voir le chap. III, p. 279 et suiv., et le chap. IV, p. 337-338.

[403] *La Mentalité primitive*, Paris, 1922, p. 17-18.

[404] *Ibid.*, p. 24.

[405] Voir en particulier *La Mentalité primitive*, p. 28, 36, 45, etc. Cf. *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, p. 73.

[406] Nous avons développé cette conception du hasard dans un cours professé au Collège de France en 1898, à propos du *Peri heimarmenès* d'Alexandre d'Aphrodisiade.

[407] *La Mentalité primitive*, p. 38.

[408] William James, *Memories and Studies*, p. 209-214. Cité par H. M. Kallen dans *Why religion*, New York, 1927.

[409] « *Animus and intent were never more present in any human action.* »

[410] Voir, à ce sujet, Westermarck, *History of human marriage*, London, 1901, pages 290 et suivantes.

[411] L'idée que le clan descend de l'animal-totem — idée sur laquelle M. Van Gennep insiste dans son intéressant ouvrage sur *L'État actuel du problème totémique* (Paris, 1920) — a très bien pu se greffer sur la représentation que nous indiquons.

[412] *Epei kai anthrôpoi, hotan asthenêsôsîn eis to theôrein, skian theôrias kai logou tèn praxin poiontai* (Enn. III, VIII 4).

[413] Nous n'ignorons pas qu'il y eut d'autres mysticismes, dans l'antiquité, que le néo-platonisme et le Bouddhisme. Mais, pour l'objet qui nous occupe, il nous suffit de considérer ceux qui se sont avancés le plus loin.

[414] Sur ce qu'il y a d'essentiellement agissant chez les grands mystiques chrétiens M. Henri Delacroix a appelé l'attention dans un livre qui mériterait de devenir classique (*Études d'histoire et de psychologie du mysticisme*, Paris, 1908). On trouvera des idées analogues dans les importants ouvrages d'Evelyn Underhill

(*Mysticism*, London, 1911 ; et *The mystic way*, London, 1913). Ce dernier auteur rattache certaines de ses vues à celles que nous exposons dans *L'Évolution créatrice* et que nous reprenons, pour les prolonger, dans le présent chapitre. Voir en particulier, sur ce point, *The mystic way*.

[415] Janet Pierre. *De l'angoisse à l'extase*.

[416] M. de Montmorand, *Psychologie des mystiques catholiques orthodoxes*.

[417] *Matière et Mémoire*, Paris, 1896. Voir tout le premier chapitre.

[418] Nous disons « à peu près », parce qu'il faut tenir compte des variations que l'être vivant exécute, en quelque sorte, sur le thème fourni par ses progéniteurs. Mais ces variations, étant accidentelles et se produisant dans n'importe quel sens, ne peuvent pas s'additionner dans la suite des temps pour modifier l'espèce. Sur la thèse de la transmissibilité des caractères acquis, et sur un évolutionnisme qui se fonderait sur elle, voir *L'Évolution créatrice* (chap. Ier)

Ajoutons, comme nous l'avons déjà fait remarquer, que le saut brusque qui a donné l'espèce humaine a pu être tenté sur plus d'un point de l'espace et du temps avec un succès incomplet, aboutissant ainsi à des « hommes » qu'on peut appeler de ce nom si l'on veut, mais qui ne sont pas nécessairement nos ancêtres.

[419] Voir l'intéressant ouvrage de Gina Lombroso, *La Raison du machinisme*, Paris, 1930.

[420] Hâtons-nous de dire que nous n'avons aucune lumière particulière sur ce point. Nous choisissons l'exemple de la viande comme nous prendrions celui de tout autre aliment habituel.

[421] Nous renvoyons encore au beau livre de Gina Lombroso. Cf. Mantoux, *La Révolution industrielle au dix-huitième siècle*.

[422] Il y a sans doute des crises de « surproduction » qui s'étendent aux produits agricoles, et qui peuvent même commencer par eux. Mais elles ne tiennent évidemment pas à ce qu'il y a trop de nourriture pour l'humanité. C'est simplement que, la production en général n'étant pas suffisamment organisée, les produits ne trouvent pas à s'échanger.

[423] Nous parlons au figuré, cela va sans dire. Le charbon était connu bien avant que la machine à vapeur le convertit en trésor.

[424] Sens dont nous ne considérons d'ailleurs ici qu'une partie, comme nous le faisons aussi pour le mot « impérialisme ».

[425] Nous avons montré ci-dessus comment un sens tel que la

vue porte plus loin, parce que son instrument rend cette extension inévitable. (V. p. 179. Cf. *Matière et mémoire*, tout le premier chapitre.)

[426] Si le cinématographe nous montre en mouvement, sur l'écran, les vues immobiles juxtaposées sur le film, c'est à la condition de projeter sur cet écran, pour ainsi dire, avec ces vues immobiles elles-mêmes, le mouvement qui est dans l'appareil.

[427] Sur ces conséquences, et plus généralement sur la croyance à la valeur rétrospective du jugement vrai, sur le mouvement rétrograde de la vérité, nous nous sommes expliqué tout au long dans des conférences faites à Columbia University (New York) en janvier-février 1913. Nous nous bornons ici à quelques indications.

[428] La présente étude a été écrite avant notre livre *Les deux sources de la morale et de la religion*, où nous avons développé la même comparaison.

[429] Sans pourtant inclure dans le nombre, telles quelles, les quatre acceptions qu'il a cru apercevoir. Nous faisons allusion ici à Harald Höffding.

[430] Il va sans dire que la relativité dont nous parlons ici pour l'exclure de la science considérée à sa limite, c'est-à-dire pour écarter une erreur sur la direction du progrès scientifique, n'a rien à voir avec celle d'Einstein. La méthode einsteinienne consiste essentiellement à chercher une représentation mathématique des choses qui soit indépendante du point de vue de l'observateur (ou, plus précisément, du système de référence) et qui constitue, par conséquent, un ensemble de relations absolues. Rien de plus contraire à la relativité telle que l'entendent les philosophes quand ils tiennent pour relative notre connaissance du monde extérieur. L'expression « théorie de la Relativité » a l'inconvénient de suggérer aux philosophes l'inverse de ce qu'on veut ici exprimer.

Ajoutons, au sujet de la théorie de la Relativité, qu'on ne saurait l'invoquer ni pour ni contre la métaphysique exposée dans nos différents travaux, métaphysique qui a pour centre l'expérience de la durée avec la constatation d'un certain rapport entre cette durée et l'espace employé à la mesurer. Pour poser un problème, le physicien, relativiste ou non, prend ses mesures dans ce Temps-là, qui est le nôtre, qui est celui de tout le monde.

S'il résout le problème, c'est dans le même Temps, dans le Temps de tout le monde, qu'il vérifiera sa solution. Quant au Temps amalgamé avec l'Espace, quatrième dimension d'un Espace-Temps, il n'a d'existence que dans l'intervalle entre la position du problème et sa solution, c'est-à-dire dans les calculs, c'est-à-dire

enfin sur le papier. La conception relativiste n'en a pas moins une importance capitale, en raison du secours qu'elle apporte à la physique mathématique. Mais purement mathématique est la réalité de son Espace-Temps, et l'on ne saurait l'ériger en réalité métaphysique, ou « réalité » tout court, sans attribuer à ce dernier mot une signification nouvelle.

On appelle en effet de ce nom, le plus souvent, ce qui est donné dans une expérience, ou ce qui pourrait l'être : est réel ce qui est constaté ou constatable. Or il est de l'essence même de l'Espace-Temps de ne pas pouvoir être perçu. On ne saurait y être placé, ou s'y placer, puisque le système de référence qu'on adopte est, par définition, un système immobile, que dans ce système Espace et Temps sont distincts, et que le physicien effectivement existant, prenant effectivement des mesures, est celui qui occupe ce système : tous les autres physiciens, censés adopter d'autres systèmes, ne sont plus alors que des physiciens par lui imaginés. Nous avons jadis consacré un livre à la démonstration de ces différents points.

Nous ne pouvons le résumer dans une simple note. Mais comme le livre a souvent été mal compris, nous croyons devoir reproduire ici le passage essentiel d'un article où nous donnions la raison de cette incompréhension. Voici en effet le point qui échappe d'ordinaire à ceux qui, se transportant de la physique à la métaphysique, érigent en réalité, c'est-à-dire en chose perçue ou perceptible, existant avant et après le calcul, un amalgame d'Espace et de Temps qui n'existe que le long du calcul et qui, en dehors du calcul, renoncerait à son essence à l'instant même où l'on prétendrait en constater l'existence.

Il faudrait en effet, disions-nous, commencer par bien voir pourquoi, dans l'hypothèse de la Relativité, il est impossible d'attacher en même temps des observateurs « vivants et conscients » à plusieurs systèmes différents, pourquoi un seul système — celui qui est effectivement adopté comme système de référence — contient des physiciens réels, pourquoi surtout la distinction entre le physicien réel et le physicien représenté comme réel prend une importance capitale dans l'interprétation philosophique de cette théorie, alors que jusqu'ici la philosophie n'avait pas eu à s'en préoccuper dans l'interprétation de la physique. La raison en est pourtant très simple.

Du point de vue de la physique newtonienne par exemple, il y a un système de référence absolument privilégié, un repos absolu et des mouvements absolus. L'univers se compose alors, à tout instant, de points matériels dont les uns sont immobiles et les autres

animés de mouvements parfaitement déterminés. Cet univers se trouve donc avoir en lui-même, dans l'Espace et le Temps, une figure concrète qui ne dépend pas du point de vue où le physicien se place : tous les physiciens, à quelque système mobile qu'ils appartiennent, se reportent par la pensée au système de référence privilégié et attribuent à l'univers la figure qu'on lui trouverait en le percevant ainsi dans l'absolu. Si donc le physicien par excellence est celui qui habite le système privilégié, il n'y a pas ici à établir une distinction radicale entre ce physicien et les autres, puisque les autres procèdent comme s'ils étaient à sa place.

Mais, dans la théorie de la Relativité, il n'y a plus de système privilégié. Tous les systèmes se valent. N'importe lequel d'entre eux peut s'ériger en système de référence, dès lors immobile. Par rapport à ce système de référence, tous les points matériels de l'univers vont encore se trouver les uns immobiles, les autres animés de mouvements déterminés ; mais ce ne sera plus que par rapport à ce système. Adoptez-en un autre : l'immobile va se mouvoir, le mouvant s'immobiliser ou changer de vitesse ; la figure concrète de l'univers aura radicalement changé. Pourtant l'univers ne saurait avoir à vos yeux ces deux figures en même temps ; le même point matériel ne peut pas être imaginé par vous, ou conçu, en même temps immobile et mouvant. Il faut donc choisir ; et du moment que vous avez choisi telle ou telle figure déterminée, vous érigez en physicien vivant et conscient, réellement percevant, le physicien attaché au système de référence d'où l'univers prend cette figure : les autres physiciens, tels qu'ils apparaissent dans la figure d'univers ainsi choisie, sont alors des physiciens virtuels, simplement conçus comme physiciens par le physicien réel. Si vous conférez à l'un d'eux (en tant que physicien) une réalité, si vous le supposez percevant, agissant, mesurant, son système est un système de référence non plus virtuel, non plus simplement conçu comme pouvant devenir un système réel, mais bien un système de référence réel ; il est donc immobile, c'est à une nouvelle figure du monde que vous avez affaire ; et le physicien réel de tout à l'heure n'est plus qu'un physicien représenté.

M. Langevin a exprimé en termes définitifs l'essence même de la théorie de la Relativité quand il a écrit que « le principe de la Relativité, sous la forme restreinte comme sous sa forme plus générale, n'est au fond que l'affirmation de l'existence d'une réalité indépendante des systèmes de référence, en mouvement les uns par rapport aux autres, à partir desquels nous en observons des perspectives changeantes. Cet univers a des lois auxquelles l'emploi des coordonnées permet de donner une forme analytique indépendante du système de référence, bien que les coordonnées

individuelles de chaque événement en dépendent, mais qu'il est possible d'exprimer sous forme intrinsèque, comme la géométrie le fait pour l'espace, grâce à l'introduction d'éléments invariants et à la constitution d'un langage approprié ». En d'autres termes, l'univers de la Relativité est un univers aussi réel, aussi indépendant de notre esprit, aussi absolument existant que celui de Newton et du commun des hommes : seulement, tandis que pour le commun des hommes et même encore pour Newton cet univers est un ensemble de choses (même si la physique se borne à étudier des relations entre ces choses), l'univers d'Einstein n'est plus qu'un ensemble de relations. Les éléments invariants que l'on tient ici pour constitutifs de la réalité sont des expressions où entrent des paramètres qui sont tout ce qu'on voudra, qui ne représentent pas plus du Temps ou de l'Espace que n'importe quoi, puisque c'est la relation entre eux qui existera seule aux yeux de la science, puisqu'il n'y a plus de Temps ni d'Espace s'il n'y a plus de choses, si l'univers n'a pas de figure. Pour rétablir des choses, et par conséquent le Temps et l'Espace (comme on le fait nécessairement chaque fois l'on veut être renseigné sur un événement physique déterminé, perçu en des points déterminés de l'Espace et du Temps), force est bien de restituer au monde une figure ; mais c'est qu'on aura choisi un point de vue, adopté un système de référence. Le système qu'on a choisi devient d'ailleurs, par là même, le système central. La théorie de la Relativité a précisément pour essence de nous garantir que l'expression mathématique du monde que nous trouvons de ce point de vue arbitrairement choisi sera identique, si nous nous conformons aux règles qu'elle a posées, à celle que nous aurions trouvée en nous plaçant à n'importe quel autre point de vue. Ne retenez que cette expression mathématique, il n'y a pas plus de Temps que de n'importe quoi. Restaurez le Temps, vous rétablissez les choses, mais vous avez choisi un système de référence et le physicien qui y sera attaché. Il ne peut pas y en avoir d'autre pour le moment, quoique tout autre eût pu être choisi.

[431] On peut donc, et même on doit, parler encore de déterminisme physique, lors même qu'on postule, avec la physique la plus récente, l'indéterminisme des événements élémentaires dont se compose le fait physique. Car ce fait physique est perçu par nous comme soumis à un déterminisme inflexible, et se distingue radicalement par là des actes que nous accomplissons quand nous nous sentons libres. Ainsi que nous le suggérons ci-dessus, on peut se demander si ce n'est pas précisément pour couler la matière dans ce déterminisme, pour obtenir, dans les phénomènes qui nous entoureront, une régularité de succession nous permettant d'agir sur eux, que notre perception s'arrête à un certain degré particulier de

condensation des événements élémentaires. Plus généralement, l'activité de l'être vivant s'adosserait et se mesurerait à la nécessité qui vient servir de support aux choses, par une condensation de leur durée.

[432] Quand nous recommandons un état d'âme où les problèmes s'évanouissent nous ne le faisons, bien entendu, que pour les problèmes qui nous donnent le vertige parce qu'ils nous mettent en présence du vide. Autre chose est la condition quasi animale d'un être qui ne se pose aucune question, autre chose l'état semi-divin d'un esprit qui ne connaît pas la tentation d'évoquer, par un effet de l'infirmité humaine, des problèmes artificiels. Pour cette pensée privilégiée, le problème est toujours sur le point de surgir, mais toujours arrêté, dans ce qu'il a de proprement intellectuel, par la contre-partie intellectuelle que lui suscite l'intuition. L'illusion n'est pas analysée, n'est pas dissipée, puisqu'elle ne se déclare pas ; mais *elle le serait* si elle se déclarait ; et ces deux possibilités antagonistes, qui sont d'ordre intellectuel, s'annulent intellectuellement pour ne plus laisser de place qu'à l'intuition du réel. Dans les deux cas que nous avons cités, c'est l'analyse des idées de désordre et de néant qui fournit la contrepartie intellectuelle de l'illusion intellectualiste.

[433] *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris, 1889, p. 156.

[434] *Matière et mémoire*, Paris, 1896, surtout les p. 221-228. Cf. tout le chapitre IV, et en particulier la p. 233.

[435] *La perception du changement*, Oxford, 1911 (conférences reproduites dans le présent volume).

[436] Voir à ce sujet Bachelard, *Noumène et microphysique*, p. 55-65 du recueil *Recherches philosophiques*, Paris, 1931-1932.

[437] Sur ces idées de Whitehead, et sur leur parenté avec les nôtres, voir J. WAHL, *La philosophie spéculative de Whitehead*, p. 145-155, dans *Vers le concret*, Paris, 1932.

[438] *Matière et mémoire*, avant-propos de la septième édition, p. II.

[439] *Sur le fait que le rythme dessine en gros le sens de la phrase véritablement écrite, qu'il peut nous donner la communication directe avec la pensée de l'écrivain avant que l'étude des mots soit venue y mettre la couleur et la nuance, nous nous sommes expliqué autrefois, notamment dans une conférence faite en 1912 sur L'âme et le corps (Cf. notre recueil L'énergie spirituelle, p. 32). Nous nous bornions d'ailleurs à résumer une leçon antérieurement faite au Collège de France. Dans cette leçon*

nous avons pris pour exemple une page ou deux du Discours de la méthode, et nous avons essayé de montrer comment des allées et venues de la pensée, chacune de direction déterminée, passent de l'esprit de Descartes au nôtre par le seul effet du rythme tel que la ponctuation l'indique, tel surtout que le marque une lecture correcte à haute voix.

[440] Cet essai a été terminé en 1922. Nous y avons simplement ajouté quelques pages relatives aux théories physiques actuelles. À cette date, nous n'étions pas encore en possession complète des résultats que nous avons exposés dans notre récent ouvrage : Les deux sources de la morale et de la religion, Paris, 1932. Ceci expliquera les dernières lignes du présent essai.

[441] Cet article était le développement de quelques vues présentées à l'ouverture du « meeting philosophique » d'Oxford, le 24 septembre 1920. En l'écrivant pour la revue suédoise *Nordisk Tidskrift*, nous voulions témoigner du regret que nous éprouvions de ne pouvoir aller faire une conférence à Stockholm, selon l'usage, à l'occasion du prix Nobel. L'article n'a paru, Jusqu'à présent, qu'en langue suédoise.

[442] *Nous avons montré en effet, dans notre Essai sur les données immédiates de la conscience, Paris, 1889, p. 82, que le Temps mesurable pouvait être considéré comme « une quatrième dimension de l'Espace ». Il s'agissait, bien entendu, de l'Espace pur, et non pas de l'amalgame Espace-Temps de la théorie de la Relativité, qui est tout autre chose.*

[443] *Encore faut-il se demander dans certains cas si les obstacles ne sont pas devenus surmontables grâce à l'action créatrice qui les a surmontés : l'action, imprévisible en elle-même, aurait alors créé la « surmontabilité ». Avant elle, les obstacles étaient insurmontables, et, sans elle, ils le seraient restés.*

[444] Nous reproduisons ces vues sous la forme même que nous leur donnâmes dans notre conférence, sans nous dissimuler qu'elles susciteront probablement les mêmes malentendus qu'alors, malgré les applications et les explications que nous avons présentées dans des travaux ultérieurs. De ce qu'un être est action peut-on conclure que son existence soit évanouissante ? Que dit-on de plus que nous quand on le fait résider dans un « substratum », qui n'a rien de déterminé puisque, par hypothèse, sa détermination et par conséquent son essence est cette action même ? Une existence ainsi conçue cesse-t-elle jamais d'être présente à elle-même, la durée réelle impliquant la persistance du passé dans le présent et la continuité indivisible d'un déroulement ? Tous les malentendus proviennent de ce qu'on a abordé les applications de

notre conception de la *durée réelle* avec l'idée qu'on se faisait du *temps spatialisé*.

[445] Cet essai a paru dans la *Revue de métaphysique et de morale* en 1903, Depuis cette époque, nous avons été amené à préciser davantage la signification des termes *métaphysique* et *science*. On est libre de donner aux mots le sens qu'on veut, quand on prend soin de le définir : rien n'empêcherait d'appeler « science » ou « philosophie » comme on l'a fait pendant longtemps, toute espèce de connaissance. On pourrait même, comme nous le disions plus haut (p. 43), englober le tout dans la métaphysique. Néanmoins, il est incontestable que la connaissance appuie dans une direction bien définie quand elle dispose son objet en vue de la mesure, et qu'elle marche dans une direction différente, inverse même, quand elle se dégage de toute arrière-pensée de relation et de comparaison pour *sympathiser* avec la réalité. Nous avons montré que la première méthode convenait à l'étude de la matière et la seconde à celle de l'esprit, qu'il y a d'ailleurs empiètement réciproque des deux objets l'un sur l'autre et que les deux méthodes doivent s'entraider. Dans le premier cas, on a affaire au temps spatialisé et à l'espace ; dans le second, à la *durée réelle*. Il nous a paru de plus en plus utile, pour la clarté des idées, d'appeler « scientifique » la première connaissance, et « métaphysique » la seconde. C'est alors au compte de la métaphysique que nous porterons cette « philosophie de la science » ou « métaphysique de la science » qui habite l'esprit des grands savants, qui est immanente à leur science et qui en est souvent l'invisible inspiratrice. Dans le présent article, nous la laissons encore au compte de la science, parce qu'elle a été pratiquée, en fait, par des chercheurs qu'on s'accorde généralement à appeler « savants » plutôt que « métaphysiciens » (voir, ci-dessus, les p. 33 à 45).

Il ne faut pas oublier, d'autre part, que le présent essai a été écrit à une époque où le criticisme de Kant et le dogmatisme de ses successeurs étaient assez généralement admis, sinon comme conclusion, au moins comme point de départ de la spéculation philosophique.

[446] *Est-il besoin de dire que nous ne proposons nullement ici un moyen de reconnaître si un mouvement est absolu ou s'il ne l'est pas ? Nous définissons simplement ce qu'on a dans l'esprit quand on parle d'un mouvement absolu, au sens métaphysique du mot.*

[447] Les images dont il est question ici sont celles qui peuvent se présenter à l'esprit du philosophe quand il veut exposer sa pensée à autrui. Nous laissons de côté l'image, voisine de l'intuition, dont le philosophe peut avoir besoin pour lui-même, et qui reste

souvent inexprimée.

[448] Encore une fois, nous n'écartons nullement par là la *substance*. Nous affirmons au contraire la persistance des existences. Et nous croyons en avoir facilité la représentation. Comment a-t-on pu comparer cette doctrine à celle d'Héraclite ?

[449] Surtout chez Newton, dans sa considération des *fluxions*.

[450] Sur ce point, comme sur plusieurs autres questions traitées dans le présent essai, voir les beaux travaux de MM. Le Roy, Wincent et Vilbois, parus dans la *Revue de métaphysique et de morale*.

[451] Comme nous l'expliquons au début de notre second essai (p. 25 et suiv.) nous avons longtemps hésité à nous servir du terme « intuition » ; et, quand nous nous y sommes décidé, nous avons désigné par ce mot la fonction métaphysique de la pensée : principalement la connaissance intime de l'esprit par l'esprit, subsidiairement la connaissance, par l'esprit, de ce qu'il y a d'essentiel dans la matière, l'intelligence étant sans doute faite avant tout pour manipuler la matière et par conséquent pour la connaître, mais n'ayant pas pour destination spéciale d'en toucher le fond. C'est cette signification que nous attribuons au mot dans le présent essai (écrit en 1902), plus spécialement dans les dernières pages. Nous avons été amené plus tard, par un souci croissant de précision, à distinguer plus nettement l'intelligence de l'intuition, comme aussi la science de la métaphysique (voir ci-dessus p. 25 à 55, et aussi p. 134 à 139). Mais, d'une manière générale, le changement de terminologie n'a pas d'inconvénient grave, quand on prend chaque fois la peine de définir le terme dans son acception particulière, ou même simplement quand le contexte en montre suffisamment le sens.

[452] Pour compléter ce que nous exposons dans la note précédente (p. 216), disons que nous avons été conduit, depuis l'époque où nous écrivions ces lignes, à restreindre le sens du mot « science », et à appeler plus particulièrement *scientifique* la connaissance de la matière inerte par l'intelligence pure. Cela ne nous empêchera pas de dire que la connaissance de la vie et de l'esprit est scientifique dans une large mesure, — dans la mesure où elle fait appel aux mêmes méthodes d'investigation que la connaissance de la matière inerte. Inversement, la connaissance de la matière inerte pourra être dite *philosophique* dans la mesure où elle utilise, à un certain moment décisif de son histoire, l'intuition de la durée pure. Cf. également la note au début du présent essai.

[453] Voir à ce sujet, dans les *Philosophische Studien* de Wundt (vol. IX, 1894), un très intéressant article de Radulescu-Motru, Zur

[454] Cet essai a été composé pour servir de préface à l'ouvrage de William James sur le Pragmatisme, traduit par E. Le Brun (Paris, Flammarion, 1911).

[455] A Pluralistic Universe, London, 1909. Traduit en français, dans la « Bibliothèque de Philosophie scientifique », sous le titre de Philosophie de l'expérience.

[456] Très ingénieusement, M. André Chaumeix a signalé des ressemblances entre la personnalité de James et celle de Socrate (*Revue des Deux Mondes*, 15 octobre 1910). Le souci de ramener l'homme à la considération des choses humaines a quelque chose de socratique.

[457] Dans la belle étude qu'il a consacrée à William James (*Revue de métaphysique et de morale*, novembre 1910), M. Émile Boutroux a fait ressortir le sens tout particulier du verbe anglais *to experience*, « qui veut dire, non constater froidement une chose qui se passe en dehors de nous, mais éprouver, sentir en soi, vivre soi-même telle ou telle manière d'être... ».

[458] Je ne suis pas sûr que James ait employé le mot « invention », ni qu'il ait explicitement comparé la vérité théorique à un dispositif mécanique ; mais je crois que ce rapprochement est conforme à l'esprit de la doctrine, et qu'il peut nous aider à comprendre le pragmatisme.

[459] Cette notice sur La vie et les oeuvres de M. Félix Ravaisson-Mollien a paru dans les *Comptes rendus de l'Académie des Sciences morales et politiques*, 1904, t. I, p. 686, après avoir été lue à cette Académie par l'auteur, qui succédait à Ravaisson. Elle a été rééditée comme introduction à Félix RAVAISSON, *Testament et fragments*, volume publié en 1932 par Ch. DEVIVAISE. M. Jacques Chevalier, membre du Comité de publication de la collection où paraissait le volume, avait fait précéder la notice de ces mots : *L'auteur avait songé d'abord à y apporter quelques retouches. Puis il s'est décidé à rééditer ces pages telles qu'elles, bien qu'elles soient encore exposées, nous dit-il, au reproche qu'on lui fit alors d'avoir quelque peu « bergsonifié » Ravaisson. Mais c'était peut-être, ajoute M. Bergson, la seule manière de clarifier le sujet, en le prolongeant.*

[460] Nous empruntons ce détail, avec plusieurs autres, à la très intéressante notice que M. Louis Leger a lue à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, le 14 juin 1901.

[461] Nous devons cette communication, ainsi que plusieurs détails biographiques intéressants, aux deux petits-fils de M. Poret,

eux aussi professeurs distingués de l'Université, MM. Henri et Marcel Bernès.

[462] Citée par M. Louis Leger.

[463] Ravaisson, article Dessin du *Dictionnaire pédagogique*.

[464] *Revue de métaphysique et de morale*, novembre 1900.

[465] *Mémoire lu à la séance publique des cinq Académies, le 25 octobre 1890*.

[466] *Revue bleue*, 23 avril 1887.

[467] *Testament philosophique*, p. 29 (*Revue de Métaphysique et de Morale*, janvier 1901).

[468] 1596-1650.

[469] 1623-1662.

[470] 1638-1715.

[471] 1744-1829.

[472] 1707-1788.

[473] Bonnet (1720-1793), né à Genève, appartenait à une famille française.

[474] 1709-1751.

[475] 1757-1808.

[476] 1689-1755.

[477] 1727-1781.

[478] 1743-1794.

[479] 1717-1783.

[480] 1713-1784.

[481] 1709-1751.

[482] 1715-1771.

[483] 1723-1789.

[484] Né à Genève, d'une famille d'origine française, en 1712. Mort en 1778.

[485] Voltaire (1694-1778) appartient à l'histoire des lettres plutôt qu'à celle de la philosophie. Nous nous attachons surtout, dans le présent travail, à ceux qui furent, en philosophie, les créateurs d'idées et de méthodes nouvelles.

[486] 1813-1878.

[487] 1798-1857.

[488] La sociologie devant faire l'objet d'une monographie spéciale, nous ne parlons ici ni de Saint-Simon, ni de Fourier, ni de Pierre Leroux, ni de Proudhon. La même raison fait que nous

laissons de côté des penseurs contemporains éminents qui se sont orientés vers la sociologie : Espinas, Tarde, Durkheim, Lévy-Bruhl, Le Bon, Worms, Bouglé, Simiand, Halbwachs, Lacombe, Izoulet, Richard, et beaucoup d'autres. L'œuvre de l'école sociologique française est considérable : il faut qu'elle soit étudiée séparément. On y rattacherait l'œuvre des moralistes : Bureau, Belot, Parodi, Jacob, Lapie, Pavot, Landry, Chabot, Pradines, Bernès, Cantecor, Desjardins, Delvolvé, Queyrat, De Roberty, Ruysen, Thomas, Duprat, Rauh, H. Michel, Caro, Bourdeau, Malapert, Buisson, Darlu, Pécaut, Péguy, etc. Il faudrait faire une place à part, car il ne rentre dans aucune catégorie, au penseur original qu'est G. Sorel.

[489] 1823-1892.

[490] 1828-1893.

[491] Elle a eu en France des représentants remarquables. Citons en particulier Alfred Binet.

[492] 1765-1724. De De Biran il faudrait rapprocher Ampère (1775-1826). La place nous manque ici pour parler de l'école théologique. Rappelons les noms de De Bonald (1754-1840), de De Maistre (1753-1821) et de Lamennais (1782-1854).

[493] 1813-1900.

[494] 1792-1867. Nous n'insistons pas sur la philosophie de Cousin, parce qu'elle fut surtout un éclectisme. Il n'y en eut pas moins, dans l'école de Cousin, des philosophes très distingués, tels que Saisset, Simon, France, Janet. Il faut faire une place à part à Jouffroy (1796-1842) et à Vacherot (1809-1897). Comme précurseur de Cousin, citons Royer-Collard.

[495] 1854-1912.

[496] Nous laissons de côté, dans la présente étude, les travaux relatifs à l'analyse et à la critique des méthodes scientifiques. La part de la France, ici encore, est considérable. Citons, parmi beaucoup d'autres auteurs : le grand chimiste Berthelot, Jules et Paul Tannery, Lechalas, Couturat, Duhem, Rey, Picard, Perrin, Borel, Pierre Boutroux, L. Poincaré, Bloch, Winter, Goblot. L'œuvre de Lalande, comme aussi celle de Meyerson et de Brunschvicg, appartiennent tout à la fois à la théorie des sciences et à la philosophie générale. Nous en dirons autant du beau livre de Hannequin sur la théorie des atomes. Dans les travaux de Le Dantec, on trouve une interprétation et une extension mécanistiques de la science positive.

Nous ne pouvons non plus parler de l'esthétique (Sully-Prudhomme, Lévêque, Séailles, Souriau, Dauriac, Bazailles, Gaultier, Combarieu, Paulhan, Lalo, etc.), ni de l'histoire de la

philosophie (Ravaisson, Cousin, Bouillier, Vacherot, Janet, Fouillée, Em. Boutroux, Delbos, Lévy-Bruhl, Brochard, Croiset, Espinas, Thamin, Adam, Halévy, Andlek, Baruzi, Hamelin, BAsch, Berr, Rodier, Robin, Rivaud, Bréhier, etc.).

[497] La philosophie religieuse a donné lieu, en France, à des travaux importants. Rappelons seulement, pour nous en tenir aux plus récents, les noms d'Ollé-Laprune, de Blondel, de Laberthonnière, de Fonsegrive, de Wilbois, de H. Bois, de Segond, d'Auguste Sabatier, etc.

[498] 1838-1912.

[499] Combien d'autres métaphysiciens ou psychologues mériteraient d'être étudiés ici ! Citons en particulier : Évellin, Dunan, Paulhan, de Gaultier, Penjon, Noel, Boirac, Dugas, Weber.

[500] 1818-1903.

[501] Parmi les philosophes qui se rattachent à Renouvier, citons Pillon, Dauriac et Hamelin.